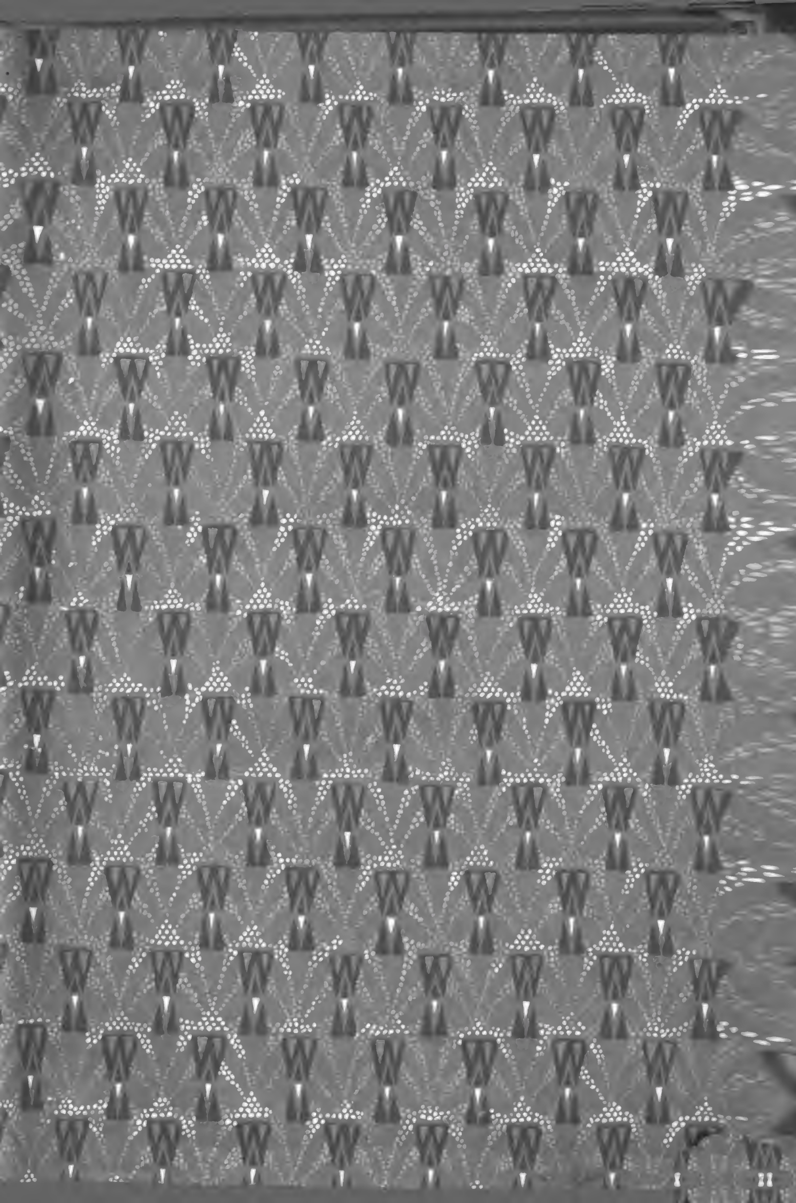
WSTĘP KRYTYCZNY DO FILOZOFII CZYLI ROZBIÓR ZASADNICZYCH POJĘĆ O...

Henryk Struve







WSTĘP KRYTYCZNY

do

FILOZOFII.

Henryk Struve.

WSTĘP KRYTYCZNY

DO

FILOZOFII

CZYLI

ROZBIÓR ZASADNICZYCH POJĘĆ O FILOZOFII.

Z dodaniem słownika filozoficznego i spisu autorów.

Dzieło nagrodzone przez Komitet kasy Mianowskiego nagrodą Natansona.

WYDANIE TRZECIE,
nanowo przejrzane i dopełnione najnowszą literaturą swojską i obcą.

Cena trzy ruble.

WARSZAWA, 1903.
NAKŁADEM AUTORA.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI E. WENDE I SP.
DRUK A. GINSA. NOWOZIELNA 47.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 16 Октября 1901 г.

Młodszym

Miłośnikom

nauki krytycznej

pracę tę

poświęca

Autor.

PRZEDMOWA

DO TRZECIEGO WYDANIA.



Uznanie, jakie sobie zjednała książka niniejsza nie tylko wśród licznego grona czytelników, ale również u naszych kompetentnych na polu filozofii krytyków, zobowiązało mnie do przygotowania trzeciego, wedle możności lepszego, wydania. Wydanie takie, wszechstronnie przejrzane i dopełnione, wymagało, obok moich stałych zajęć zawodowych i społecznych, nowej, prawie rocznej wytrwałej pracy, gdyż należało zarazem uwzględnić cały dobytek literatury filozoficznej, swojskiej i obcej, za ostatnie lata po wyjściu drugiego wydania.

Prócz takiego, możliwie wyczerpującego uwzględnienia nowszych objawów literatury filozoficznej, zasługujących na uwagę przy rozbiorze zasadniczych kwestyj z zakresu wstępu do filozofii, traktowanego jako samodzielna całość naukowa,— niniejsze trzecie wydanie zawiera też dość liczne dopełnienia w głównym tekście książki. Mają one na celu bądź bliższe udowodnienie zasad autora, bądź ich szersze wyjaśnienie. Podobnież przejrzano i dopełniono na nowo spisy wyrazów i autorów, aby ułatwić czytelnikowi praktyczne spożytkowanie książki.

Spodziewam się, że i to nowe wydanie przyczyni się w dalszym ciągu do rozbudzenia u nas fachowych studyów nad filozofią. Zasadnicze warunki takich studyów wyłożyłem w niniejszem dziele (§ 19). Za jeden zaś z głównych środków pomocniczych w tym kierunku poczytuję zdemaskowanie owego powierzchownego dyletantyzmu filozoficznego, który swą nie-

chęć do poważnej, prawdziwie krytycznej pracy myśli zasłania tak często wygodną uległością dla negacyjnych prądów czasu bez ich przedmiotowego rozbioru. Tymczasem dopiero taki przedmiotowy rozbiór owych negacyjnych prądów, jak i wogóle wszelkich dążności umysłu ludzkiego, może nas doprowadzić do krytycznej oceny ich istotnego znaczenia i wyzwolić nas z więzów jednostronnego subjektywizmu, przyjmującego ślepo, na wiarę te lub owe popularne poglądy. Czysta miłość prawdy dla prawdy, charakteryzująca każdego głębszego myśliciela, uwydatnia się jedynie w takiem przedmiotowem badaniu zagadnień wiedzy ludzkiej.

Roztrząsając kwestye, dotyczące istoty i zadań zasadniczych filozofii na podstawie czynników metody krytycznej, szczegółowo uzasadnionej w niniejszem dziele (§§ 14—16), pragnę przeciwdziałać owej skeptycznej sofistyce, która u nas zawsze jeszcze tu i owdzie słyszeć się daje, osłabiając zamiłowanie do głębszych badań na polu filozofii. Może zwolennicy takiej sofistyki raz przecież zrozumieją, że popularnemi artykulikami i tendencyjnem przeistoczeniem tego, co im się u innych niepodoba, bynajmniej nie usprawiedliwiają swych poglądów, ani „naukowo,“ ani filozoficznie; lecz uczynić to mogą jedynie przy pomocy poważnego, przedmiotowego rozbioru tak własnych, jak i obcych *zasad*. Bo w filozofii wszystko sprowadza się do *zasad*, a bez ich krytycznego *udowodnienia*, na podstawie ściśle określonej i konsekwentnie przeprowadzonej *metody*, wszelkie zaprzeczenie tych lub owych niemiłych poglądów ma charakter czczej frazeologii, pozbawionej „naukowej“ wartości.

W przeciwstawieniu do takiej frazeologii, książka niniejsza pragnie oddziałać na czytelników w duchu przedmiotowej, ściśle naukowej krytyki, a poczytność książki budzi nadzieję, że odnośne usiłowania autora nie pozostaną bez skutku na postęp badań filozoficznych u nas.

Sumiennych recenzentów i krytyków upraszam ponownie, aby przeczytali przedewszystkiem rozdział o *podziale wstępu do filozofii* (str. 66—73), uwzględniający obecny stan tej nauki,

oraz przedmowę do 1-go wydania, gdyż to obznajmi ich najkrócej zarówno z treścią książki, jak i z istotnemi intencyami autora, usuwając zbyteczne w tym względzie nieporozumienia.

W końcu nadmieniam, że pomimo rozszerzonej objętości książki, miałem sobie za obowiązek zachować pierwotną nizką cenę i dla tego nowego wydania, aby je i pod tym względem uprzystępnić „Młodszym Miłośnikom nauki krytycznej," którym pracę niniejszą poświęciłem i którzy, jak się okazuje, korzystają z niej w swych studyach nad filozofią.

Warszawa, we Wrześniu 1902.

Henryk Struve.

PRZEDMOWA

DO DRUGIEGO WYDANIA.

Nad wszelkie oczekiwania, pierwsze wydanie niniejszej książki rozeszło się w niespełna jednym roku. Jest to objaw bardzo pocieszający, bo dowodzi, że się u nas zaczyna wytwarzać koło czytelników, niezadawalających się ani samą literaturą nadobną, ani powierzchowną popularyzacyą zdobyczy współczesnej nauki, lecz pragnących wniknąć w ostateczne podstawy naszej wiedzy i zaczerpać z poważniejszych źródeł danych do samodzielnej krytycznej oceny jej istotnych wyników. Co więcej, okazuje się z tego, że filozofia, jednająca sobie znowu licznych adeptów wśród narodów, przodujących rozwojowi umysłowemu, staje się i u nas potrzebą coraz głębiej odczuwaną, jako niezbędny współczynnik naukowego wykształcenia. Uznanie zaś, z jakiem tę książkę przyjęli nietylko fachowi filozofowie, ale i pierwszorzędni przedstawiciele nauk

specyalnych, mianowicie przyrodniczych, przekonywa mnie, że taki właśnie, ściśle naukowy i krytyczny rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii jest u nas jak najbardziej na dobie i odpowiada w zupełności owej potrzebie głębszego wniknięcia w pierwsze zawiązki wszelkiego poglądu na świat nas otaczający. Można się tedy spodziewać, że i to drugie wydanie znajdzie czytelników i przyjaciół.

W wydaniu tem nie miałem powodu dokonania jakichkolwiek ważniejszych zmian w układzie lub treści książki. W § 11-ym uwydatniłem tylko bardziej rzecz zatytułowaną: *Nauka o energii i metafizyka* (str. 436 i nast. 3-go wyd.), a w § 15-tym dodałem ustęp: *Krytyka umysłu i psychologia* (rozszerzony w 3-iem wyd. str. 590) w celu zapobieżenia nieporozumieniom, jakie w przedmiocie tym wywołał jeden z mych krytyków. Natomiast zwróciłem głównie uwagę na dopełnienie przeglądu krytycznego odnośnej literatury aż po chwilę obecną. Dopełnienie to obejmuje około dwóch arkuszy druku petitowego i uwzględnia prace przeszło stu obcych i dwudziestu polskich autorów wymienionych. Pomimo atoli możliwej dokładności w przeglądzie najnowszej literatury, mam niepłonną nadzieję, że książka ta nie będzie tylko podręcznikiem bibliograficznym dla powierzchownych wyzyskiwaczy zawartych w niej materyałów naukowych, lecz i treścią swoją, swem wyjaśnieniem najwyższych zagadnień wiedzy, swym ideałem filozofii, jako nauki krytycznej, i filozofa, jako mędrca, przyczyni się do prawidłowego ukształtowania naszego życia umysłowego, do postępu u nas poważnych badań nad filozofią, tak niezbędnych dla każdego narodu, pragnącego przyjąć czynny udział w rozwoju cywilizacyjnym ludzkości.

Warszawa, we Wrześniu 1897.

Henryk Struve.

PRZEDMOWA

DO WYDANIA PIERWSZEGO.

Wydając niniejsze dzieło, ulegam mimowoli pewnego rodzaju uczuciom tragicznym, które towarzyszą u nas każdemu szerszemu przedsięwzięciu społecznemu.

Sama objętość książki świadczy o tem, że autor nie miał zamiaru wyłożyć swej rzeczy w formie elementarnej, że przeciwnie pragnął, wedle sił swoich, zadosyć uczynić wymaganiom nauki, pojętej jako systematyczna całość krytycznie przeprowadzonych badań nad danym przedmiotem. W samej rzeczy, w tym *Wstępie do filozofii* chciałem przy pomocy współczesnych zasobów wiedzy wyjaśnić sobie i innym to wszystko, co stanowi istotę filozofii, jako odrębnego objawu życia umysłowego, co ją charakteryzuje, jako współczynnika w postępie spraw ludzkich, co się przyczynić może i powinno do rozwiązania jej wielkich zadań, nietylko teoretycznych, lecz i życiowych.

Przedsięwzięcie to nie łatwe, jeżeli ma być dokonanem, nie intuicyjnie, w lekkich polotach swobodnej myśli, lecz naukowo, krytycznie, na podstawie ścisłego rozbioru nagromadzonych przez wieki danych z zakresu tak rozległej kwestyi. Trudności te jeszcze się powiększają wobec koniecznego ze stanowiska nauki wymagania, aby autor wszystkie te dane przetrawił samodzielnie, a pochód swych badań, oraz ich ostateczne wyniki sumiennie usprawiedliwił.

Otóż tym to wymaganiom nauki krytycznej, tak ważnym szczególniej w zakresie filozofii, gdzie lekkomyślność tyle już popełniła i wciąż na nowo popełnia grzechów, starałem się wszechstronnie zadość uczynić w niniejszem dziele. Nie miałem w tym względzie bynajmniej na celu popisywać się przed kimkolwiek swą uczonością, rozległą znajomością odnośnej literatury i t. p. To są przecież rzeczy proste, naturalne u autora, pracującego nad swą nauką od lat trzydzie-

stu kilku. Jeżeli, przy wykładzie swych własnych poglądów na poruszone zagadnienia, uwzględniłem szczegółowo ich historyą i literaturę, tak obcą, jak naszą, a obok tego wyjaśniałem swe stanowisko filozoficzne w licznych przypiskach polemicznych,—co właśnie objętość książki tak powiększyło: czyniłem to jedynie w imię zaznaczonych wymagań nauki krytycznej, oraz w nadziei, że przez to zdołam się przyczynić choć w części do rozbudzenia u nas żywszego zajęcia do filozofii, która dotąd nie przestała być, jeśli nie chlebodajnym owocem, to w każdym razie najpełniejszym kwiatem wiedzy ludzkiej.

Ale tu właśnie odzywa się owa struna serdecznego tragizmu! Dla kogo to właściwie pisze się i wydaje u nas tego rodzaju obszerne dzieło filozoficzne? I gdyby to jeszcze w tej książce mieściła się *cała* filozofia, ułożona wygodnie według przedmiotów w krótkie paragrafy, tak, aby każdy mógł w niej znaleźć odpowiedź stanowczą na wszelkie pytania, niepokojące umysł ludzki: wtedy zapewne i u nas większa liczba osób, w przemijających chwilach zastanowienia się na sobą i światem, wzięłaby do ręki taką książkę filozoficzną i przeczytała odnośne artykuliki. Ale to dopiero „wstęp“ do filozofii! Wstęp tak rozległy! Wstęp nie rozstrzygający wyroczniowo najwyższych zagadnień wiedzy, lecz pragnący jedynie zachęcić czytelnika do samodzielnego rozbioru tych zagadnień i wskazać drogę, oraz podać środki do ich rozwiązania!

Któż u nas czytać będzie takie dzieło przygotowawcze do własnej pracy myśli?! Jedni są za mądrzy na to. Już dawno skończyli z filozofią, już urobili sobie raz na zawsze gotowe odpowiedzi na wszelkie pytania: więc jakżeby mieli nanowo rozpocząć od „wstępu?“ A drudzy o filozofii wogóle nic nigdy nie trzymali. Dla kogo tedy, pytam, nagromadza się u nas ten zasób energii myślowej i fizycznej? Kto z niego skorzysta?

Czyż same te pytania nie muszą nastrajać smętnie autora, wydającego tego rodzaju pracę? Nie chodzi tu wprawdzie o niego samego: bo cóż na tem zależy, że jeden osobnik więcej lub mniej ulegnie zawodom życia, wyczerpie bezskutecznie,

bez śladu, to wszystko, na co go stać było: i głębsze uczucie, i myśl badawczą, i dobrą wolę? To jest jego rzecz, o którą się nikt troszczyć nie potrzebuje. Ale społeczeństwo? Czy znajduje się w stanie normalnym, czy postępuje naprzód, czy ma przyszłość przed sobą, gdy żyje i działa bez własnego na świat poglądu, bez filozofii, tej miłości prawdy i mądrości życiowej? Niech na to odpowiedzą ci, którzy u nas z negacyi wszelkich idealnych dążności zrobili rzemiosło, a „oświatę“ i „naukę“ widzieli jedynie w powierzchownem popularyzowaniu najmętniejszych wytworów obcej myśli!

A jednak nie rozpaczam bynajmniej. Bo jeszcze myślimy. E pur si muove! A gdzie istnieją choćby najsłabsze zawiązki myśli, tam lada żywszy powiew, więc i książka, zasadom filozofii poświęcona, nanowo ją podniecić może; tam i praca nad rozwojem szerszych na świat i życie poglądów nie jest obowiązkiem bezowocnym. Co więcej, mając z powołania swego do czynienia z dojrzewającą młodzieżą, wnikałem w tajniki życia umysłowego kilku z rzędu generacyj i z radością widzę, że ostatnia otrząsnęła się już prawie zupełnie z wpływów negacyjnych i czuje w sobie pociąg do pracy dodatniej, poważnej, samodzielnej i na polu filozofii.

Tym to właśnie młodszym miłośnikom nauki krytycznej pracę swą głównie poświęcam i tuszę, że wezmą ją do ręki nie bez korzyści dla siebie i dalszego rozwoju filozofii u nas. A przytem liczę na młodych specyalistów wszystkich gałęzi wiedzy, szczególniej też na licznych przyrodników, garnących się znowu coraz bardziej i u nas do sponiewieranej w ostatnich czasach, lecz w poczuciu swej godności zawsze ku wyżynom dążącej królowej nauk.

Zasiadła ona znowu na sędziowskim krześle i w imię zasad wznowionego krytycyzmu roztrząsa spory pomiędzy różnemi dziedzinami wiedzy, a rzesza nauk specyalnych już nie przeczy jej kompetencyi w tym względzie, lecz domaga się tylko sądu bezstronnego, wnikającego jak można najgłębiej w istotę sprzecznych zapatrywań; sądu sprawiedliwego, umiejętnie uzasadnionego.

I ta to książka chce być przyczynkiem do takiego sądu nad współczesnym stanem wiedzy; chce wprowadzić czytelnika w labirynt krzyżujących się poglądów na przyrodę, człowieka i Boga, ale zarazem i wyprowadzić na stanowisko o szerszych widnokręgach, odsłaniając przed okiem ducha najwyższe cele myśli badawczej, oraz szlaki, po których ludzkość kroczyła, aby się zbliżyć ku tym celom, znaleźć zaspokojenie swej gorącej miłości prawdy.

O ile autorowi samemu udało się wyjść z owego ciemnego podziemia wiedzy współczesnej ku światłu, ku prawdzie; o ile zadosyćuczynił trudnym zadaniom przewodnika młodszej braci na tem polu i czy książka jego spełnia swe zadanie lepiej, aniżeli dość liczne w tym przedmiocie dzieła obcych literatur; to wszystko zechce zapewne ocenić sumiennie ta garstka naszych poważnych myślicieli, którzy wraz z autorem pracują na tej, u nas obecnie tak zapuszczonej niwie; to może wywoła i sąd kompetentny ze strony tych naszych specyalistów, którzy pojmują potrzebę krytycznego rozbioru ostatecznych zasad swych własnych nauk. Spodziewam się, że dane w tej książce dowody szczerej miłości prawdy, wolnej od wszelkich względów ubocznych, obudzą w każdym krytyku przekonanie, że z wdzięcnością przyjmę wszelkie uwagi, mające na celu: ściślejsze określenie naukowych danych, głębsze wyjaśnienie spornych zagadnień, trafniejsze ich rozwiązanie. Ale z drugiej strony, w imię powagi przedmiotu, ma też autor prawo żądać, aby krytyka nie kierowała się osobistą niechęcią i koteryjnemi tendencyami, aby również miała na oku prawdę dla prawdy. Konieczność przypomnienia tej, tak prostej zasady, zaniedbywanej u nas w krytyce „naukowej“ bardziej, niż gdziekolwiek, jest niestety rzeczą smutną, bo dotyczy jednej z głównych przyczyn, które wstrzymują prawidłowy postęp naszej kultury umysłowej. Czyż nie nadszedł czas, aby nareszcie i u nas „nauka“ wyzwoliła się z nizkich, nieszlachetnych namiętności? Nie traćmy nadziei i w tym względzie!

Zresztą książka niniejsza nie ma na oku wyłącznie filozofów i specyalistów. Pragnie ona zarazem zaspokoić potrzeby

umysłowe szerszego grona takich czytelników, którzy zadają sobie pytania: czem jest świat? co jest celem ludzkiego żywota? jakie możemy mieć pojęcie o Istocie wszech rzeczy, o Bogu? Nad rozwiązaniem tych zagadnień pracowała myśl ludzka od wieków, a filozofia jest owocem tej pracy. To też każdy umysł głębszy, zastanawiając się nad sobą i światem, wstępuje w zakres filozofii i w niej szuka odpowiedzi na swe wątpliwości; odpowiedzi, zgodnej zarówno z wymaganiami rozumu, jak i z danemi wiedzy naukowej.

Wstęp do filozofii ma i tym umysłom wyjaśnić zasadniczo owe zagadnienia i wskazać, czego się po filozofii w tym względzie spodziewać mogą.

W celu uprzystępnienia często bardzo zawiłych dociekań filozofii, posiłkowałem się metodą skoncentrowanego wykładu. Wskutek tego dzieło niniejsze zawiera w sobie trzy samoistne całości, organicznie jednak ze sobą zespolone, niby trzy książki w jednej, z których każda traktuje ten sam przedmiot w różnym atoli stopniu koncentracyi, a zatem może być z osobna odczytaną.

I tak, pierwsza część składowa obejmuje paragrafy większem pismem (cycerem) drukowane i podaje w streszczeniu zasadnicze poglądy autora. Stanowią one całość w sobie (około 100 stronic), którą można odczytać z pominięciem innych składowych części książki. Jest to niejako elementarny wykład wstępu do filozofii, zrozumiały dla każdego średnio wykształconego czytelnika. Nawet czytelnik, któryby chciał całą książkę przestudyować, skorzysta z niej więcej, gdy na początku lub w końcu swego studyum odczyta to streszczenie osobno, ponieważ to mu uprzytomni jasno główne zasady, które kierowały przebiegiem przedłożonych badań.

Drugą niejako książkę stanowią wspomniane paragrafy w związku z licznemi artykułami, średnim pismem (garmontem) drukowanemi. Tu już autor rozwija szerzej i uzasadnia krytycznie swe poglądy, zatrzymując się dłużej na tych zagadnieniach, które jego zdaniem zasługują na szczególną uwagę, lub które rozwiązuje w sposób odrębny, sobie właściwy.

Tu należą np. poglądy na cechy znamienne filozofii w stosunku mianowicie do innych nauk, na twórczość wogóle, a w szczególności na sztukę, jako na antycypacyą urzeczywistniających się ideałów życiowych, lub na prawo przyczyny, na metodologiczne i metafizyczne zasady przyrodoznawstwa, na stanowisko społeczne filozofa, na metodę filozofii, na nowe określenie prawa rozwoju umysłu filozoficznego, na jego wykształcenie i t. p. Jest to tedy koncentryczne rozszerzenie treści paragrafów, z wykładem, choć już nie tak elementarnym, trzymanym jednak zawsze jeszcze w granicach, dostępnych dla czytelnika, przywykłego do lektury rzeczy poważniejszej. I tę część odczytać można zupełnie niezależnie od pozostałej, drobnem pismem (petitem) drukowanej.

Dopiero ta ostatnia część, złożona z przypisków do wspomnianych artykułów, ma charakter specyalny i w znacznej części dostępną będzie tylko dla czytelnika o wyższem wykształceniu naukowem. Część ta dopełnia poprzednie licznemi dodatkowemi studyami, historyą i literaturą roztrząsanych zagadnień, uwagami krytycznemi i polemicznemi; słowem, całym aparatem naukowym wiedzy współczesnej, o ile się przyczynia do wyjaśnienia naszych pojęć o filozofii. Autor wprowadza tu czytelnika do swojej pracowni, w tajniki swego rzemiosła i usprawiedliwia przed nim wyniki swych badań charakterystyką i rozbiorem wszystkich tych materjałów naukowych, które uwzględnił przy urobieniu własnego na rzeczy poglądu. A takie studya źródłowe zaznajamiają zarazem młodego badacza, o ile można wyczerpująco, z środkami pomocniczemi do dalszych samodzielnych badań. Przy tem jednak i w tym specyalnym dziale czytelnik ogólnie wykształcony napotka ustępy, zdolne go zająć żywiej z powodu doniosłości badanego przedmiotu, jak np. literatura polska z zakresu wstępu do filozofii (str. 19—38, 2-gie wyd. 19—39, 3-cie wyd. 20—42), klasyfikacya nauk (str. 113—119, 2-gie wyd. 116—124 3-cie 120—129), kwestya celowości (str. 221—231, 2-gie wyd. 227—239, 3-cie wyd. 235—248), krytyka pozytywizmu, wraz z poglądem na filozofią pozytywną w naszej literaturze (str.

281—295, 2-gie wyd. 290—305, 3-cie wyd. 299—313), filozofia nauk specyalnych, oraz literatura polska w tym przedmiocie (str. 321—341, 2-gie wyd. 332—356, 3-cie wyd. 340—360), mechanika i determinizm (str. 370—375, 386—391, 3-cie wyd. 399—404), poglądy znakomitych współczesnych przyrodników na zasady przyrodoznawstwa (str. 410—416, 2-gie wyd. 428—434, 3-cie wyd. 442—449), zadania i kierunki etyki, oraz krytyka utylitaryzmu i pesymizmu (str. 433—449 i 461—467, 2-gie wyd. 451—468 i 479—486, 3-cie wyd. 465—484 i 496—504), ideał filozofa w dziejach filozofii (str. 512—519, 2-gie wyd. 533—540, 3-cie wyd. 552—559), sprawa wykształcenia ogólnego (str. 666—673, 2-gie wyd. 688—696, 3-cie wyd. 710—720), pedagogika studyów uniwersyteckich (str. 682—686, 2-gie wyd. 705—709, 3-cie wyd. 728—733), i t. p.

W ten sposób należałoby się spodziewać, że sama objętość książki nie odstraszy wykształconych czytelników od wzięcia jej do ręki, jeżeli tylko dowiedzą się o jej treści i sami czytają chętnie rzeczy poważne. Za jedno zaś i drugie autor nie odpowiada. Jest to bowiem obowiązkiem prasy, dbającej o postęp umysłowy społeczeństwa, zaznajomić szerszą publiność z treścią tego rodzaju dzieł i zachęcić do wyrobienia swego sądu o rzeczach przy ich pomocy. Niestety, wiemy wszyscy, że nasza prasa tylko wyjątkowo poczuwa się do tego obowiązku społecznego. Łatwiej pisać o polityce, teatrze i powieściach, niż zdać umiejętnie sprawę z pracy naukowej. Ale czyż dla tego społeczeństwo nie ma wiedzić o tem, co się dzieje na polu myśli wszechludzkiej? czy ma pozostać bez poważnego pokarmu duchowego i zależeć w tym względzie zupełnie od łaski i niełaski powierzchownych popularyzatorów, czerpiących swą wiedzę zazwyczaj z trzeciej ręki? To też, mówiąc o krytykach, ośmielam się prosić sumiennych recenzentów, którzyby chcieli zapoznać publiczność z niniejszem dziełem, o przeczytanie przynajmniej rozdziału: „Podział wstępu do filozofii (str. 61—68, 2gie wyd. 63—70, 3cie wyd. 66—73),“ gdyż to da im dokładne pojęcie zarówno o zasadniczej treści tej książki, jak i o obecnym stanie badań nad tą treścią.

*

Dodany w końcu słownik terminów filozoficznych ze wskazaniem miejsc, gdzie są bliżej objaśnione, oraz spis autorów cytowanych, ułatwia praktyczne użycie książki w charakterze podręcznika przy oryentowaniu się w większości zasadniczych kwestyj filozofii i w ich literaturze. Młody badacz z łatwością odnajdzie tu wszystko, co go w studyach nad filozofią żywiej zająć może.

Jeżeli do tego dodam nizką cenę tego obszernego tomu, znacznie niższą od kosztów samego druku, za co (odnośnie do 1-go wydania) należy się wdzięczność Komitetowi, zarządzającemu kasą pomocy dla osób pracujących na polu naukowem imienia Dra Józefa Mianowskiego; natenczas nikt nie zaprzeczy, że zrobiono wszystko, co tylko było możliwem, aby utorować tej książce drogę do szerszej publiczności, a szczególniej młodzieży, kształcącej się w wyższych zakładach naukowych, która, że tak powiem, z urzędu zapoznać się winna z tego rodzaju pracami. Czy to uczyni i czy dzieło moje zdoła wywrzeć głębszy wpływ na kierunek jej badań i jej poglądy na świat? tego nie przesądzam. Nie oddaję się też w tym względzie przesadnym oczekiwaniom. Robię, co do mnie należy, wedle sił swoich i swego rozumienia rzeczy: resztę pozostawiam innym i czasowi!

Prócz Członkom Komitetu Kasy Mianowskiego winienem serdeczne uznanie i innym osobom, które pracę moją wspierały swą łaskawą pomocą.

Należą do nich naprzód liczni specyaliści nasi i obcy, którzy w dyskusyach nad kwestyami, w niniejszem dziele roztrząsanemi, wyjaśnili mi niejedno zawiłe zagadnienie wiedzy współczesnej i wskazali pomoce naukowe do własnych w tym kierunku dociekań. Wymienienie ich imienne jest tu rzeczą niemożliwą, gdyż pomoc ich była zbiorową, składała się z licznych wprawdzie, lecz drobnych wskazówek, które w całości miały dla mnie doniosłość wielką, ale w szczegółach nie dają się ściśle określić. Zresztą w odnośnych częściach tej książki miałem sposobność podnieść zasługi i naszych badaczy specyalistów przy głębszem określeniu zasad i wy-

ników wiedzy współczesnej, a skrzętne uwzględnienie ich prac, drukiem ogłoszonych, niech świadczy o skwapliwości, z jaką od nich zawsze uczyć się pragnę.

Wielkiem ułatwieniem była dla mnie następnie pomoc, jakiej doznałem od panów bibliotekarzy różnych księgozbiorów, swojskich i obcych. Ze szczególną wdzięcznością wspominam w tym względzie profesorów Józefa Przyborowskiego i Zygm. Wolskiego, bibliotekarzów ordynacyj Zamoyskich i Krasińskich w Warszawie, którzy, nie szczędząc często trudów, wspierali moje poszukiwania nad swojską literaturą filozoficzną, oraz pana Jana Naakego, warszawianina, bibliotekarza w Muzeum Brytańskiem w Londynie, który z szczerą życzliwością ułatwia oddawna rodakom korzystanie z tego olbrzymiego księgozbioru, a mnie pomocnym był szczególniej w studyach nad najnowszą literaturą filozoficzną, mianowicie angielską.

Za staranne sporządzenie spisu autorów obowiązany jestem kandydatowi nauk filologicznych, panu Zygmuntowi Chmieleńskiemu.

Największa atoli wdzięczność należy się odemnie profesorowi Romanowi Plenkiewiczowi, który z niestrudzoną wytrwałością podjął się łaskawie czytania niniejszego dzieła w arkuszach korekcyjnych. Była to przysługa prawdziwie przyjacielska, na której w wielu miejscach zyskała poprawność wysłowiena. Bo chociaż sam, tak w tej, jak i we wszystkich innych swych pracach dbam starannie o czystość języka, to jednak usterki w nim zdarzyć się mogą łatwo, zwłaszcza, gdy autor w swych badaniach zmuszony był posiłkować się głównie literaturą obcą. Za usunięcie tego rodzaju usterek czuję się w obowiązku powtórzyć publicznie prof. Plenkiewiczowi najserdeczniejsze dzięki.

Warszawa, w Grudniu 1895.

Henryk Struve.

SPIS RZECZY.

III. FILOZOFIA I NAUKA.

IV. FILOZOFIA I ŻYCIE.

ROZDZIAŁ TRZECI.

Metoda filozofii.

I. O METODZIE FILOZOFII WOGÓLE.

II. ANALIZA, JAKO CZYNNIK METODOLOGICZNY FILOZOFII.

III. SYNTEZA, JAKO CZYNNIK METODOLOGICZNY FILOZOFII.

ROZDZIAŁ CZWARTY.

Rozbiór umysłu filozoficznego.

I. UZDOLNIENIE UMYSŁU FILOZOFICZNEGO.

II. ROZWÓJ HISTORYCZNY UMYSŁU FILOZOFICZNEGO.

III. WYKSZTAŁCENIE UMYSŁU FILOZOFICZNEGO.

DODATEK.

Uwagi
i
wiadomości przygotowawcze.

I. Przedmiot wstępu do filozofii.

§ 1.

Określenie nauki wstępnej do filozofii.

Każda nauka rozpoczynać musi badanie swoje od dokładnego określenia swego przedmiotu, swych zadań, swej metody i innych kwestyj wstępnych, których wyjaśnienie stanowi konieczny warunek samego badania naukowego. Toż samo dotyczy i *filozofii*. Nie można rozpoczynać szczegółowych badań filozoficznych, nie wiedząc: czem jest filozofia wogóle? jakie są jej zadania i cele? do czego dąży? jakiemi środkami urzeczywistniać winna swe dążności? i t. p.

W naukach specyalnych, przeciwstawianych zwykle filozofii, wszystkie te zagadnienia wstępne nie stanowią przedmiotu osobnych dociekań, a tem mniej sporu, lecz sprowadzają się zazwyczaj do pewnych, powszechnie uznanych pewników i przypuszczeń, określeń i zasad, powtarzanych tylko dla wiadomości na czele systematycznego wykładu danej nauki. W filozofii, przeciwnie, nie można zgóry powoływać się na takie powszechnie uznane, niewątpliwe pewniki i przypuszczenia, określenia i zasady, jako na stałe fundamenta dalszych badań, lecz należy przedewszystkiem rozpatrzeć i wszechstronnie wyjaśnić te zagadnienia wstępne, zasadnicze, gdyż od poglądu na nie

zależą różny kierunek i charakter, różny nastrój i duch wszelkich dalszych badań na polu filozofii.

Taki odrębny stosunek filozofii do owych wstępnych zasadniczych pojęć o ich przedmiocie, zadaniach, metodzie i t. p. wynika z natury tego objawu życia umysłowego. Filozofia nie mogłaby stanąć na wysokości swego dotychczasowego naukowego rozwoju, wyrzekłaby się swej własnej istoty, ulegała by przypadkowym prądom czasu, różnym wpływom postronnym: jednem słowem, błądziła by po przestworzu myśli, niby statek bez kompasu i steru, na rozległem morzu burzą miotany,—gdyby swych badań nie opierała na wstępnym rozbiorze i wyjaśnieniu owych kwestyj zasadniczych; gdyby pojęcia o własnej swojej istocie chciała czerpać z mętnego źródła wierzeń, przekonań, poglądów, panujących w tym lub owym czasie, wśród tej lub owej z dotychczasowych sekt filozoficznych.

Ponowne zbadanie zasadniczych pojęć o filozofii przez każdego samodzielnego myśliciela było dotąd rysem znamiennym rozwoju i postępu filozofii, nadawało jej badaniom charakter *krytyczny*, różny zasadniczo od przeważnie *dogmatycznej* tradycyi innych nauk co do ich ogólnych zasad i dążności. Dla tego też filozofia poświęca osobną naukę badaniom nad własną swoją istotą i widzi w tej nauce konieczny fundament swego istnienia, całej dalszej swej budowy naukowej. Tą nauką jest *rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii*, zwany zazwyczaj *wstępem do filozofii*.

1. Wstęp do filozofii w porównaniu ze wstępnemi zasadami innych nauk.

Określenia i zasady ogólne, oraz różne uwagi przygotowawcze, napotykane we wstępie do wykładu każdej nauki, a nawet i do większości naukowych monografij, nie są bynajmniej upiększeniem retorycznem, lub zabytkiem scholastycznych nawyknień, nad któremi możnaby z lekceważeniem czemprędzej przejść do porządku dziennego. Przeciwnie, owe pojęcia i wiadomości wstępne stanowią konieczny punkt wyjścia dla każdej nauki i zaznaczają przewodnie zasady, któ-

remi nauka się rządzi w dalszych swych badaniach i od których ścisłego uwzględnienia zależy postęp i prawidłowy rozwój tych badań. Ztąd też pochodzi, że pogląd na przedmiot i metody danej nauki, na jej stan obecny, na jej stosunek do nauk pomocniczych, na niewątpliwe wyniki dotychczasowych poszukiwań, na warunki postępu w przyszłości i na wiele innych kwestyj ogólnych tego rodzaju, wywiera w praktyce bezpośredni wpływ, często mimowolny i bezwiedny, na najsubtelniejsze badania uczonego, na całą jego pracę około rozwiązania szczegółowych zadań nauki.

Zastanawiając się jednak nad źródłem owych poglądów zasadniczych w różnych naukach, narzuca się nam w sposób oczywisty fakt, że nauki specyalne opierają się w tym względzie prawie wyłącznie na bezpośredniej naukowej tradycyi, bez osobnego rozbioru jej treści i bez krytycznej oceny jej wewnętrznego znaczenia. Dotychczasowe doświadczenie doprowadziło większość specyalistów w zakresie danej nauki do pewnych ogólnych poglądów na jej przedmiot, zadania, metody i t. p., a że dzięki tym poglądom ogólnym nauka postępowała i dochodziła do wyników zadawalających, — więc młodsza generacya uczonych przejmuje zazwyczaj bezpośrednio te poglądy ogólne od starszej i widzi swoje zadanie nie w rozbiorze owych zasad podstawowych nauki, lecz przedewszystkiem, a często i wyłącznie, w dalszem prowadzeniu badań specyalnych, t. j. w uzupełnieniu samej wiedzy odnośnie do badanego przedmiotu. Taki zaś stan rzeczy ma za skutek, że odnośnie do zagadnień ogólnych danej nauki specyaliści zazwyczaj w zupełności ze sobą się zgadzają, a rozchodzą się pomiędzy sobą przeważnie tylko co do treści i wyników swych badań szczegółowych. Co do przedmiotu, zadań, metody, głównych wyników takich np. nauk jak astronomia, fizyka, chemia, mineralogia, botanika, zoologia, historya, filologia, prawoznawstwo, teologia i t. p. panuje po większej części zgoda pomiędzy specyalistami, a spory zaczynają się dopiero, gdy chodzi o pogląd na tę lub ową kwestyą szczegółową.

Zupełnie odmiennie przedstawiają się nam te stosunki w zakresie *filozofii*. Tu tradycya naukowa nie stanowi ani wyłącznej, ani nawet głównej powagi przy urabianiu ogólnych pojęć i zasad. Podobnież nie wystarcza powoływanie się na panujące lub powszechnie przyjęte poglądy. Przeciwnie, każdy samodzielny myśliciel zapatruje się na filozofią ze swego odrębnego stanowiska i chociaż każdy z nich ma na oku prawdę powszechną, przez wszystkich uznaną i wszystkim dowieść się dającą, to jednak, nie przyjmując tradycyjnie gotowych pojęć o filozofii, lecz poddając te pojęcia samodzielnemu krytycznemu rozbiorowi, dochodzi często do wyników, odstępujących od panujących w danej chwili poglądów i przerywających wskutek tego wewnętrzną

*

ciągłość rozwoju naukowego filozofii. Z tego wynika, że filozofowie rozchodzą się w swych zdaniach nie tylko odnośnie do zagadnień specyalnych, lecz przedewszystkiem i głównie odnośnie do kwestyj *zasadniczych*, dotyczących ogólnego poglądu na przedmiot i żadania filozofii, na jej stosunek do innych nauk, do twórczości umysłu, do życia, religii, metody i t. p. To, co u specyalistów nie daje zazwyczaj powodu do poważnych sporów, t. j. ogólne zasady danej nauki, to w zakresie filozofii jest przedmiotem najsprzeczniejszych zdań i poglądów. A że myśl naukowa dąży wszędzie i zawsze do możliwego usunięcia sprzeczności, a tego dokonać nie może inaczej, jak tylko na podstawie wszechstronnego badania kwestyj spornych, więc ujawnia się konieczność osobnego naukowego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii, jako zasad ogólnych, kierujących rozwojem i dążnościami tego odrębnego objawu życia umysłowego.

Taki rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii wytworzył właśnie osobną naukę filozoficzną, *wstęp do filozofii*, której wykładem obecnie się zajmujemy.

Zarzut, czyniony filozofii co do braku stałych, ogólnie uznanych zasad. Zaznaczony powyżej stan rzeczy co do sporu pomiędzy filozofami w przedmiocie zasadniczych pojęć o filozofii znajdzie swoje potwierdzenie faktyczne w dalszym przebiegu naszych poszukiwań. Zarzucano z tego powodu filozofii bardzo często zupełny brak stałych, ogólnie uznanych zasad, a wskutek tego i brak koniecznych warunków postępu naukowego. Filozofowie, mówiono, przyswoili sobie zdanie: „co głowa, to rozum," i doprowadzają takowe w praktyce do ostateczności. Każdy z nich trzyma się wyłącznie swego indywidualnego poglądu na rzeczy, nie oglądając się na innych, a wskutek tego wytwarza się w zdaniach samych filozofów o filozofii owa chwiejność, nieokreśloność i sprzeczność, która tak niekorzystnie wyróżnia filozofią od reszty nauk i pozbawia ją wszelkiej ciągłości w badaniach naukowych. Każdy filozof prowadzi swe badania na własną rękę i dochodzi wskutek tego do wyników jemu tylko właściwych i przez niego tylko uznanych; gdy tymczasem nauki specyalne, opierając się na pewnych ogólnych, powszechnie przyjętych zasadach, wyzwalają się z pod wpływu indywidualnego nastroju pojedynczego uczonego i dochodzą wskutek tego do wyników bardziej zadawalających i zgodnych pomiędzy sobą.

Za przykład klasyczny tych narzekań na sprzeczność filozofów pomiędzy sobą mogą służyć *Badania akademiczne* Cycerona, a mianowicie doszła do nas druga księga ich pierwotnego opracowania, nosząca imię *Lukulla*. Z tej sprzeczności wyprowadza Cyceron wniosek, że mędrzec prawdziwy o niczem nie powinien wypowiadać stanowczych twierdzeń, lecz zadawalać się w najlepszym razie prawdopodobieństwem. Zob. szczególniej Rozdz. 37 i nast. do końca. Przekład polski L. Rykaczewskiego, *Pisma filozoficzne Cycerona.* Część I. 1874, str. 13 i nast.

W nowszych czasach najpopularniejszym pisarzem, napadającym surowo na niezgodność zdań między filozofami, był J. J. Rousseau, który spożytkował ją jako argument, w celu usprawiedliwienia zaprzeczającej odpowiedzi na znakomitą kwestyą Akademii dyżońskiej o wpływie nauk na uszlachetnienie obyczajów. Zob. jego *Discours sur les sciences et les arts*, 1750. Podług zdania niektórych historyków literatury wzorem

Russa pod tym względem była książka, którą Lilio-Giraldi († 1552) wydał p. t. *Progymnasmata adversus litteras et litteratos.*

Wśród prac ostatniej doby, dotykających tego zagadnienia, na szczególną uwagę zasługuje: Fr. Brentano, *Ueber die Gründe der Entmuthigung auf philosophischem Gebiete*, 1874. Zupełne powątpiewania w filozofii wyraża w sposób paradoksalny R. Wahle w pracach: *Das Ganze der Philosophie u. ihr Ende*, 1894, oraz: *Geschichtlicher Ueberblick über die Entwickelung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase*, 1895.

W naszej literaturze liczny zbiór owych narzekań na filozofią i naukę w ogóle, oraz obronę ich przeciwko tym zarzutom, zawiera w sobie: *Rozprawa nad przyczynami uwłaczających naukom mniemań, odradzających się w różnych wiekach świata*, J. Sołtykowicza, 1828. Pomimo bogatego historycznego i literackiego materyału, rzecz jednak nie jest traktowana ze stanowiska krytycznego.

Rozbiór krytyczny powyższego zarzutu co do sprzeczności zdań w zakresie filozofii zobacz w mej mowie uniwersyteckiej: *Cechy charakterystyczne filozofii i jej znaczenie w porównaniu z innemi naukami*, 1875 (przekład St. Tomaszewskiego). Str. 11 i nast.: „W rzeczy samej, należy przyznać, że przedmiot filozofii nie da się zrazu dokładnie określić; sami filozofowie nie zgadzają się między sobą względem takich pytań jak: co to jest filozofia? do czego dąży? co stanowi jej główne, rzeczywiste zadanie, odróżniające ją od innych nauk? jakie specyalne filozoficzne zadania wypływają z jej istoty? i tak dalej. Podobnież nie została jeszcze ostatecznie roztrzygniętą kwestya metody filozoficznej: czy filozofia ma rozwijać swe poglądy li tylko na mocy oderwanych założeń rozumu i jak pająk snuć ze siebie swą pajęczynę, — czy też, wedle metody indukcyjnej, na podobieństwo pszczoły, szukać materyału dla swych poglądów zewnątrz siebie? Taż sama nieokreśloność i taż sama niezgoda przebija się również we wszystkich specyalnych naukach filozofii. Filozofowie do dziś dnia jeszcze się nie zgodzili co do głównego przedmiotu logiki, metafizyki, psychologii, estetyki, etyki; ile jest systematów filozoficznych, tyleż i różnych określeń tych nauk. O niezgodzie poglądów na filozofią i nauki filozoficzne, zachodzącej pośród dyletantów filozoficznych i specyalistów innych nauk, już niema co i mówić. — Tak jest w istocie, a nikt ze znających filozofię nie zaprzeczy temu, cośmy wyżej powiedzieli. Lecz kwestya polega na tem: czy to wszystko daje komukolwiek prawo do stawiania filozofii poniżej nauk specyalnych, w których nie spotykamy podobnej nieokreśloności, podobnej niezgody w kwestyach zasadniczych? — Jeżeli dowiedziemy, że nieokreśloność przedmiotu filozofii, niemożność zamknięcia go w granicach jakiejkolwiek specyalności, wypływa z samej istoty filozofii, a niezgoda filozofów, odnośnie do jej zasadniczych zadań, nie wyklucza jedności w ogólnym charakterze wszystkich dążności filozoficznych: natenczas, zdaje się, nie będzie rzeczą dziwną, że dojdziemy i do zupełnie innych wniosków.... Filozofia jako dążność do *samodzielnego* myślenia, nie może się opierać na żadnych uprzedzeniach, na żadnych przesłankach i poglądach, którebyby były zaczerpnięte wprost z gotowego materyału historyi bez żadnej krytyki. Samodzielność nadaje każdemu umysłowi filozofującemu prawo zwracania swej uwagi, przy wytwarzaniu poglądu na świat, przedewszystkiem na *te* przedmioty i kwestye, które szczególniej pobudzają go do myślenia i badania właśnie *tych* stron ogólnego istnienia, które, wedle jego przekonania, służą za niezbędną podstawę do rozwiązania głównych zagadnień filozofii. A ponieważ interes, pobudzający do myślenia filozoficznego, jest bardzo rozmaitym ze względu na różność osobników i czasów, i zatrzymuje uwagę myśliciela na różnych przedmiotach; to rzecz naturalna, że z tej rozmaitości interesów filozoficznych powstają zarówno różne określenia przedmiotu filozofii, jako też i różne kierunki badania i poznawania tego przedmiotu.. Filozofia nie byłaby płodem *samodzielnego* myślenia, gdyby nie zawierała w sobie możności tak różnych sposobów określania swego przedmiotu, gdyby ograniczała zgóry badania umysłu filozoficznego

jakiembądź tradycyjnem lub empirycznem pojęciem swego przedmiotu. Określenia filozofii, poglądów na nią, nie przyjmują filozofowie jako gotowego, z zewnątrz otrzymanego materyału, do któregoby się stosowali bez żadnej uprzedniej krytyki, jak to ma miejsce we wszystkich innych naukach; przeciwnie, istota filozofii wymaga, aby samo oznaczenie jej przedmiotu było wynikiem uprzedniego rozbioru i krytyki, wynikiem *samodzielnego* myślenia i filozofowania."

Zob. pod tym względem także: S. Pawlicki, *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*, 1878, str. 2 i nast. Z. Gabryelski, *Czem filozofia jest a czem będzie*, 1894, str. 38 i nast. W. Lutosławski, *Z dziedziny myśli*, 1900, str. 6 i nast. Wł. M. Kozłowski, *Szkice filozoficzne*, 1900, str. 17 i nast.

2. Wstęp do filozofii jako samodzielna nauka filozoficzna.

Rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii uznaliśmy wyżej (§ 1) za przedmiot osobnej nauki filozoficznej. Tymczasem możnaby zapytać: czy zagadnienia, stanowiące treść *wstępu do filozofii*, zawierają w sobie w samej rzeczy przedmiot, wystarczający do wytworzenia osobnej nauki; przedmiot, z jednej strony dość samodzielny, a z drugiej dość rozległy, aby jego badanie zasługiwało na miano *osobnej nauki* filozoficznej?

Wielu myślicieli nie podziela tego zdania. Wielu sądzi, że należy przystąpić do filozofii bezpośrednio bez żadnych wstępnych poszukiwań: same badania filozoficzne wykażą, czem jest filozofia. Tak np. Hegel dowodził, że filozofii nie można określać przed faktycznem rozwinięciem jej treści. Filozofia jest, według niego, „swobodnym aktem myśli (freier Akt des Denkens)" i wytwarza (erzeugt) swój przedmiot, więc dopiero w końcu swego pochodu może wyjaśnić swoją treść (*Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817. Werke, T. VI, 1840, str. 25 i nast.) W tym duchu i J. Gołuchowski w *Lekcyi wstępnej do wykładu filozofii* z r. 1822 (Bibl. Warsz. 1842, T. II, 227) mówi: „Jest filozofia jak ów wąż, którym wyobrażają wieczność: jej początek z końcem się styka i aby początek był jasny, trzeba już być na końcu... Filozofia na definicyach kończy się, nie zaś od nich się zaczyna." Podobnie J. Kremer w *Wykładzie systematycznym filozofii*, 1849 (Dzieła, T. I. 1877, str. 2 i nast.): „Dopiero w samym rozwoju treści filozofia zdoła usprawiedliwić osnowę swoją; dopiero w samem swojem postępowaniu zdoła wytłómaczyć się z postępowania tego, wszelkie tedy dokładniejsze wyjaśnienia i dowody przed rozpoczęciem samej osnowy, byłyby przedwczesne, byłyby rzeczą dobrej wiary, ale nie umiejętności rzetelnej." I w najnowszych czasach myśl tę wygłosił W. Dzieduszycki, który swe *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*, 1892, rozpoczyna temi słowy: „Trudno określić, czem jest filozofia i określać tego nie potrzeba. Lepiej wejść w rzecz

samą odrazu i wniknąć w jej wnętrze, a każdy pozna wtedy, że filozofią nie jest to, co bywa jej mianem często przezywane.“ Wskutek tego napotykamy całe *systemata filozofii*, oraz *encyklopedye nauk filozoficznych*, w których *wstęp do filozofii* nie jest traktowany jako osobna nauka, lecz sprowadza się w najlepszym razie do szeregu uwag przygotowawczych, zaznaczających w krótkości stanowisko autora i jego poglądy na filozofią wogóle, bez wszechstronnego i krytycznego uzasadnienia tych poglądów. Należą tu szczególniej odnośne prace Hegla, Fischera, Lotzego, Dühringa, Grassmanna, Kremera i innych.

Takie lekkie traktowanie zasadniczych pojęć o filozofii sprzeciwia się jednak istocie samej filozofii i pociąga za sobą jak najgorsze następstwa dla dalszych badań filozoficznych.

I tak: 1) Filozofia chce być przedewszystkiem nauką *krytyczną*, lecz nie jest nią, gdy swych pojęć o własnej swojej istocie nie opiera na możliwie gruntownym i krytycznym rozbiorze odnośnych naukowych danych.

2) Bez takiego rozbioru filozof nie zdaje sobie należytej sprawy: zkąd pochodzą jego poglądy na filozofią, jaka jest ich wartość istotna, lecz podlega rozlicznym przypadkowym i postronnym wpływom tradycyi, wychowania, sekciarstwa i t. p., naruszającym samodzielność i niezależność jego sądu o rzeczach.

Nareszcie, 3) nie można spuścić z oka i tego, że brak naukowej ścisłości i krytyczności co do zasadniczych pojęć o filozofii zaszczepia w umysł zbyt często skrzywione lub błędne dążności, uniemożliwiające dokładne postawienie, a tem bardziej prawidłowe rozwiązanie szczegółowych zagadnień filozoficznych.

Dla uniknięcia wszystkich tych zboczeń należy tedy z możliwą gruntownością wyjaśnić pojęcia o filozofii i uzasadnić je wszechstronnie i krytycznie.

Żądaniu powyższemu zadosyć uczynić można tylko, traktując *wstęp do filozofii* jako osobną naukę filozoficzną. Zasadnicze pojęcia o filozofii stanowią zupełnie samodzielny, zamknięty w sobie przedmiot badania, przedmiot, w każdym razie nie mniej samodzielny i zamknięty w sobie, jak przedmiot wielu innych nauk filozoficznych, np. teoryi poznania, lub teoryi piękna czyli estetyki, lub teoryi moralności czyli etyki i t. p. Nadto filozofia w ogólnym rozwoju życia umysłowego jest objawem odrębnym, wyróżniającym się całym szeregiem cech charakterystycznych od innych współrzędnych objawów, od nauk specyalnych, od poezyi i sztuki, od religii i t. p. i dla tego na równi z niemi może i powinna się stać przedmiotem osobnego naukowego badania, osobnej nauki, mającej na oku rozbiór kwestyj: czem jest filozofia w swej istocie? jakie są jej zadania i cele? do czego dąży?

jaką drogą swe dążności osiągnąć winna? i t. p. A że, nareszcie, filozofia znajduje się w ścisłym związku z pozostałemi objawami życia umysłowego, wskutek czego rozbiór jej istoty pociąga za sobą wszechstronne wyjaśnienie jej stosunku do tych objawów, jej zależności od nich i wpływu na nie i t. p., przeto i tutaj przedstawia się nam rozległy przedmiot badania, nadający się w połączeniu z powyższemi zagadnieniami do wytworzenia osobnej naukowej całości o treści równie samodzielnej i charakterystycznej, jak bogatej i doniosłej. I pod tym względem niema tedy najmniejszego powodu rozbiorowi krytycznemu zasadniczych pojęć o filozofii odmawiać charakteru samodzielnej nauki filozoficznej. To też na podstawie badań takich myślicieli nowszych czasów, jak: Bacon, Descartes, Böhme, Spinoza, Malebranche, Newton, Locke, Leibnitz, Berkeley, Wolff, Hume, Condillac, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi, Hegel, Herbart, Gołuchowski, Ampère, Trentowski, Comte i inni, rozwinęła się zaznaczona wyżej (§ 1) osobna nauka *wstępu do filozofii* i znalazła opracowanie systematyczne w całym szeregu dzieł, począwszy od Al. Baumgartena *Filozofii ogólnej* aż do współczesnych prac Frohschammera, H. Spencera, Tiberghiena, Strümpla, Wundta, Ollé-Laprune'a, Barthelemy St. Hilaire'a, Ladda, Volkelta, Paulsena, Külpe'go, Eislera i wielu innych.

---

1. Literatura wstępu do filozofii. Wobec zamętu pojęć, panującego w nowszych czasach na polu filozofii po upadku z jednej strony bezwzględnego idealizmu Hegla, a z drugiej materyalizmu; wobec znakomitych postępów nauk specyalnych, w szczególności przyrodniczych, usuwających w świadomości narodów cywilizowanych badania filozoficzne na plan dalszy, — ponowny rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii okazał się rzeczą konieczną, i wskutek tego zjawił się w ostatnich czasach szereg poważnych prac, mających za przedmiot *wstęp do filozofii*, jako samodzielną naukę filozoficzną. Dla wyjaśnienia historycznego rozwoju tej nauki i w celu zapoznania czytelnika z bogactwem różnorodnych poglądów myślicieli na wstępne kwestye filozofii, zaznaczamy tutaj szczegółowo te poszukiwania filozoficzne, które dały początek współczesnym opracowaniom krytycznego wstępu do filozofii.

W tym przeglądzie literatury cytuję tylko te wydania dzieł, z któremi sam się zapoznałem. W wielu wypadkach istnieją wydania bądź inne, bądź nowsze, których odszukać należy w odpowiednich bibliografiach lub w *Historyi filozofii* Ueberwega, Część 3-cia: *Nowe czasy*, wyd. 8-e, T. I, 1896, T II, 1897.

Bacon, *Novum organum scientiarum*, 1620. *De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623. Works ed. G. Spedding, 1857. Dzieła te zawierają w sobie krytyczny pogląd na ówczesny stan nauki w ogóle, a filozofii w szczególności i starają się wykazać, że filozofia i nauka nie polegają na rozwoju oderwanych *pojęć*, lecz na rozbiorze realnych własności rzeczy i to przy pomocy metody obserwacyi i doświadczenia. Metodę Bakona *wyłożył* po polsku Michał Wiszniewski w pracy: *Bakona metoda tłomaczenia natury*. 1834. Nowe wyd. 1876.

Descartes, *Discours de la méthode*, 1637. *Rozprawa o metodzie*, przekład polski W. Dobrzyckiego, 1878. *Meditationes de prima philosophia*, 1641. *Rozmyślania nad*

zasadami filozofii, przekład polski I. K. Dworzaczka, 1885. *Principia philosophiae*, 1644. Cz. I. *De principiis cognitionis humanae.* Oeuvres philosophique ed. L. Aimé-Martin, 1838. Kartezyusz zagłębia się w ostateczne podstawy filozofii i pojmuje ją jako wynik rozwoju życiowego człowieka i z tego stanowiska przedstawia genezę własnych poglądów filozoficznych, począwszy od bezwzględnego wątpienia, przytem rozbiera zasady ogólne prawidłowej pracy na polu filozofii, doprowadzającej do jasnych i pewnych pojęć o rzeczach.

Böhme, *Von dem dreifachen Leben des Menschen. Vierzig Fragen von der Seele.* Prace, napisane 1620 i 1623 r., a ogłoszone drukiem 1660. Schriften ed. K. W. Schiebler, 1861. Przekład francuzki L. Cl. St. Martin'a 1800 r. Jedynie uczucie oświecone światłem boskiem i *odrodzenie* ducha dają, według Böhmego, rękojmię prawdy. Na tej podstawie rozwija on w duchu mistycznym swój pogląd na świat. Wielce ciekawą i pouczającą jest rozprawa francuzka naszego wieszcza Mickiewicza o tym mistyku, ogłoszona poraz pierwszy w r. 1898 ze wstępem Wł. Mickiewicza i z przekładem P. Chmielowskiego, nakładem *Przeglądu filozoficznego* p. t. *Rozprawa Mickiewicza o Jakóbie Böhmem.* O Böhmem powiedział Mickiewicz między innemi: „Z mistyków nowoczesnych największy jest Böhme, wielkim, czystym ogniem płonąca dusza i malująca swoje widzenia ognistemi słowami. Jest to prorok także Boży i taki jasnowidz dla ludów chrześcijaństwa dzisiejszego, jakim był Izajasz dla Hebreów."

Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677. Edit. Bruder, 1843. Przekład polski A. Paskala, 1888. Filozofią łączy Spinoza zasadniczo jak najściślej z moralno-religijnym rozwojem człowieka i dla tego wykład swego filozoficznego na świat poglądu nazywa *etyką*. Zob. Al. Raciborski, *Etyka Spinozy krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materyalizmem zestawiona*, 1882, oraz mój rozbiór tej pracy w *Bibliotece Warsz.* 1882, Kwiecień i Sierpień.

Malenbranche, *De la recherche de la vérité ou l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, 1674. Ostatnie wyd. przy udziale autora, 1712. *Oeuvres*, ed. J. Simon, 1842. Jest to rodzaj teoryi poznania, opartej na rozbiorze zmysłów, wyobraźni (imagination), umysłu czystego (l'esprit pur), skłonności i namiętności (inclination, passion), w celu wykazania, że tylko łączność duchowa z Bogiem, źródłem prawdy, może doprowadzić do prawdziwej filozofii. Streszczenie poglądów Malebranche'a w tym względzie zawierają w sobie jego: *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*, 1688.

Newton, *Naturalis philosophiae principia mathematica*, 1687. Nowe wydanie 1872. Są to przeważnie zasady filozoficznego pojmowania przyrody, ale trzecia księga tego dzieła zawiera zarazem wykład ogólnych *prawideł filozofowania* (regulae philosophandi), zasługujących dotąd na bliższą uwagę.

Locke, *An essay concerning human understanding*, 1690. Works ed. St. John, 1854. Celem tego traktatu o umyśle ludzkim jest, według autora (ks. 1, roz. 1, § 2), określić „początek, pewność i granice wiedzy ludzkiej, jako też zasady i stopnie wiary, mniemania i zgody." Rozpada się on na cztery księgi, z których I-sza traktuje o ideach wrodzonych, II-ga o ideach wogóle, III-cia o wyrazach i mowie, IV-ta o wiedzy i mniemaniu. Rozbiór idej umysłu i sprowadzenie ich do pierwotnych czynników psychicznych sensacyi i refleksyi Locke poczytuje za konieczny warunek prawdziwej filozofii. Wyjątki z tego dzieła Lokka ułożył umiejętnie i przełożył na język polski A. Cyankiewicz: *Logika czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte*, 1781.

Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain.* Rzecz napisana już w r. 1704, lecz wydana drukiem dopiero w półwieku po śmierci Leibnitza 1765. Oeuvres philosophiques, ed. P. Janet, T. I. 1866. Dzieło to jest krytyką powyższego dzieła Lokka, które Leibnitz jednak w przedmowie nazywa „une des plus beaux et des plus estimés

ouvrages de ce temps." Ma ono formę dialogu pomiędzy Filaletem i Teofilem, z których pierwszy wypowiada poglądy Lokka, a drugi Leibnitza. Podział odpowiada w zupełności podziałowi dzieła Lokka. Sprowadzenie pracy umysłowej, objawów myśli ludzkiej do pewnych prawd zasadniczych, z charakterem powszechnej konieczności (nécessité universelle), — oto dążność wszelkiej prawdziwej filozofii, według Leibnitza.

Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge*, 1710. Ed. with prolegomena, annotations etc. Ch. P. Krauth, 1886. *Rzecz o zasadach poznania*, przekład polski F. Jezierskiego, 1890. Traktat ten, podobnie jak i poprzednie, zajmuje pierwszorzędne stanowisko w dziejach teoryi poznania, ale poświęcony jest zarazem kwestyom dotyczącym zasadniczych podstaw wszelkiej wogóle filozofii, jako rozróżnienia prawdy od mniemań uludnych.

Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, 1728. Wyd. 3-ie 1740. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere.* Autor charakteryzuje tutaj wiedzę *historyczną*, *filozoficzną i matematyczną*, dowodząc, że pierwsza ma charakter *empiryczny* (cognitio eorum quae sunt atque fiunt), ostatnia ma na celu *ilościowe* poznanie rzeczy (cognitio quantitatis rerum), podczas gdy wiedzy filozoficznej, Wolff, za przykładem Leibnitza, przypisuje charakter *racyonalny*, polegający na objaśnieniu materyału empirycznego z punktu widzenia jego przyczyn (cognitio rationis eorum quae sunt atque fiunt).

Tutaj wymienić należy i pracę ucznia Wolffa J. Ch. Gottscheda, p. t. *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, 1-sze wyd. 1733, przełożoną na nasz język pod protekcyą i z przedmową Wawrzyńca Mitzler de Kolof pod napisem: *Pierwsze prawdy całej filozofii, w której wszystkie filozofskie nauki przyzwoitym porządkiem wyłożone i na dwie części podzielone są, kwoli tym, którzy publicznie w akademiach lekcye biorą*, 1760. W przekładzie tym wydano jednak tylko część, obejmującą logikę. Poprzedza ją *wstęp*, zawierający *przygotowanie do filozofii w powszechności*, gdzie jest mowa o jej pojęciu, zadaniu, znaczeniu i podziale. Co do tego przekładu zob. mój *Wykład systematyczny logiki*. T. I. 1870, str. 176 i nast.

Hume, *Enquiry concerning human understanding*, 1746. Ed. with notes by T. H. Green, 1878. Traktat ten rozwija dalej zasady Lokka i dochodzi do wniosku, że przedmiotem poznania, więc i filozofii, są tylko *stosunki pomiędzy ideami i fakta.*

Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. 2 tomy, 1748. *Traité des sensations*, 1754. Oeuvres, 1822. *Traktat o wrażeniach zmysłowych*, przekład polski A. Langego, 1887. Rozwijając konsekwentnie zasady sensualizmu, Kondyllak przyczynił się do krytycznej oceny znaczenia wrażeń zmysłowych dla filozoficznego poznania rzeczy.

Th. Reid, *Inquiry into the human mind*, 1763. Works ed. by D. Stewart, 1843. Autor jest głównym przedstawicielem filozofii szkockiej, obrońcą zasady *zdrowego rozsądku* czyli *zmysłu powszechnego* (common sense), obejmującego wszystkie prawdy zasadnicze jak teoretycznej tak i praktycznej filozofii. Znaczenie tej szkoły polega na tem, że zwróciła szczególną uwagę na podmiotowe, psychologiczne podstawy filozofii, na dane wewnętrznego przeświadczenia.

Al. Baumgarten, *Philosophia generalis*, ed. Förster, 1770. Jest to pierwsze dzieło roztrząsające, według wskazówek Ch. Wolffa, zasadnicze pojęcia o filozofii w sposób systematyczny, w osobnej naukowej całości, nazwanej *filozofią ogólną*, a odpowiadającej podanemu powyżej określeniu *wstępu do filozofii* (§ 1). Treść tego dzieła stanowią następujące przedmioty: notio, certitudo, objectum philosophiae, nexus, utilitas philosophiae, libertas philosophandi etc.

Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. Wyd. 2-gie uzupełnione przez autora, 1785. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783, przekład polski R. Piątkowskiego, 1901. Treść tego dzieła wcie-

lił Kant po części do drugiego wydania *krytyki czystego rozumu*. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787. *Kritik der Urtheilskraft*, 1790. *Werke ed. Hartenstein*, 1867 i nast. Temi pracami Kant położył fundament *krytycyzmu* filozoficznego, który stał się punktem wyjścia dla całego dalszego rozwoju filozofii i wywarł wpływ stanowczy na współczesne pojęcia o samej filozofii i jej stosunku do reszty objawów życia umysłowego.

J. G. Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794. Werke ed. J. H. Fichte, 1845. Filozofia rozpatrywaną tu jest jako nauka, określająca treść (Gehalt) i formę wszystkich innych nauk, czyli jako *nauka nauk*. Powinna ona stanowić jednolity *system* wiedzy, wyprowadzony z jednej najwyższej *zasady* (Grundsatz), którą może być, według Fichtego, tylko sam *podmiot* myślący, t. j. *świadomość*, nasze *ja*.

Schelling, *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1795. *System des transscendentalen Idealismus*, 1800. Werke, 1856 i nast. Podmiotowy, subjektywny idealizm Fichtego stara się Schelling uzupełnić rozbiorem przyrody, czyni to jednak również z punktu widzenia idealistycznych przeslanek. Filozofia jest według niego objawem „intelektualnej, czysto duchowej i twórczej wyobraźni (intellectuelle, rein geistige und productive Anschauung).“

Fr. H. Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, 1802. *Von den göttlichen Dingen*, 1811. Werke ed. Fr. Köppen, 1812—1825. Prace powyższe zawierają w sobie krytykę filozofii Kanta i Schellinga, a przyjmując za podstawę *fakty świadomości* (Thatsachen des Bewusstseins) starają się wykazać, że filozofia prawdziwa jest wynikiem bezpośredniego *poczucia* najwyższych prawd serca ludzkiego (Gemüth) o Bogu, wolności i nieśmiertelności, czyli wynikiem *wiary* filozoficznej. Wszelkie dowody rozumowe tych prawd, wszelka spekulacya naukowa i filozoficzna zawierają w sobie, według Jacobiego, petitio principii i obracają się w błędnych kolach bez wyjścia.

Chr. Fr. Krause, *Entwurf des Systems der Philosophie*, 1804. *Die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829, nowe wyd. 1868. Filozofią nazywa naukę o bycie bezwzględnym (absolucie), ale zaznacza, że byt ten poznanym być winien za pomocą dwóch metod zasadniczych: subjektywnej czyli analitycznej, wznoszącej się od rozbioru ducha ludzkiego do Boga, i objektywnej czyli syntetycznej, wyjaśniającej szczegółowe objawy bytu i treść wszystkich nauk na podstawie życia Boga we wszechrzeczach, co stanowi tak zwany *panenteizm* Krausego, w różnicy od *panteizmu* Spinozy i innych filozofów.

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, wyd. 3-cie pomnożone przez autora, 1830. Werke T. II, 1841, VI i VII, 1843, 1847. Encyklopedya po krótkim *wstępie* obejmuje logikę, filozofią przyrody i filozofią ducha. Rozwój oderwanej, abstrakcyjnej myśli, utożsamionej z bytem, przy pomocy metody dyalektycznej, stanowi istotę filozofii, według Hegla. Właściwego *wstępu do filozofii* w jego systemacie nie ma, wynika to z tego, co się o nim już wyżej (str. 6) powiedziało.

J. Hoehne, *Philosophie critique découverte par Kant*, 1803. Tenże jako: Hoëné de Wronski, *Introduction à la philosophie des mathématiques et technie de l'algorithme*, 1811. Tenże: Hoëné Wronski, *Développement progressif et but final de l'humanité;* praca pośmiertna z r. 1815 i 1818, ogłoszona w 1861. *Le Sphinx ou la nomothétique séhélienne* (od hebrajskiego: *schel*=rozum), 1818. *Cours de philosophie* (programat wykładów ustnych), 1819. *Messianisme. Union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue.* T. I. *Prodrome du messianisme. Révélation des destinées de l'humanité*, 1831. T. II. *Métapolitique messianique*, 1839 i 1840. *Le déstin de la France, l'Allemagne et de la Russie comme Prolegomènes du messianisme*, 1842. *Mesianisme ou réforme absolue du savoir humain.* 3 części, 1847. *Conférences européen-*

nes pour populariser l'actuelle réforme absolue du savoir humain; dwa zeszyty, 1851. *Philosophie absolue de l'histoire ou genèse de l'humanité,* dwie części, 1852. *Propédeutique messianique. Eléments de la philosophie absolue;* praca pośmiertna, 1855. *Prospectus de la philosophie absolue et son développement;* praca pośmiertna, 1878. We wszystkich tych pismach, rzadkich i mało znanych, usiłuje Wroński rozwinąć nowy pogląd na filozofią, jej źródła, metodę i treść. Wychodząc pierwiastkowo z krytycyzmu Kanta, dopełnia jego subjektywizm zasadami matematycznemi, w celu określenia przedmiotowych form czyli sposobu bytowania przyrody (la forme, la manière d'être de la nature), a następnie, zapoznawszy się z filozofią Schellinga i Hegla, widzi najwyższe zadanie ludzkości w urzeczywistnieniu bytu bezwzględnego (à réaliser l'absolu). Istotę jego mesyanizmu stanowi dążność do zaszczepienia w człowieku świadomości o jego wielkości i boskiej wszechmocy (de sa grandeur et de sa toute-puissance divine), przy której pomocy człowiek posiada zdolność wytwarzania samego siebie (la faculté de se créer) i urzeczywistnienia w swym dziejowym rozwoju zarówno wiedzy bezwzględnej jak i najwyższego szczęścia, dobrobytu, co więcej wytworzenia samego Boga (création propre de Dieu). W owej świadomości boskości człowieka łączy się filozofia z religją w sposób bezwzględny i stają się prawdą rzeczywistą przepowiednie Chrystusa o przyjściu Ducha Świętego i królestwa bożego na ziemię. Mesyanizm Wrońskiego ma być objawieniem tej prawdy i początkiem jej wszechstronnej realizacyi. Streszczenie filozofii Wrońskiego podają: N. Landur. *Exposition abrégée de la philosophie absolue de Hoëné-Wronski.* 1857 i L. Augé, *Thèses d'après Hoëné-Wronski,* 1860. Rzecz Cz. Pieniążka: *Mesyanizm i Towiańszczyzna,* 1877, traktuje bardziej o Mickiewiczu (którego Wroński nienawidził i lekceważył, nazywając go „un misérable poëte,“ „un plagiaire unconnu dans les régions de la sciences“ i t. p.) i Towiańskim niż o samym ojcu mesyanizmu. Najgruntowniejszą pracę o Wrońskim ogłosił znany matematyk S. Dickstein: *Hoëne-Wroński. Jego życie i prace,* z dodaniem *katalogu dzieł i rękopismów Hoëne-Wrońskiego,* 1896. Obok rozbioru poglądów matematycznych Wrońskiego, znaleźć tu można wszystkie dane do bliższego zapoznania się z jego życiem i filozofią. Przeciwko tej pracy Dicksteina wystąpił J. Drzewiecki szeregiem artykułów: *O filozofią Hoene-Wrońskiego* w *Niwie* z r. 1898. Jest to jednak rzecz napisana namiętnie, a wskutek tego i dość chaotycznie, nadto, co gorsza, zdradza autor brak gruntowniejszej znajomości filozofii Kanta, Schellinga i Hegla, którzy wywierali wpływ na poglądy Wrońskiego, i dla tego nie przyczynia się wcale do wyjaśnienia istotnego charakteru jego filozofii. Zob. też w tym względzie moje artykuły w *Niwie* z tegoż roku. Wyrwane cytaty z pism Wrońskiego w odpowiedziach J. Drzewieckiego na te artykuły, nie zdołały zmienić mego powyższego poglądu na genetyczny rozwój filozofii Wrońskiego.

Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* 1813. Werke ed. Hartenstein T. I. 1850. Nowe oddzielne wyd. 1883. Urobienie pojęć (Bearbeitung der Begriffe) jest, według Herbarta, zadanie filozofii. Z tego stanowiska rozpatruje on w tej pracy kwestye zasadnicze, dotyczące treści i metody filozofii. Książka ta, jak w ogóle dzieła Herbarta oraz większość prac, wyszłych z jego szkoły, odznacza się ścisłością określeń i jasnością wykładu, opiera się jednak na szeregu zgóry powziętych zasad, ścieśniających bardzo zakres poszukiwań filozoficznych.

J. Gołuchowski, *Die Philosophie in ihrem Verhältniss zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen,* 1822. Przekład polski sporządził, podobno, Ksawery Bronikowski, francuzki księżna Czetwertyńska. Donosi o tem Estreicher, ale nie podaje szczegółów tych wydań. Pomimo usilnych starań, w żadnej z dostępnych dla mnie bibliotek, przekładów tych odnaleźć nie mogłem. Przekład rosyjski wydał akademik D. Wełłanskij w 1831 r. We wstępie autor oświadcza, że nie zamierza wyłożyć swej filozofii, ani mówić o różnych systematach filozoficznych, gdyż wstępującym do przed-

sionka filozofii nie należy zaszczepiać zamiłowania do pewnej szkoły, ani wstrętu do innych, lecz należy przedstawić im *ideę filozofii* w jej czystości i żywotności, aby się zachwycali jej ponętnym widokiem i umiłowali mądrość. Stosownie do tej myśli przewodniej, autor rozpatruje znaczenie filozofii i dla życia narodów, a w szczególności jej stosunek do *nauk, religii i państwa*. Jest to praca, zasługująca dotąd na bliższą uwagę z powodu podniosłego poglądu na zadania i dążności filozofii. Mówimy też o niej niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do życia § 12,2,2.

A. M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analitique d'une classification naturelle de toutes les connaissance humaines*. T. I. 1834. T. II. 1838. Obok szeregu uwag wstępnych nad nauką i filozofią w ogóle, dzieło to zajmuje się głównie klasyfikacyą wiedzy ludzkiej (zob. niżej).

Br. F. Trentowski, *Grundlage der universellen Philosophie*, 1837. Po rozbiorze kryterium *doświadczenia, rozumu* (Vernunft) i wreszcie *spostrzegania* (Wahrnehmung), autor nazywa swoją filozofią *spostrzegawczą* (Wahrnehmungsphilosophie). Uwzględnia ona poprzednie systemata i dla tego ma charakter *uniwersalny*. Następnie mówi o *metodzie* i *podziale* filozofii. Dzieło obejmuje tedy treść nauki wstępnej do filozofii, ale jest głównie wstępem do szczegółowych poglądów filozofii Trentowskiego. Zauważmy tutaj, że *Wahrnehmung* (animadversio) Trentowski w późniejszych pracach oznacza nowym polskim wyrazem *myśł*, a Libelt w ocenie tego dzieła wyrazem *dostrzeżenie (Pisma pomniejsze*. T. V. 1851, str. 61).

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 tomów. 1830 — 1842. Wyd. 5-te 1893—1894. Filozofia pozytywna sprowadza się, według Comte'a, do przedstawienia ogólnych wyników nauk specyalnych; ztąd dzieło jego ma za przedmiot nie tyle filozofią, jako samodzielną naukę, ile treść nauk specyalnych, a mianowicie: matematyki, astronomii, fizyki, chemii, biologii i socyologii. Na szczególną uwagę zasługuje jego „wielkie prawo" trzech stanów w rozwoju umysłowym człowieka, jakiemi są: *teologia, metafizyka* i *nauka pozytywna*. Zob. pod tym względem niżej § 10,1 i § 18,2.

Powyższe prace posłużyły za punkt wyjścia dla szeregu nowszych dzieł, mających za przedmiot zasadnicze pojęcia o filozofii. Stosownie do danych, zaznaczonych w powyższych pracach, nowsze te dzieła zajęły się bliższem roztrząsaniem głównych zagadnień wstępu do filozofii, a mianowicie, roztrząsaniem istoty filozofii, jej stosunku do innych objawów życia umysłowego, oraz warunków jej prawidłowego rozwoju. Zagadnienia te, traktowane z większą lub mniejszą gruntownością i wszechstronnością, stanowią też główną treść następujących ważniejszych dzieł z zakresu *wstępu do filozofii*, wydanych w ostatnich pięciu dziesiątkach lat.

H. Ulrici, *Das Grundprincip der Philosophie kritisch und speculativ entwickelt*. 2 tomy, 1845, 1846. Jest to rozbiór historyczno-krytyczny różnych kierunków filozofii w celu wyjaśnienia zasadniczego na nią poglądu.

K. F. Fischer. *Grundzüge des Systems der Philosophie oder Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. T. I. Krótki wstęp, logika i filozofia przyrody, 1848. T. II Antropologia i etyka, 1850. T. III. Filozofia religii, 1855. Stanowisko autora heglowskie.

Wiliam Hamilton, *Discussions on philosophy*, 1852. Wyd. 3-cie 1866. *Lectures on metaphysics and logic;* wyd. pośmiertne 1859. Przy rozbiorze zasadniczych pojęć o filozofii autor opiera się na poglądach Lokka, Hume'a i Reida, ale zaznacza zarazem konieczność uzupełnienia tych poglądów przez krytycyzm Kanta. Zob. też dzieło J. St. Mill'a: *An examination of Hamiltons philosophy*, 1865; 4-te wyd. 1874.

J. Frohschammer, *Einleitung in die Philosophie*, 1858. Tegoż: *Die Philosophie als Idealwissenschaft und System. Zur Einleitung in die Philosophie*, 1884. W ostatniem z tych dzieł, autor stara się głównie wykazać udział wyobraźni w filozofii. W tym też duchu napisane jego dzieło: *System der Philosophie im Umriss*, 1892.

H. Ritter, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. T. I. Wstęp i metodologia, 1862. T. II. Fizyka, 1863. T. III. Nauki moralne, 1864. *Wstęp* obejmuje tutaj historyczno-krytyczny pogląd na zasadnicze zadania filozofii.

Herbert Spencer, *A system of synthetic philosophy*. T. I. *First principles*, 1862. Wyd. 5-te 1893. *Pierwsze zasady*, przekład polski J. K. Potockiego, 1888. T. II i III. *The principles of biology*, 1864 i 1867. 4-te wyd. 1888. T. IV i V. *The principles of psychology*, 1855. Wyd. 5-te 1890. T. VI, VII i VIII. *The principles of sociology*. 3 tomy, 1876 — 1896. *Zasady socyologii*, przekład J. K. Potockiego, 2 tomy. 1889. Zob. też Spencera: *Study of sociology*, 1876. 11-te wyd. 1885, przełożone p. t. *Wstęp do socyologii* przez H. Goldberga, 1884. Nareszcie T. IX i X, całego dzieła: *The principles of morality*, 1892 — 1893. Tu należy dzieło przygotowawcze z tego zakresu p. t. *The data of ethics*, 1879. Przekład polski pod nie dość ścisłym tytułem: *Zasady etyki* wydał J. Karłowicz, 1884. W roku 1896 ukończył Spencer, po trzydziestuczterech latach pracy, całkowity swój *Systemat filozofii syntetycznej*. Streszczenie tego systematu podają: J. H. Collins, *An epitome of the synthetic philosophy*, 1889, oraz W. H. Hudson, *The philosophy of Herbert Spencer*, 1894. Charakterystycznym rysem systematu Spencera jest dążność oparcia filozofii na danych doświadczenia, wogóle na zasadach nauk przyrodniczych, w szczególności zaś na teoryi rozwoju. Dzieło jego: *Pierwsze zasady* ma charakter *wstępu do filozofii*, pojętej jako poznanie rzeczy wypływające z *najwyższych uogólnień*. Podstawą zaś dla tych uogólnień są dla Spencera nie badania krytyczne nad istotą filozofii wogóle, lecz wyniki nauk specyalnych, uznanych bezpośrednio za nie podlegające wątpliwości w tej formie, w jakiej się one w tych naukach przedstawiają. Tu należy też wspomnieć o rozprawach Spencera: *The genesis of science*, 1854. *The classification of the sciences*, 1864. Zamieszczone także w T. II-gim jego *Essay scientific, political and speculative*. Nowe wyd. 1891. *Szkice filozoficzne*, przekład polski. Dwie części, 1883.

Aug. Véra, *Introduction à la philosophie*. Wyd. 2-gie 1864. Autor broni dyalektyki Hegla i stara się uprzystępnić jego filozofią.

J. H. v. Kirchman, *Die Lehre vom Vorstellen als Einleitung in die Philosophie*, 1864. Tegoż *Katechismus der Philosophie*, 1877. Wyd. 4-te 1897. W pierwszem z tych dzieł autor uznaje naukę myślenia za najwłaściwszy wstęp do filozofii; w drugiem wykłada w sposób popularny swój pogląd na filozofią i jej nauki.

J. M. C. Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*, 1865. Wyd. 3-cie 1885. Jak już tytuł pokazuje jest to praca metodologiczna, rozpatrująca między innemi zarówno istotę jak i metody filozofii (zob. niżej).

G. A. Lindner, *Einleitung in das Studium der Philosophie*, 1866. Krótki, ale pouczający podręcznik wstępu do filozofii.

G. Tiberghien, *Introduction à la philosophie et préparation à la metaphysique*, 1868. Wyd. 2-gie 1880. Dzieło to wyjaśnia zasadnicze kwestye o filozofii na podstawie rozległego historyczno-krytycznego materyału.

J. G. Macvicar, *A sketch of a philosophy*. Część I. Umysł, 1868. Cz. II. Materya, 1868. Cz. III. Skład chemiczny elementów przyrody, 1870. Cz. IV. Biologia i teodycea, 1874. Toż samo w treściwym wykładzie p. t. *A science primer*, 1878. Stanowisko autora w zasadzie empiryczne; z tego zaś stanowiska dochodzi do uznania najwyższego rozumu, Boga. Za czynnik łączący ducha i materyą przyjmuje eter. Traktuje zarazem wiele o znaczeniu filozofii w stosunku do innych nauk.

Jürgen Bona Meyer, *Philosophische Zeitfragen*, 1870. 2-gie wyd. 1874. Przekład polski p. t. *Popularny rozbiór spółczesnych kwestyj filozoficznych*, 1873. Jest to zbiór pouczających rozpraw, dotyczących znaczenia filozofii i jej stosunku do innych objawów życia umysłowego. Na szczególną uwagę zasługują rozdziały: *Filozofia w na-*

szych czasach, Sumienie i porządek moralny, Religia i filozofia, Systematy filozoficzne i przyszłość filozofii.

A. Steudel, *Philosophie im Umriss*, Część I-sza *teoretyczna*, 1871. Część druga: *filozofia praktyczna*, 1877 — 1885. Wstęp do tego dzieła, osobno wydany po śmierci autora p. t. *Das goldene A B C der Philosophie*, 1891, traktuje o pojęciu i zadaniu filozofii, oraz o jej formie i metodzie. Jest to praca samodzielna, krytyczna, odznaczająca się duchem prawdziwie filozoficznym, czystą miłością prawdy i siłą przekonania. Samemu zaś dziełu, zawierającemu wykład filozofii w czterech tomach, brak należytego skupienia i systematyczności. Autor stara się zająć stanowisko przedmiotowe, rzeczowe, wolne od scholastycznego rozwoju samych tylko pojęć abstrakcyjnych.

J. J. Baumann, *Philosophie als Orientirung über die Welt*, 1872. Za punkt wyjścia służą autorowi czysto podmiotowe objawy myślenia. Od nich autor usiłuje przejść do realnego poznania rzeczy.

H. Lotze, *System der Philosophie*. T. I. Logika, 1874. Wyd. 2-gie 1881. T. II. Metafizyka. 1879. Wyd. 2-gie 1884. Istnieją przekłady tego dzieła na francuzki i angielski. Nadto należą tu jego wykłady z zakresu *Encyklopedyi filozofii*, wydane po jego śmierci wraz z wykładami innych nauk filozoficznych, 1881—1884 r. W ten zakres wpada i jego znakomite dzieło: *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte u. Geschichte der Menschheit*, 1856; 5-te wyd. 1897. Stanowisko Lotze'go w ogóle krytyczne; ma on na oku empiryczne dane, z których dochodzi do wyników idealistycznych. Kwestyom atoli zasadniczym o filozofii nie poświęca osobnych poszukiwań.

A. Riehl, *Ueber Begriff und Form der Philosophie. Eine allgemeine Einleitung in das Studium der Philosophie*, 1872. Tegoż: *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. T. I. *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*, 1876. T. II. Część 1. *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntniss*, 1879. Tom II. Część 2. *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik*, 1887. W pierwszej z tych prac autor określa filozofią w duchu Fichtego jako naukę o świadomości (Bewusstseinslehre), w drugiej przechodzi na stanowisko nowokantyzmu i dowodzi, że filozofia w istocie swojej jest teoryą i krytyką poznania rzeczy. Z tego stanowiska traktuje zarówno o jej metodzie, jak o jej stosunku do innych nauk. Tu należy mowa tegoż autora p. t. *Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie*, 1883, w której broni filozofii „naukowej," mającej wiele wspólnego z pozytywizmem Comte'a (zob. wyżej str. 13).

C. Göring, *System der kritischen Philosophie*. 2 tomy, 1874 i 1875. Tom I tego dzieła obejmuje *wstęp*, dążący do uzupełnienia krytycyzmu Kanta z punktu widzenia „naukowej" filozofii i w tym duchu rozpatruje zasadnicze pojęcia o filozofii.

E. Dühring, *Cursus der Philosophie als strengwissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, 1875. Treść: o bycie, o przyrodzie, o świadomości, o moralności, społeczeństwie i historyi Autor opiera się bezpośrednio na wiedzy empirycznej i stara się połączyć filozofią jak najściślej z moralnym rozwojem społeczności. Pod ogólnym tytułem: *Gesammtcursus der Philosophie*, obejmuje on również następujące prace: T. I. *Kritische Geschichte der Philosophie*, 4-te wyd. 1894. T. II. *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895. Tom III. *Logik und Wissenschaftstheorie*, 1875.

G. Lewes, *Problems of life and mind*. Trzy serye w pięciu tomach, 1874—1879. 4-te wyd. 1888. Przekład polski *wstępu* oraz pierwszego zagadnienia *(Granice wiedzy)* sporządził J. K. Potocki: *Zagadnienia ducha i życia (Podstawy przeświadczenia)*, 1892. Lewes nazywa w przedmowie całe to dzieło „systematycznym *wstępem* do filozofii nauki." W pierwszej części *wstępu* do tego dzieła, traktującej o „metodzie naukowej i jej zastosowaniu do metafizyki," autor występuje z obroną metafizyki, jako nauki o „najogólniejszych zasadach." Druga zaś część tych wstępnych poszukiwań zawiera określe-

nie zadań tak metafizyki, jak i w ogóle filozofii i jej podstaw psychologicznych, oraz wykład *prawideł filozofowania* (the rules of philosophishing).

Rob. Grassman, *Wissenschaftslehre oder Philosophie*, 1876. I. Denklehre. II. Wissenslehre. III. Erkenntnisslehre. IV. Weisheitslehre. (Nauka myślenia, wiedzy poznania i mądrości). Dzieło pod wieloma względami zachęcające do myślenia i pouczające, lecz bez ścisłych naukowych podstaw.

K. L. Michelet, *System der Philosophie als exacter Wissenschaft*. 5 tomów 1876—1881. Obejmuje. po krótkim wstępie, logikę, filozofią przyrody, filozofią ducha i filozofią historyi. Stanowisko autora przeważnie heglowskie.

O. Flügel, *Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen. Historisch-kritisch dargestellt*, 1876. Wyd. 3-cie 1893. Jest to książka pouczająca, szczególniej pod względem historycznym, stanowisko zaś filozoficzne autora jest dość ciasne szkoły Herbarta (zob. wyżej str. 12).

E. Laas, *Idealismus und Positivismus*. T. I Część historyczna, 1879. T. II. Etyka, 1882. T. III. Teorya poznania, 1884. Są to badania ciekawe ze względu na dążność oparcia pozytywizmu na zasadach krytycznych. Ale wskutek tej dążności autor przekracza zakres historycznego pozytywizmu i wytwarza własną metafizykę, pomimo zasadniczego zaprzeczenia jej doniosłości.

R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmaasses*, 1876. *Kritik der reinen Erfahrung*. T. I. 1888, T. II. 1890. *Der menschliche Weltbegriff*, 1891. Autor usiłuje oprzeć wiedzę w ogóle, więc i filozofią, na nowej podstawie, a mianowicie na *czystem doświadczeniu*, mającem za treść wyłącznie dane przedmiotowe, z usunięciem wszelkich podmiotowych dodatków. Tym przedmiotowym czynnikiem czystego doświadczenia ma być *czucie* (Empfindung), znajdujące swój wyraz w *ruchu*. Ztąd wynika zasadnicze zadanie filozofii: określić procesy poznawcze czyli teoretyczne umysłu, sposobem analitycznym, jako zależne od pewnych zmian centralnego organu nerwowego. Ponieważ zaś wszystkie odnośne dane czystego doświadczenia wyrażają się w stosunkach formalnych, dających się określić matematycznie, przeto autor dochodzi do *formalnej* teoryi poznania, opartej na psychofizycznych podstawach. Ostateczne wyniki filozoficzne tego formalizmu przedstawia autor w sposób bardziej przystępny, lubo zawsze jeszcze, jak sam wyznaje, indywidualny, w ostatniej z powyżej wymienionych prac. Okazuje się jednak w końcu, według autora (str. 12, 93, 112 i nast.), że *naturalny* pogląd na świat odpowiada wymogom *czystego* poglądu i że niema powodu odstępować od niego zasadniczo. Wracamy tedy w ten sposób znowu do naiwnego realizmu, jak to z samego początku wskutek punktu wyjścia autora przewidzieć można było. Treściwe, ale jasne i dokładne przedstawienie zasadniczych poglądów Avenariusa zawiera praca E. T. Erdmanna: *Naturalne pojęcie świata według Avenariusa* w *Przeglądzie filozoficznym*, 1900, zeszyt 2-gi i 3-ci. Na uwagę zasługuje w tym względzie również rozprawa J. Kodisowej, zamieszczona w tymże *Przeglądzie*, 1901, zeszyt 2-gi i 3-ci p. t. *Empiryo-krytycyzm*.

Hermann Wolff, *Speculation und Philosophie*, 2 tomy, 1878. Wyd. 2-gie 1883. *Neue Kritik der reinen Vernunft*, 1897. Autor stara się wykazać strony ujemne spekulacyi filozoficznej i krytycyzmu Kanta ze stanowiska empiryzmu psychologicznego angielskiej filozofii.

Sh. H. Hodgson, *The philosophy of Reflection*, 2 tomy, 1878. Autor rozbiera zasadniczo kwestye, dotyczące filozofii, w trzech księgach p. t. *Analysis of aspects*. *Analysis of elements* i *Analysis of phenomena*. Na szczególną uwagę zasługują rozdziały o stosunku filozofii do nauk empirycznych, o zasadniczych faktach świadomości jako podstawy wszelkiej filozofii i t. p. Autor broni przeważnie stanowiska filozofii szkockiej, mianowicie teoryi *zmysłu powszechnego* (common sense) Reida, uzupełnianej w wielu miejscach idealizmem Berkeley'a. W tym duchu napisane też są prace tego autora: *The reorganisation of philosophy*, 1886 i *The metaphysic of experience*, 4 tomy, 1898.

L. Foucou. *Les préliminaires de la philosophie*, 1879. Rozróżniając cztery rodzaje socyalnych funkcyj ludzkości, jako to: życie praktyczne, sztukę, filozofią (naukę) i religią, autor rozpatruje szczegółowo filozofią; mówi o trzech jej gałęziach: logicznej, fenomenalnej czyli pozytywnej i metafizycznej i stara się bliżej określić warunki jej metodologicznego rozwoju.

M. J. Monrad, *Denkrichtungen der neueren Zeit. Eine kritische Rundschau*, 1879. Wyd. niemieckie norwegskiego oryginału przy udziale autora. Książka zajmująca zawiera krytyczny pogląd na współczesne realistyczne kierunki myśli z idealistycznego punktu widzenia.

H. Girard, *La philosophie scientifique*, 1880. Autor broni gorąco filozofii i jej charakteru naukowego przeciwko jednostronnym poglądom Comte'a.

G. Glogau, *Abriss der philosophischen Grundwissenschaften*. T. I. Forma i prawa ruchu ducha, 1880. T. II. Istota i zasadnicze formy świadomego ducha (teorya poznania i nauka o ideach), 1888. Autor uwzględnia głównie badania Steinthala nad językoznawstwem i psychologią narodów i stara się przy ich pomocy wyjaśnić istotę i zadania filozofii.

L. Bourdeau, *Théorie des sciences*, 2 tomy 1882. Do nauk zalicza autor: logikę czyli teoryą poznania, matematykę, dynamikę, fizykę, chemią, morfologią, i prakseologią, a przypisując każdej z nich osobną metodę (indukcya, dedukcya, obserwacya, eksperyment, integracya chemiczna, porównanie i konekcya), określa bliżej istotę badań filozoficznych i naukowych.

W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883. Odróżniając ściśle nauki o duchu od nauk przyrodniczych, autor stara się wykazać, że nie metafizyka, lecz teorya poznania i psychologia powinny być podstawą tych nauk.

E. de Pressencé, *Les Origines*, 1883. Obszerne dzieło, pełne doniosłości, rozbierające ze stanowiska chrześcijańskiego zarówno problemata poznania rzeczy, jak i problemata kosmologiczne i antropologiczne, oraz kwestye początku moralności i religii.

W. Windelband, *Präludien*, 1884. Zbiór oddzielnych rozpraw i mów, odnoszących się głównie do zagadnień z zakresu wstępu do filozofii. Filozofią określa autor jako naukę krytyczną o koniecznych i powszechnie uznanych wartościach (Werthe).

Thom. Maguire, *Lectures on philosophy*, 1885. Pierwsza serya tych lekcyj poświęconą jest zasadniczym pojęciom o filozofii wogóle, rozpatrywanym głównie ze stanowiska psychologicznego. Przy tem autor uwzględnia szczegółowo kwestye o istocie filozofii, będące przedmiotem sporu w ostatnich czasach i przez to wywody jego zasługują na szczególną uwagę.

Ch. Renouvier, *Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques*, 2 tomy 1885 i 1886. Autor bierze za punkt wyjścia krytycyzm Kanta i na tej podstawie zajmuje się bliższem określeniem jak zadań i metody filozofii wogóle, tak i w szczególności różnych kierunków i szkół filozoficznych.

Hugo Delff, *Die Hauptprobleme der Philosophie und Religion*, 1886. Dzieło to traktuje o teoretycznych, religijnych i metafizycznych zadaniach filozofii i stara się je wyjaśnić ze stanowiska filozoficzno-religijnego. Rozwinięcie ogólnego na świat poglądu z tego stanowiska wyłożył autor w dziele: *Philosophie des Gemüths*, 1893.

L. Strümpell, *Einleitung in die Philosophie*, 1886. Książka napisana w duchu szkoły Herbarta (zob. wyżej str. 12). Po krótkim wstępie, autor zajmuje się historyczno-krytycznym rozbiorem różnych kierunków i szkół na polu teoretycznej i praktycznej filozofii, oraz filozofii religii.

A. Spir, *Esquisses de Philosophie critique*, 1887. Rozbiór celu i przedmiotu (le but et l'objet) filozofii stanowi główną treść tego dzieła, które nadto bada krytycznie wzajemny do siebie stosunek nauk empirycznych i spekulacyi filozoficznej. Ten sam

przedmiot rozpatrywał tenże autor poprzednio w pracy niemieckiej: *Empirie und Philosophie*, 1876.

L. Rabus, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. T. I. 1887. Historya filozofii. T. II. 1895. Logika i systemat nauk. Właściwy wstęp do filozofii utożsamia autor z historyą filozofii. Zob. niżej literaturę do § 2,1.

Ch. W. Shields, *Philosophia ultima or science of the sciences*, wyd. 3-cio 1888. Rzecz napisana ze stanowiska scholastycznego.

J. Mac Cosh, *First and fundamental truths*, 1889. Dzieło to zawiera w sobie pogląd na zasadnicze prawdy filozofii, sprowadzające się, według autora, do pewnych bezpośrednich danych naszej świadomości. Są to prawdy pierwotne (primitive truths), wypływające z intuicyjnych zdolności umysłu, t. j. pierwotne wrażenia, wierzenia, sądy i moralne wymagania, dane wraz z życiem i rozwojem umysłu. W tym duchu szkockiej filozofii, rozpatruje autor wszechstronnie filozofią i pomimo pewnego braku krytyki wykazuje w sposób pouczający doniosłość bezpośredniego, naturalnego poglądu na świat.

H. Scheffler, *Die Grundlagen der Wissenschaft*, 1889. Traktując o nauce wogóle, autor rozpatruje zarazem filozofią i jej stosunek do innych nauk. Treść, nieco chaotyczna, tego dzieła obejmuje: I. Systemat fizyczny i matematyczny, II. logiczny, III. filozoficzny, IV. uniwersalny, V. absolutny.

W. Wundt, *System der Philosophie*, 1889, 2-gie przerobione wyd. 1897. Treść tego dzieła zawiera: *Wstęp* o zadaniach i podziale filozofii, następnie: I. O myśleniu, II. O poznaniu, III. O pojęciach umysłu, IV. O ideach transcendentnych, V. Zasady filozofii przyrody, VI. Filozofia ducha. Całość jest wielce pouczającą, pobudza do samodzielnego myślenia i zawiera w sobie bogate materyały do krytycznego wyjaśnienia zasadniczych pojęć o filozofii i jej stosunku do inych nauk, szczególniej do przyrodoznawstwa. Tu należą rozprawy Wundta o filozofii i jej stosunku do innych nauk w jego *Essays*, 1885.

Tenże, *Einleitung in die Philosophie*, 1901. Jest to najnowszy i wielce doniosły objaw w zakresie literatury wstępu do filozofii i wykazuje dowodnie, że nauka ta, jako podstawa wszelkich badań filozoficznych, jedna sobie coraz więcej poważnych i samodzielnych pracowników. Wundt dzieli swe dzieło na trzy główne rozdziały: I. Zadanie i systemat filozofii. II. Rozwój dziejowy filozofii. III. Główne kierunki filozofii. Według naszego widzenia rzeczy, rozwiniętego poniżej (§ 2,3), w zakres właściwego wstępu do filozofii wpada tylko treść pierwszego z tych rozdziałów. Drugi stanowi przedmiot historyi filozofii, a trzeci—encyklopedyi nauk i szkół filozoficznych. W pierwszym rozdziale traktuje Wundt najprzód o definicyi filozofii, następnie rozpatruje jej stosunek do nauki, religii i etyki, i wreszcie daje klasyfikacyę zarówno nauk w ogóle, jak i w szczególności nauk filozoficznych. Stanowisko Wundta, jako jednego z przodujących myślicieli naszego czasu, nadaje temu dziełu znaczenie pierwszorzędne. To też z niego skorzystamy w nowem wydaniu naszej pracy tem chętniej, że zarówno układ owego pierwszego rozdziału, jak i jego treść zasadnicza schodzą się pod wieloma względami z niniejszą pracą naszą.

J. Barthélemy St. Hilaire, *La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion*, 1889. Jest to gorąca obrona filozofii jako *nauki* i jako *wiary filozoficznej* (la foi philosophique) na podstawie rozległego poglądu na rozwój dziejowy filozofii.

P. Lafitte, *Cours de philosophie première. Théorie générale de l'entendement*, 1889. Ma to być uzupełnienie filozofii Comte'a, którą autor nazywa *drugą* filozofią. Podaje tutaj aż 15 praw pierwszej filozofii, które po części dotyczą metody filozofii.

Paul Carus, *Fundamental problems*, 1889. Nowe wyd. 1897. *Primer of philosophy*, 1893. W pierwszej z tych prac roztrząsa autor głównie kwestyą metody filozofii, w drugiej szczegółowo jej zadania. Zasadniczą jego dążnością jest wyrównanie sprzeczności pomiędzy Kantowskim aprioryzmem i empiryzmem J. St. Milla; pomiędzy pozytywizmem i idealizmem, zarówno na polu metody, jak w zakresie ogólnego na świat po-

glądu. „Neither supernaturalism nor materialism, mówi autor, but a unitary conception of the world."

L. Ollé-Laprune, *La philosophie et le temps présent*, 1890. Roztrząsając wszechstronnie istotę filozofii, jej stosunek do sztuki, nauki i życia, autor w duchu krytyki praktycznego rozumu Kanta zaznacza głównie ścisły związek badań filozoficznych z rozwojem moralnym człowieka.

Max. Kauffmann, *Fundamente der Erkenntnisstheorie und Wissenschaftslehre*, 1890. Jest to *wstęp* do filozofii, nazwanej przez autora „imanentną," a mającej na oku naukowe przedstawienie doświadczalnej rzeczywistości bez wszelkich dodatków „metafizycznych." Zob. też dzieło tegoż autora p. t. *Immanente Philosophie*, 1893.

G. T. Ladd, *Introduction to philosophy. An inquiry after a rational system of scientific principles in their relation to ultimate reality*, 1891 Dzieło to zaliczyć należy do najlepszych opracowań nauki wstępnej do filozofii. Prócz rozbioru pojęcia filozofii, jej źródeł, jej stosunku do nauk szczegółowych, jej ducha i metody, autor zajmuje się w tem dziele zarazem rozpatrzeniem różnych kierunków myśli filozoficznej, szczególniej dogmatyzmu, skeptycyzmu i krytycyzmu, i podaje encyklopedyczny zarys nauk filozoficznych. Stanowisko wyraźnie zaznaczone idealnego realizmu. Szczegółowe rozwinięcie poglądów autora znaleźć można w jego dziele: *Theory of Reality*, 1899.

R. Falckenberg, *Ueber die gegenwärtige Lage der Philosophie*, 1891. Pouczająca mowa uniwersytecka, rozpatrująca współczesne stanowisko filozofii w rozwoju nauk i życia umysłowego.

G. Spicker, *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit*, 1892. Dzieło to zasługuje na szczególną uwagę z powodu wszechstronnego historycznego i teoretycznego rozbioru stosunku filozofii do religii, czyli do owego „transcendentalnego instynktu," który, według autora, wytwarza religią. W jej zaniedbaniu widzi autor główną przyczynę upadku filozofii w różnych epokach rozwoju umysłowego, jak również i w naszej. Przy tem należy zauważyć, że autor religią pojmuje filozoficznie, nie dogmatycznie.

J. Volkelt, *Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, 1892. Rzecz wielce pożyteczna, jako wstęp do studyów filozoficznych, napisana popularnie. Zawiera w sobie ogólny pogląd na filozofią bieżącego wieku, rozbiór zadań filozofii jako nauki, wreszcie rozbiór stosunku filozofii do życia, religii i kultury.

Fr. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 1892. 6-te wyd. 1900. Autor rozpoczyna od rozbioru istoty i znaczenia filozofii. Filozofią określa jako dążność do wytworzenia całokształtu pojęć o związku, przyczynie i znaczeniu wszechrzeczy (str. 3). Jest ona właściwie *streszczeniem wiedzy naukowej* (Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntniss, str. 19). Z tego stanowiska autor następnie roztrząsa szczegółowo główne problemata metafizyki i teoryi poznania, oraz dodatkowo etyki.

J. Watson, *Comte, Mill and Spencer. An outline of philosophy*, 1895. Autor, znany myśliciel amerykański, na podstawie krytyki zasad pozytywizmu i empiryzmu, wprowadza tu czytelnika w dociekania filozoficzne i przedstawia w sposób przystępny ich ogólne wyniki ze stanowiska „intelektualnego idealizmu (intelectual idealism)," opartego na Kancie i zbliżonego w swych wynikach do filozofii Hegla (zob. wyżej str. 11).

Osw. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*, 1895. Wyd. 2-gie 1898. Przekład polski pod redakcyą K. Twardowskiego p. t. *O zadaniach i kierunkach filozofii*, 1899. Jest to raczej encyklopedya nauk i szkół filozoficznych (zob. niżej § 2,3), aniżeli właściwy wstęp do filozofii. Zagadnienia zasadnicze wstępu traktuje autor tylko pobieżnie na pierwszych i ostatnich stronicach swej książki (str. 1—14, 258—268). Filozofia, według autora, zajmuje się trzema zadaniami: 1) rozwija ogólny pogląd na świat, 2) roztrząsa przypuszczenia wszystkich wogóle nauk, 3) przygotowywa grunt do nowych ba-

dań w zakresie nauk specyalnych. Zadania te autor uznaje za tak różnorodne i odrębne, że mowy być nie może o zjednoczeniu ich w jednym „systemacie filozofii.“ To też historyczny rozwój tych zadań w różnych naukach i szkołach filozoficznych stanowi wyłączną treść tego „Wstępu.“

Z tego samego co Külpe encyklopedycznego stanowiska opracował R. Eisler swój wstęp do filozofii. Świadczy o tem sam napis jego książki: *Einführung in die Philosophie. Eine Uebersicht der Grundprobleme der Philosophie u. ihrer wichtigsten Lösungsversuche*, 1897.

A. Schulte-Tigges, *Philosophische Propädeutik*. Cz. I. Metodologia, 1898. Cz. II. Mechaniczny pogląd na świat i granice poznania, 1900. Wychodząc z naturalistycznego punktu widzenia, autor ogranicza wiedzę do badań przyrodniczych.

Literatura polska, dotycząca zasadniczych pojęć o filozofii, nie posiada dotąd dzieł, roztrząsających cały obszar nauki wstępnej do filozofii, lecz mieści się bądź w pojedynczych urywkowych rozprawach, bądź w dziełach, mających za przedmiot szersze poglądy filozoficzne, a traktujących kwestye wstępne tylko dodatkowo. W celu atoli uwydatnienia ciągłości w rozwoju filozofii u nas i przynależnego uwzględnienia swojskich prac, wymieniam tutaj, o ile wiem, wszystko, co tylko na tem polu zasługuje na uwagę w naszej literaturze. Pragnę przez to przeciwdziałać owemu umyślnemu zaniedbywaniu swojskiej literatury, na korzyść obcej, jakie stało się u nas zwyczajem prawie powszechnym. W tym przeglądzie trzymam się również porządku chronologicznego, przyczem jednak późniejsze prace autorów obok pierwszej wymieniam.

Filozofia obyczajów i rozumu do wszystkich rzeczy, które pod rozum ludzki podpadają, w wybornych uwagach służąca, z francuzkiego na polski język wyłożona przez ks. Andrzeja Bromirskiego, 1762. Jest to przekład pośmiertnego dzieła ks. J. Terrasson'a (ur. 1670 † 1750) p. t. *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1754. Niewielka ta książka (str. 238) zawiera w sobie *Wstęp do filozofii*, Cz. I. *Filozofia obyczajów* (o nauce obyczajów, o stanie politycznym, o metafizyce i teologii), Cz. II. *Filozofia rozumu* (o logice, o sztuce rymotworskiej, o fizyce). *Wstęp*, który nas tutaj zajmuje, mówi o filozofii w powszechności, o filozofach dawnych i teraźniejszych i o polorze rozumu ludzkiego. Na czele znajdujemy zdanie następujące: „Człowiek, który nie ma wiadomości o filozofii, nie tak swoim, jako cudzym raczej rozumem rządzi się; mówi bowiem tak tylko jako ci, którzy przed nim byli. Zaś filozof potrafia w to, że ci, którzy po nim nastąpią, mówić tak będą, jako on.“ Następnie mowa jest o Kartezyuszu i jego zasługach dla filozofii. W jego też duchu, choć w formie zbyt urywkowej, aforystycznej, traktowane są wszystkie zagadnienia filozoficzne tej książki.

Ign. Włodek, *O naukach wyzwolonych w powszechności i szczególności księgi dwie*, 1780. Pomimo powyższego tytułu, dzieło to, wydane w Rzymie przez jednego z przyjaciół autora, obejmuje tylko księgę pierwszą; przy drugiej autora śmierć zaskoczyła; z niej wydawca dołączył tu tylko napisane przez autora „kawałki“ o języku ojczystym, oraz o dwóch uczonych językach, greckim i łacińskim. Jest to rodzaj filozofii nauk wyzwolonych, które autor określa jako „nauki do obyczajów chwalebnych i przyjemnego z ludźmy obcowania służące (str. 8).“ W czterech rozdziałach traktuje: o istocie i podziale nauk, o początku nauk pięknych, o ich przyczynach, ich nieomylności i prawdziwości. Za podstawę służą mu dzieje nauk, psychologia władz umysłowych, oraz charakterystyka etnograficzna narodów, przy czem broni jednak niezależności rozwoju umysłowego od warunków zewnętrznych. W nas dzieło to budzi zajęcie głównie ze stanowiska klasyfikacyi nauk, choć filozofia, w ścisłem znaczeniu tego słowa, i tu ustępuje na plan dalszy. *Wyjątki* z tego dzieła wydał „jeden przyjaciel nauk gruntownych“ w Wrocławiu, 1814 roku.

Początki zdrowej filozofii zgodzone z początkami religii. Dzieło wydane w języku francuzkim przez JX. Para du Fanias, *przełożone po polsku przez* X. M. T. S. P. 2 tomy. 1789. Tłómaczem jest, jak się dowiadujemy z aprobaty, ks. Tukałło. Wskutek tendencyi apologetycznej, dzieło to ma właściwie charakter wykładu nauki religii, opartego jednak na pewnych zasadach filozoficznych. Świadczy o tem szczególniej rozdział pierwszy, który traktuje: *O pewności, o jej principiach, czyli początkowych prawdach i gruncie* (I, 2 — 85). Jest tu mowa *o wątpieniu metodycznem*, czyli *porządnem*, które nie osłabia pewności, lecz owszem wzmacnia ją, domagając się dowodów. Dalej napotykamy ustępy o oczywistości, o podobieństwie do prawdy, o pewności metafizycznej, fizycznej i moralnej i o znaczeniu świadectwa. Tu występuje jednak już na jaw dogmatyzm, charakteryzujący i całe pozostałe dzieło. Stanowisko autora w kwestyach filozoficznych wogóle kartezyańskie, o ile tendencye teologiczne nie wpływają na zmianę zasad tej szkoły.

Jędrzej Śniadecki, *O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych.* Mowa miana przy otwarciu nauk w uniwersytecie wileńskim z r. 1799 na 1800. Zob. Dzieła wyd. M. Balińskiego 1840. T. III, 251 — 269. Znakomity autor *Teoryi jestestw organicznych* przemawia tutaj w duchu Kanta za rozumową krytyką danych doświadczenia. Zob. wyjątki z tej mowy niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do nauk specyalnych, 10,3,2.

Józ. Kal. Szaniawski, *Co jest filozofia? Niektóre myśli służyć mogące do porozumienia się względem odpowiedzi na to pytanie*, 1802. „Nie przynoszę tu umiejętnej definicyi: nie jeden z wielkich filozofów stracił daremnie na utworzenie jej swą pracę“ — mówi autor (str. 5); natomiast przedstawić chce „szczególne znamiona, z których składać się ma definicya filozofii.“ Z tego stanowiska mówi o jej celach, źródle, formie i częściach, dalej o „zagadnieniu względem ostatniej zasady“ i o użyteczności filozofii. Są to zatem główne przedmioty nauki wstępnej do filozofii, tylko że autor traktuje o nich jak najtreściwiej (37 stronic). Filozofia jako miłość mądrości łączy w sobie *cnotę* i *poznanie*: „właściwym jej przedmiotem jest zawsze sam *człowiek*.“ Źródłem jej nie jest ani *zmyślność* (zmysły, zmysłowość), ani *rozsądek*, lecz *rozum*, który „dostarcza nam *zasad*.“ Forma filozofii powinna być *umiejętną*. Co do jej podziału trzyma się Szaniawski głównie Kanta. W jego też duchu dowodzi, że określenie „ostatniej zasady“ wszechbytu jest „niedosięgłym ideałem“ poznania ludzkiego.

Tenże, *Rady przyjacielskie, młodemu czcicielowi nauk i filozofii, pragnącemu znaleźć pewniejszą drogę do prawdziwego i wyższego oświecenia*, 1805. Wyd. 2-gie 1823. Jest to właściwie wstęp do wyższego wykształcenia wogóle, więc nie traktuje specyalnie o filozofii. Pomimo to autor ma na celu doprowadzić młodego adepta nauki do samopoznania i traktuje też o filozofii, jako „umiejętności, uwieńczającej wszelkie nauki, a tem samem dozupełniającej umysłowe i moralne wychowanie człowieka (str. 204).“ Z tego stanowiska zastanawia się i nad filozofią i zaleca szczególniej „naukę dziejów filozofii.“

Feliks Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* 1810. Rzecz mająca głównie na celu przygotować zlomków do zrozumienia filozofii Kanta.

Tenże, *O filozofii*, 1812. Cz. I. *Wiadomość o filozofii w powszechności.* Cz. II. *Logika.* Cz. III. *Przypisy i objaśnienia do logiki.* W przedmowie mówi autor: „Jestem w mniemaniu, że dla upowszechnienia filozofii w naszym narodzie, potrzeba, aby wyszło w mowie polskiej dzieło, które by zawierało w sobie części następujące: I. Wiadomość o filozofii w powszechności. II. Logikę. III. Metafizykę. IV. Filozofią moralną. V. Historyą filozofii powszechną dawną. VI. Historyą filozofii powszechną nową. VII. Historyą filozofii szczególną w Polsce.“ Dwie pierwsze części stanowią osnowę niniejszego dzieła. Naszego przedmiotu dotyczy głównie część pierwsza. Filozofią nazywa autor „umiejętnością wstępną, do wszystkich rozgałęzionych umiejętności przewodniczącą

(str. XV)," wspólną do nauk moralnych i fizycznych. Z tego stanowiska zajmuje się bliższem określeniem zadań, znaczenia i części składowych filozofii. Opiera się w tym względzie głównie na dziele kantysty G. Em. Wentzel'a: *Elementa philosophiae methodo critica adornata*, 1807.

Józef Bychowiec, *Słówko o filozofii, z powodu mającej się zaprowadzić Szkoły Głównej w Warszawie*, 1816. Autorowi miała być poruczoną „jedna z katedr filozoficznych" we wzmiankowanej Szkole Głównéj. Pismem tem chciał dać „rękojmię usilności, z jaką powinności swego powołania pełnić najmocniej postanawia." Opierając się na fakcie „ciekawości niespokojnej i nienasyconej" umysłu ludzkiego, autor wykazuje, że filozofia jest potrzebą umysłową człowieka. Następnie podaje jej określenie, jako „zbioru usiłowań pomyślnych ducha myślącego, aby własnemi siłami, niezawiśle od mniemań przyjętych, oddzielić pewnie i dobitnie pozór od prawdy, rozwiązać zagadnienie bytu rzeczy i przeznaczenia człowieka tyle, ile się to rozwiązać daje (str. 22)." Nareszcie mówi o stanie filozofii u nas i charakteryzuje składowe jej części. W swych poglądach filozoficznych Bychowiec przyłącza się głównie do nauki Fr. Bouterweka, kantysty, który później zbliżył się do filozofii uczuciowej Jacobiego. O dziele Bouterweka: *Lehrbuch der Philosophischen Wissenschaften*, 1813, Bychowiec mówi, że „wytrzymuje aż dotąd próbę głów najlepszych (str. 22)."

Fr. Wigura, *Iskierka z uderzenia się umysłów pryśniona, czyli nad słówkiem o filozofii, przez Józefa Bychowca napisanem, kilka uwag*, 1819. Jest to obszerny (133 str.) rozbiór krytyczny powyższej rozprawy Bychowca, napisany w stylu wymuszonym, przesadnym, choć nie bez głębszego pojęcia filozofii, szczególniej kantyzmu, którego autor broni gorąco. Podnosi także entuzyastycznie Szaniawskiego, o którym mówi, że „od następnych pokoleń pewnie Platonem polskim" nazwanym będzie, a jego *Rady przyjacielskie* nazywa „nieśmiertelnem dziełem,"—„bronzu jak papieru godniejszem (str. 33, 74)." Zamiast greckiej nazwy *filozofii*, zaleca polską *duchodoskonalstwo* (str. 91), a określeniu Bychowca, któremu zarzuca brak ścisłości i jasności, przeciwstawia swoje: „Filozofia, mówi (str. 100), jest układ porządny (systema) poznań rozumowych z czystych objęciów, zastosowany do ostatnich rozumu ludzkiego celów." W końcu podaje podział filozofii w duchu Kanta.

Jan Śniadecki, *O filozofii*. Rzecz czytana na sesyi literackiej Uniw. Wileńskiego 1819. *Przydatek do pisma o filozofii*. Rzecz czytana 1820 r. Razem z rozprawą o metafizyce wydane p. t. *O filozofii Kanta*, 1821. Dzieła wyd. M. Balińskiego 1837. T V, 25 — 49, 49 — 112. Według nich cytuję. W piśmie *O filozofii* Śniadecki, po krótkim przebiegu historycznego znaczenia wyrazu *filozofia*, daje jej określenie, mówiąc, że „jest-to nauka prawego myślenia i życia, w ciągłej praktyce okazywana (str. 28)." Następnie występuje surowo przeciwko filozofii Kanta, temu „mistycyzmowi metafizycznemu," któremu „się nie godzi nadawać poważnego nazwiska filozofii (str. 29)," a broni prawdziwej filozofii przeciwko zarzutowi, jakoby była przyczyną rewolucyi francuzkiej i wogóle bezbożności. W końcu wykazuje znaczenie filozofii dla teologii i religii. *Przydatek* do tego pisma o filozofii ma głównie za przedmiot szczegółową polemikę przeciwko Kantowi. Wobec krytycyzmu Kanta broni tutaj Śniadecki swego sensualizmu dogmatycznego, opierającego się na bezpośredniem zaufaniu zmysłom, bez rozbioru doniosłości ich świadectwa.

Przy tej sposobności zmuszony jestem odeprzeć zarzuty, jakie wygłosili M. Straszewski (*Jan Śniadecki*, 1875, str. 7 i nast., 257 i nast.) i Al. Skórski (*Jan Śniadecki*, 1890, str. 133 i nast.) przeciwko mojemu określeniu zasadniczego charakteru filozofii Śniadeckiego (*Wykład systematyczny Logiki*, T. I. 1870, str. 91 i 187 i nast., *O filozofii Jana Śniadeckiego*, Wiek 1873, № 113 i nast., oraz *Die Philosophische Literatur der Polen*, w *Philosophische Monatshefte*, T. X. 1874, str. 229 i nast.). W *Przydatku do*

pisma o filozofii, Śniadecki sam dokładnie charakteryzuje swoje stanowisko w następujących słowach: „Wyznaję więc naprzód, mówi (str. 52), że jestem *realistą*, t. j., że w słowach nie szukam brzmienia i wiatru, ale rzeczy... Wyznaję powtóre, że chociaż wierzę w istoty niemateryalne, jestem przecie w znaczeniu Kanta *materyalistą*, bo trzymam, że nie masz w człowieku najogólniejszej nawet myśli, któraby nie wzięła swego początku od zmysłów... I znowu, chociaż wrażeń zmysłowych, obserwacyi i doświadczeń nie mam za naukę, ale za materyał do niej, z którego rozum wywodzi i tworzy pasmo prawd ogólnych, fenomena zmysłowe wiążących i stanowiących naukę, jestem wszelako *empirykiem*, bo żadnych myśli, pojęć, ani prawd wrodzonych umysłowi ludzkiemu nie znam i dostrzedz nie mogę." W tymże duchu mówi w swej *Filozofii umysłu ludzkiego* że „bez wrażeń zmysłowych nie byłoby myślenia, i poznawanie świata materyalnego prowadzi nas do poznawania władz duszy (V, 125)," dalej, że „bez rzeczy zewnętrznych nie masz wrażeń zmysłowych, a bez wrażeń zmysłowych nie masz pojęć i myśli (str. 146)." A że przy tem, z drugiej strony, mówi o *wierze filozoficznej* i wyrzeka we wszystkich swych pismach filozoficznych na głębsze badania krytyczne i metafizyczne, w imię zasady zdrowego rozsądku, a więc szkoły szkockiej (str. 117, 136 i nast. i t. d.), przeto miałem prawo powiedzieć, że jest sensualistą i zwolennikiem szkoły szkockiej, chociaż zasad tych nie rozwijał konsekwentnie i wpadał w sprzeczności, o których również wspomniałem. W szczegóły się tutaj wdawać nie mogę.

Józ. Em. Jankowski, *O znakomitszych nieprzyjaciołach filozofii i powodach jakie mieć mogli do jej uwłaczania.* Rocznik Tow. Nauk. Krak. T. VI. 1821, str. 227—279. „Zbiór prawideł, prowadzących do odkrycia prawdy i działania zgodnie z rozumem, filozofią nazwano," mówi autor (str. 228); określa następnie znaczenie Kanta, który położył tamę „niezgodom między rozumem filozofującym a zdrowym rozsądkiem (str. 231)," wspomina potem o sofistach, podkopujących powagę filozofii i sprowadza nareszcie przyczyny uwłaczania filozofii do ducha czasu, panującego w różnych wiekach, i do złej polityki.

Anioł Dowgird, *O logice, metafizyce i filozofii moralnej*, 1821. We wstępie do tej obszernej (318 str.) rozprawy konkursowej traktuje autor głównie o filozofii w ogólności (str. 1 — 37), i chociaż utrzymuje, że „w nauce filozofii wszystko się dowodzi samem rozumowaniem, bez odwołania się do doświadczeń," to jednak w duchu Kanta uznaje doświadczenie za punkt wyjścia dla wszelkiej wiedzy i widzi zadanie filozofii przedewszystkiem w rozbiorze zdolności poznawczych umysłu. (Co do szczegółów w jego odnośnych poglądach, zob. mój *Wykład logiki*, 1870, str. 21, oraz 209—218).

J. Gołuchowski, *Otwarcie kursu filozofii.* Lekcya wstępna czytana w uniwersytecie wileńskim, 1822 r., a ogłoszona w Bibl. Warsz. 1842. T. II, 225 — 258. „Ideałem filozofii, mówi autor, jest wyśledzić i wykazać system, jaki Twórca wszechmocny w całem universum ukrył i do czego człowieka powołał." Z tego stanowiska określa bliżej zadania i doniosłość filozofii. Uczucie i wiara jest jej konieczną podstawą. „Do filozofii trzeba namaszczenia religijnego."

Tenże, *Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka*, 1861, dwa tomy. Dzieło pośmiertne. „Przedmiotem tego dzieła, mówi autor w przedmowie, jest usiłowanie, aby znieść walkę między wiarą i rozumem." Wiara zaś pojętą tu jest jako „posłannica najwyższego rozumu, przemawiająca do ograniczonego rozumu." „Wszelka myśl musi być wygrzana w ognisku serca." To zdania charakteryzują zasadniczy pogląd Gołuchowskiego na filozofią. Uzasadnienie tego poglądu opiera na dziejach filozofii, począwszy od Kanta (T. I), a w początkowych rozdziałach T. II-go traktuje o filozofii wogóle, jej stosunku do innych nauk i o tem „co potrzeba do zrozumienia filozofii."

Tu należy wspomniana już powyżej (str. 12) niemiecka praca Gołuchowskiego *o stosunku filozofii do życia*.

J. N. Kamiński, *Czy język nasz jest filozoficzny?* Haliczanin. T. I. 1830, str. 71 — 108. Rozprawa co do swej treści przepełniona brednia̧mi, zasługująca na uwagę jedynie dla tego, że, jak mówi Fr. Krupiński (*Historya filozofii* Schweglera, 1863, Dodatek *o filozofii w Polsce*, str. 445), była „kopalnią nowo-ukutych wyrazów" dla naszych filozofów, szczególniej dla Trentowskiego. Zob. o niej szczegółowo mój *Wykład Logiki*, 1870, str. 220 i nast. Zresztą nie można nigdy dość potępić samowoli, polegającej na usuwaniu powszechnie przyjętych terminów naukowych, które uzyskały prawo obywatelstwa we wszystkich językach europejskich, na korzyść sztucznie wymyślonych i dla nikogo nie zrozumiałych wyrazów, niby polskich. Jest to przesadny formalizm, nie świadczący zbyt korzystnie o pracy naszej nad *treścią* nauki, nad jej istotnym postępem, bo nie mielibyśmy czasu zbytecznego do tego rodzaju zabaw. Przecież to za przykładem Kamińskiego i Trentowskiego Skobel i Radwański starali się wytworzyć nowe, równie dziwaczne słownictwo polskie dla medycyny i fizyki. Wspominając o ostatniem, St. Kramsztyk słusznie mówi: „są to wprost drwiny zarówno z nauki, jak i języka (Bibl. Warsz. 1894, T. I, 552)." Jak najtrafniej, choć niestety bezskutecznie, traktowali o tej sprawie już Fr. Karpiński, Jan Śniadecki i K. Libelt. Pierwszy w rozprawie z r. 1784: *O wymowie*, podaje wprawdzie jako 1-szy przepis: „Słowa twoje powinny być, ile możności ze swojego języka, nie z obcych pożyczane." pomimo to zaznacza, że gdy „nic do przygody naszej zdatnego" we własnym języku nie znajdujemy, natenczas „wolni jesteśmy, przykładem inszych oświeconych w Europie narodów, wziąść raczej całkiem z inszego języka słowo jakie (jak nazywają) techniczne, niżeli mniej bacznem do szczerej polszczyzny przywiązaniem się, rzecz swoję, niby po polsku, ale niezrozumianie, albo śmiesznie wyrażać (Dzieła, wyd. Bobrowicza, 1836, T. IV, 194)." Jan Śniadecki zaś, mówiąc w rozprawie: *O języku polskim* z r. 1814, „o lekkomyślnem tworzeniu i przerabianiu słów polskich, prowadzącem do zepsucia i zguby języka," tak się między innemi wyraża: „Kiedy pisarz jest wprzód, że tak powiem, myśliwcem na słowa, łowi syllaby, lepi je, klei, i niemi się pasie, i do takiej lepianki naciąga i gnie myśli, wiadomości i naukę, budowa taka musi być nieforemna, niesmaczna, ani językowi, ani wzrostowi nauk nie przydatna (Dzieła, wyd. Balińskiego, 1837, T. IV, 21)." Libelt wreszcie powiedział (*Pisma pomniejsze*, T. III. 1850, str. 151): „Naród, który naukę z siebie samego rozwinął i wykształcił, w narodowym także języku do zrozumienia ją wytłómaczy, bo niema zkąd pożyczać wyrazów; ale naród, który naukę wykształconą dopiero przejmuje, jako uczący się, nie jako rozwijający dalej jej granice, ten nigdy nie potrafi w swoim języku, t. j. w wyrazach na nowe pojęcia nowo utworzonych, zrozumiale ją wydać... Co wieki w języku jakim wypracowały, tego lat parę w przejętej nowym językiem nauce nie dokaże. Język nie da się odrazu nagiąć do zrozumiałego oddania pojęć przyjętej nauki."

J. Kremer, *Rys filozoficzny umiejętności.* Kwartalnik naukowy krak. T. I. i II. 1835 i T. IV. 1836. *Fenomenologia ducha*, 1837. *Wykład systematyczny filozofii, obejmujący wszystkie jej części w zarysie.* T. I. 1849: *Fenomenologia. Logika.* T. II. 1852: *Filozofia natury i ducha.* Dzieła T. I. i II. 1877. Część trzecia i ostatnia całego systematu, *Teozofia*, niezostała opracowaną. Pogląd Kremera na filozofią wogóle schodzi się zasadniczo z poglądem dyalektycznym Hegla, t. j. i według niego filozofia jest wynikiem samorzutnego rozwoju myśli (zob. tu str. 11). Przy tem jednak Kremer zaznacza daleko wyraźniej potrzebę ścisłego związku filozofii z pozostałemi naukami. „To wzajemne a ścisłe przymierze, mówi (Dzieła T. I, 2), jak chroni nauki i wiadomości, by nie uschły w sobie i nie były martwemi bezdusznemi zwłokami; tak broni filozofią, by się nie przemieniła w czczą abstrakcyę, w marzenie schorzałe, bez rzeczywistości i prawdy."

Tenże, *O najważniejszem zadaniu filozofii w obecnym czasie.* Praca pośmiertna. Dzieła, T. XII. 1879, str. 7 — 36. Za takie najważniejsze zadanie filozofii uznaje tu

Kremer: przemożenie negacyjnych prądów niedowiarstwa i ateizmu przy pomocy naukowego udowodnienia istnienia duszy i jej nieśmiertelności, oraz istnienia Boga.

Szczegółowe wyjaśnienie treści powyższych prac zob. H. Struve, *Życie i prace Kremera*, 1881, str. 118 i nast., 165 i nast.

A. Z. Helcel, *O zawodzie filozofii, jako przyczynek do zawiązania się jej w kraju naszym*. Kwartalnik naukowy krak. T. III. 1836, str. 1 — 50. „Wnijdźmy i my w samą już bezpośrednio filozofię; nie patrzmy się na nią przez teleskopy zdaleka," mówi autor na wstępie. Zaznacza wreszcie powody, dla których się u nas filozofia nierozwinęła i stara się wskazać środki jej najodpowiedniejszego zaszczepienia na naszym gruncie. Koniecznym w tym względzie środkiem jest zapoznanie się z *historyą filozofii*, więc też autor nad nią głównie się zastanawia.

Floryan Bochwic, *Obraz myśli mojej*. Cz. I. 1838. Cz. II. 1839. *O celach istnienia człowieka*, 1842. *Zasady myśli i uczuć moich*, 1842. To ostatnie pismo jest znacznie pomnożonem i przerobionem wydaniem pierwszej części *Obrazu myśli*. „Nauka ludzka, mówi autor, jest to wielkie nic; filozofia jest to szumne marzenie!" *Wiara* zaś jest wyższą nad wszelkie rozumowanie (*O celach*, str. 59). „W uczuciach i pojęciach naturalnych, wrodzonych i człowieka i ludu należy szukać prawdy, a być ostrożnym na przemądrzałe sofizmata (*Zasady*, str. IX)," Za podstawę prawdziwej filozofii uznaje „sumienie powszechne ludu, z którem rozumowanie indywidualne powinno być zgodnem (str. 12)." A sumienie to domaga się „wiary w tem, czego rozum na tym świecie, przeczuciem nie wsparty, wytłumaczyć nigdy nie zdoła (str. 14)." „Przyjdzie czas, iż filozofia stanie się teologią wiary (str. 148)." Ten swój pogląd stara się autor tu i owdzie uzasadnić, powołując się na Kanta i krytykując filozofów spekulacyjnych, szczególniej Hegla. K. Libelt powiedział: „Stanowisko Bochwica w filozofii polskiej jest niemal to samo, jakie było Anselma z Kanterbury w średnich wiekach; jest pierwszym ruszaniem się myśli w powiciu wiary objawionej (*Filozofia i krytyka*, wyd. 2-gie. T. I. 1874, str. 149)." Trentowski miał go nawet nazwać Talesem polskim (zob. tamże str. 150). W *Panteonie* (T. II, 631) mówi prościej: „Bochwic dał nam filozofią obywatela na wsi." W gruncie rzeczy stoi Bochwic na stanowisku filozofii uczucia i wiary Jacobiego (zob. wyżej str. 11).

Br. F. Trentowski, *Chowanna*, dwa tomy. 1842. Wyd. 2-gie „całkiem przerobione i pomnożone," 1845 i 1846. Cytuję według tego wydania. Jest to pierwsza większa praca filozoficzna polska Trentowskiego; o jego pracy niemieckiej z r. 1837 mówiliśmy już wyżej (str. 13). *Chowanna* traktuje kwestye pedagogiczne ze stanowiska filozoficznego, odnosi się tedy pod wieloma względami i do naszego przedmiotu. Na szczególną uwagę zasługują poglądy Trentowskiego co do znaczenia filozofii dla wykształcenia młodzieży. Mówimy o tem w ostatnim rozdziale pracy niniejszej. Co do bliższej charakterystyki stanowiska i sposobu wykładu Trentowskiego zob. zeszyt 1-szy mej *Historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 41 i nast.

Tenże, *Stosunek filozofii do teologii*. Czasopismo Rok, 1843, T. I, 1 — 94. Mówimy o tej pracy niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do religii (§ 12,3,2).

Tenże, *Stosunek filozofii do cybernetyki czyli sztuki rządzenia*, 1843. Pogląd Trentowskiego streszcza się w tych słowach, str. 194: „Dziś jest cybernetyka rozkazującą panią, a filozofia jej służebnicą; ale dzisiejsza filozofia jest panią cybernetyki jutrzejszej, bo do niej właściwie należy ochmistrzostwo nad tą młodą królewską córą." Nazwę *cybernetyki* wytworzył Trentowski z greckiego κυβερνάω, guberno, rządzę.

Tenże, *Panteon wiedzy ludzkiej, lub Pantologia, Encyklopedya wszech nauk i umiejętności, Propedeutyka powszechna i wielki system filozofii* (praca pośmiertna), trzy tomy 1873, 1874 i 1881. Dzieło to ma wielką doniosłość dla naszej literatury filozoficznej, ale nie jest wolnem od dziwactw, rozwlekłości i przesadnych pretensyj i nadto zajmuje stanowisko przestarzałej dyalektyki. Rozpada się ono na trzy główne działy,

z których pierwszy obejmuje *teologią*, lub nauki odnoszące się do tamtego świata, drugi *kosmopeją*, lub nauki odnoszące się do tego świata, a trzeci *filozofią*, lub nauki odnoszące się do tamtego i tego świata zarazem. O treści tych działów sam autor mówi w ten sposób (T. I, 27): „Trzy księgi dzieła niniejszego, to nie filozofia sama, rzetelna i ścisła, lecz raczej *filozofia wszech nauk i umiejętności* w najogólniejszym krótkim zarysie. Nie uczyni się tu zatem poczetu jedynie z nauk czysto filozoficznych, ale wda się w nauki *wszystkie a wszystkie*, tak nie filozoficzne, jak filozoficzne, w nauki pospolite, nawet w podrzutki zabobonu, wieku i mody. Nie będzie to ani encyklopedya filozofii Hegloska, ani system filozofii Kremerowy, ale coś bez miary więcej, t. j. Panteon wiedzy ludzkiej wogóle, drzewo wszech nauk i umiejętności. Słowem, nie *filozofia*, lecz *filozoficzność* będzie tu ciągłym oddechem i panującą wszystkiemu duszą." Z tego wynika, że do naszego przedmiotu odnosi się właściwie tylko dział trzeci. W dziale tym przedstawił Trentowski swój „wielki system filozofii," więc zajmuje się wykładem wszystkich jej części, a mianowicie: *teozofii*, *ktyzeozofii* (od κτίσις = creatio = stworzenie) i *kosmozofii*. Naukę zaś *wstępną* do filozofii nazywa *numenologią*, od Kantowskiego νοούμενον, *numen, das Ding an sich*, absolut. Numenologia to tedy nauka o absolucie. Absolut bowiem według Trentowskiego „poznać potrzeba koniecznie nieco bliżej, nim zdolnym się będzie do filozofii." „Ztąd numenologia jako *wstęp* do rzeczy, jako jej ugruntowanie (III, 348)." Sam autor do takiego określenia *wstępu do filozofii* dodaje: „Czytelnik przerazi się może, posłyszawszy, iż zastawić się ma tutaj dlań stół *Absolutem*. O, niestrawna to potrawa!" Lecz uspakaja czytelnika mówiąc: „W numenologii nie tylko nie utracisz głowy i nie zawrócisz mózgu, lecz zabawisz się przyjemnie. To ci obiecujemy (tamże)." O ile autor tej obietnicy dotrzymuje, osądzić można jedynie po przeczytaniu tej części jego dzieła (T. III, 345 — 446). Zaznaczamy tu tylko, że ten numenologiczny wstęp do filozofii mało ma wspólnego z naszą nauką wstępną — bo nie zajmuje się rozbiorem zasadniczych pojęć o filozofii, lecz, w duchu *fenomenologii* Hegla traktuje o trzech stopniach przygotowawczych świadomości na drodze filozofii, jakiemi według Trentowskiego są: 1) *Uwaga* i *mistyka* (wiara w cuda i w dziwy tajemnicze), 2) *Rozwaga* i *ingenialistyka* (Wolff, Kant i Wroński), wreszcie 3) *Myśl*, który „sam jeden zdolny jest dać nam filozofią istną" (synteza Trentowskiego).

K. Libelt, *Filologia, filozofia i matematyka, uważane jako zasadnicze umiejętności naukowego wychowania*, Tygodnik literacki, 1838 i 1839, oraz *Pisma pomniejsze* T. III. 1850, str. 223 — 282. *O filozofii przedmiotowej*, tamże str. 285 — 331. *Rozmowy perypatetyczne o rzeczach filozofii*, tamże str. 335 — 351. *Myśl, słowo i czyn. Rzecz filozoficzna o urzeczywistnianiu się ducha*, tamże str. 139 — 156, a przedtem w Przeglądzie Naukowym Skimborowicza, 1843. Wszystkie te rozprawy opierają się na pojęciu filozofii, jako dyalektycznego rozwoju myśli. Wyraża to najdobitniej zdanie z przedostatniej pracy (str. 346): „Myśl ogólna, postępująca w poznawaniu samej siebie, jest treścią filozofii, a zatem jej najwłaściwszą definicyą." Największą doniosłość ma rozprawa o pedagogicznem znaczeniu filologii, filozofii i matematyki, o czem mówimy poniżej w rozdziale o wykształceniu umysłu filozoficznego.

Tenże, *Filozofia i krytyka*. Pięć tomów. 1845—1850. 2-gie wyd. 1874 — 1875. Do naszego przedmiotu odnosi się głównie T. I: *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*. Jest to krytyczny rozbiór zasadniczych poglądów na filozofią obcych i swojskich myślicieli w celu wykazania, że „rozum nie jest wypełnieniem całkowitej istoty ducha," lecz musi być uzupełnianym przez „wewnętrzne bezpośrednie pochwycenie prawdy mocą bezpośredniego związku z duchem wiekuistym (str. 87)." Z tego stanowiska przedstawia Libelt tutaj swój znakomity *dekalog* filozofii słowiańskiej i rozwija filozofią *twórczą, czynu*, która znajduje następnie swój wyraz w jego *systemacie umnictwa* czyli *wyobraźni* (o tym systemacie zob. mój *Wykład Logiki*, str. 268 i nast.

Aug. Cieszkowski, *Rzecz o filozofii jońskiej. Jako wstęp do historyi filozofii.* Bibl. Warsz. 1841, T. I, 287 — 306, 536 — 561. Rozprawa niedokończona, a mianowicie nie wykazano, stosownie do pierwotnego założenia, czynnika syntetycznego w filozofii Anaxymenesa, po czynniku tetycznym i antitetycznym w poglądach Talesa i Anaxymandra. Jest to pierwsza praca polska Cieszkowskiego. Poprzednio wydał dzieło niemieckie: *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838, a później *Gott und Palingenesie*, 1842. Dla nas powyższa praca ma znaczenie z tego względu, że wykazuje doniosłość historyi filozofii dla filozofii wogóle, choć czyni to wyłącznie ze stanowiska dyalektycznego. Stanowisko to Cieszkowskiego, charakteryzują najlepiej następujące słowa: „Historya filozofii, mówi (str. 289), jest uorganizowaniem wszystkich fenomenów życia myśli i przeprowadzeniem ich z fizycznego żywiołu czasu w duchowy żywioł świadomości.“ A że, według tego poglądu dyalektycznego, rozwój świadomej siebie myśli stanowi istotę filozofii, przeto historya filozofii uznaną zostaje za najbezpośredniejszy wyraz samej filozofii. Pogląd ten zgadza się w zupełności z ogólnemi zasadami *historyozofii* Cieszkowskiego.

Tenże, *Ojczenasz.* T. I. *Wstęp*, 1848, wyd. 2-gie 1870. T. II. *Wezwanie.* Wyd. pośmiertne, 1899. Czynniki oderwanego rozwoju myśli w filozofii uzupełnia Cieszkowski w duchu Jacobiego i Bochwica (zob. wyżej str. 11, 24) wiarą w objawienie boże i w świadectwo intuicyi czyli bezpośredniego uczucia. „Są pomniki bożej myśli, mówi, zawierające w własnej istocie rękojmią wiekuistej prawdy, przynoszące z sobą niezachwiane świadectwo boskiego poczęcia. Ani uczucie ludów, ani myśl prawdziwych mędrców omylić się na nich nie może.“ Z tym poglądem na źródła filozofii łączy Cieszkowski w tem dziele dalszy rozwój swej *historyozofii*, przepowiadającej nastanie epoki trzeciej *czynu*, jako ostatecznego spełnienia *celów* wszego ducha; to jednak wkracza już w zakres specyalnych poszukiwań filozoficznych (zob. pod tym względem Zeszyt I-szy mej *Historyi filozofii w Polsce*, 1900, str. 44 i nast.).

Eleonora Ziemięcka, *Myśli o filozofii.* Bibl. Warsz. 1841. T. II, 388 — 422. Jest to krytyka Hegla i wogóle filozofii panteistycznej. Następnie wydawała od roku 1842 do 1846 miesięcznik *Pielgrzym* w celu obrony *filozofii katolickiej.* W tem piśmie do naszego przedmiotu odnosi się głównie rozprawa wstępna redaktorki p. t. *Rzut oka na filozofią nauk.* Szczegółowy wykład poglądów Ziemięckiej na filozofią zawierają w sobie jej *Zarysy filozofii katolickiej*, 1857. Stanowisko autorki, jak wogóle całej tej *filozofii katolickiej*, nie ma w gruncie rzeczy nic wspólnego z filozofią prócz nazwy. Świadczy o tem wyraźnie między innemi następujące zdanie: „Filozofia nasza, mówi redaktorka *Pielgrzyma*, (1842 T. IV, 283), w istocie niczem innem nie jest, jak ludzkim, do zrozumienia wieku zastosowanym wykładem *teologii* katolickiej.“ Jestto zatem właściwie *teologia* a nie *filozofia.*

Felix Kozłowski, *Początki filozofii chrześcijańskiej*, 1845. T. I. Filozofia ludzka. T. II. Filozofia boska i filozofia życia. Za źródło filozofii autor uznaje *objawienie*, znajdujące swój wyraz w *tradycyi*, w piśmie św. i w nauce *kościoła apostolskiego* (T. I, 23). „W filozofii chrześcijańskiej *wiara* jest właściwie początkiem i końcem,“ mówi autor (str. 415), ale, podobnie jak Ziemięcka, nie myśli nawet o filozoficznem uzasadnieniu tej wiary.

Józef Żochowski, *Filozofia serca czyli mądrość praktyczna*, 1846. Za zasadę bierze autor zdanie (str. 1): „Ze skarbu serca wszystko idzie i do niego wraca.“ Co do celu pracy mówi: „Filozofią serca nie będziemy traktowali teoretycznie, ale praktycznie. Od czci serdecznej dla Najwyższego zaczniemy, a na miłości bliźniego skończymy.“ Chce dać filozofią, „która wiedzie do pokoju i pociechy wewnętrznej (str. 4).“ Są to nauki moralne, pozbawione jednak filozoficznego uzasadnienia, a nadto wyłożone chaotycznie, bez związku wewnętrznego. Nazwa *filozofii* nie jest tedy niczem usprawiedliwiona.

Emilian Rzewuski, *Studya filozoficzno-literackie*, 1847. Str. 1 — 53: *Historya ze stanowiska filozoficznego*; str. 163—188: *Punkt oparcia się w badaniach filozoficznych*. Autor patrzy na filozofią i rozwiązanie jej zadań ze stanowiska *historycznego*. Wykazuje on trafnie, że we wszystkich kierunkach filozoficznych, szczególniej w „racyonalizmie“ i „experymentalizmie“ wyraża się pewna potrzeba poznawcza ducha ludzkiego, domaga się wszelako, aby te dwa kierunki dopełniono zasadą *zgody ogólnej*, czyli *zdrowego rozsądku*. „Przedmiotem filozofii, mówi, są same myśli; zajmuje się ona tem co jest wiecznie-trwałem i wiecznie-niezmiennem, jej przedmiotem jest *prawda*.“

Hoene-Wroński, *Odezwa do narodów słowiańskich względem przeznaczeń świata*. 1848. Jest to przekład polski odezwy p. t. *Aux nations slaves*, zamieszczonej w książce o mesyanizmie tegoż autora z r. 1847, str. 3 do 56 (zob. wyżej str. 11). Czy przekład ten sporządził sam Wroński, czy kto inny, w tem piśmie nie zaznaczono. Z terminologii atoli filozoficznej polskiej, zgodnej zupełnie z terminologią pisma: *Trzy grzechy śmiertelne* (wyd. L. Niedźwieckiego z r. 1887), wnosić można, że przekładu dokonał A. Bukaty. Treścią odezwy jest zapowiedź pojawienia się *parakletyzmu* (παράκλητος = obrońca sądowy, pocieszyciel; w Nowym Testamencie: Duch święty), jako ostatecznego zjednoczenia filozofii z religią w duchu mesyanizmu przy udziale narodów słowiańskich. Dopełni on siedmiu „zasadnych *rzeczowości* człowieka (réalités fondamentales de l'homme),“ t. j.: 1) utwierdzi wiekuiście prawdę na ziemi; 2) dopełni w duchu Pisma Św. religją objawioną; 3) przetworzy i ustali ostatecznie umiejętności wedle pierwojęć (idej) naczelnych; 4) wytłómaczy dzieje zgodnie z prawami przezacnemi wolności człowieka; 5) odkryje cel ostateczny państw dla ukojenia tegoczesnego szału politycznego narodów; 6) z własnowoli samego rozumu zatwierdzi samoistne cele człowieka, i nakoniec 7) ze względu na te cele przezacne odsłoni przeznaczenie stosunkowe różnych narodów. Filozofia niemiecka, „przebieglszy po nieśmiertelnym Kancie umochodnie wszystkie szczeble umysłowości doczesnej człowieka,“ doszła do „odkrycia znamienia samoistnego w tożsamości pierwotnej umu i jestestwa“ (Hegel, zob. wyżej str. 6 i 11, oraz § 14,3.); ale zatrzymała się nagle w rozwoju i nie doszła do „przeistoty wewnętrznej samoisty,“ t. j. do uznania, że ludzkość sama z siebie wytwarza swoją przyszłość i urzeczywistnia wymogi działającego w niej Ducha świętego. To właśnie „wielkie i przenajzacniejsze zagadnienie“ dobywa się z łona narodów słowiańskich (w mesyanizmie Wrońskiego) i daje im prawo do „przodkowania kierunkowi ludzkości i jej przeznaczeń najwyższych.“

Przekłady polskie z dawniejszych prac Wrońskiego oraz notatki bio - i bibliograficzne zawierają w sobie następujące pisma, wydane staraniem L. Niedźwieckiego: *Hoene Wroński i jego udział w rozwinięciu ostatecznem wiedzy ludzkiej*, 1844. Są to głównie wyjątki z pism historyozoficznych Wrońskiego, przełożone prawdopodobnie przez A. Bukatego. *Wstęp do wykładu matematyki*, 1880. *Reforma absolutna, przeto ostateczna wiedzy ludzkiej*, 1891. Przekład listu do Papieża Leona XII, oraz notatki o Wrońskim. Bliższe szczegóły zawierają głównie: przywiedzione powyżej (str. 12) dzieło Dickstein o Wrońskim, oraz *Panteon* Trentowskiego T. II, 142—182 i 393—429 i Libelta *Filozofia i krytyka* T. I, 164 — 193. Co do zasadniczej idei mesyanizmu i parakletyzmu zob. co w Zeszycie I-szym mej *Historyi filozofii w Polsce*, str. 53 powiedziano o Em. Swedenborgu, który już w połowie zeszłego wieku przepowiadał zjawienie się nowego kościoła Ducha świętego, jako urzeczywistnienia najwyższej prawdy i miłości na ziemi.

Jan Majorkiewicz, *Historya serca i rozumu (uczucia i wiedzy)*, 1851. Dzieło pośmiertne. Już tytuł dzieła zaznacza dążność zasadniczą autora, polegającą na pogodzeniu serca z rozumem, uczucia z wiedzą, wiary z filozofią. Pochód swych poszukiwań sam Majorkiewicz streszcza w tych słowach (str. 46): „Wychodzę ze stanowiska życia praktycznego. Zastanawiam się naprzód nad obrazami natury, która mnie otacza, i przy-

chodzę do wniosku, że *chce się*, że *trzeba* wierzyć w prawa odwieczne i stałe, śród doczesnego i przemiennego świata. W naturze są prawa konieczne. W człowieku jest konieczna wiara w Boga, jako w pierwszą przyczynę stworzenia, przyczynę niestworzoną, nieulegającą żadnym warunkom doczesnym." Ta wiara uwydatnia się w uczuciu i rozumie. „Uczucie jest bezpośredniem wyrażeniem się ducha w jego czystości niepokalanej, w syntezie wiary, sumienia. Rozum jest pośredniem rozwijaniem się ducha. analizą wątpliwości, umiejętności. Rozum więc bez uczucia nie ma zasady; uczucie bez rozumu biedne, ubogie, ciemne jest (str. 43)." Pogląd ten uzasadnia następnie autor przy pomocy dziejów uczucia i wiedzy. W *Pismach pomniejszych* Majorkiewicza, dwa tomy 1852, zasługują tu na wzmiankę następujące rozprawy, rozwijające powyższą zasadę z różnych punktów widzenia, a mianowicie: *Rzuty filozoficzne. Powaga w myśleniu i życiu. O pierwszej zasadzie filozofii. O życiu duchowem, wewnętrznem i zewnętrznem. Słówko o uprawie filozofii w Polsce.*

Dominik Szulc, *O źródle wiedzy tegoczesnej*, 1851. Autor zamierza głównie określić stosunek umiejętności polskiej do powszechnej. W tym celu rozpatruje w trzech rozdziałach: *sofią* czyli mądrość, *filozofią* czyli pogląd samodzielny, i *umiejętność* czyli znajomość metodyczną. *Sofia* polega na uznaniu *„duchów* kierujących krystalizacyą, życiem, uczuciem i rozumem." W *filozofii* „duchy ustępują miejsca nieoznaczonemu *ogólnikowi*... i wynikającym z niego *siłom*." Nakoniec *umiejętność wywodowa*, uznawszy czczość ogólników, bierze się do szczególnych postrzeżeń i doświadczeń. Oto koleje umysłu (str. 3 i nast.). O Comte'cie Szulc nie wspomina, lecz te jego „koleje umysłu" odpowiadają w zupełności trzem stanom rozwoju umysłowego Comte'a (zob. tu str. 13, oraz § 10,1.); należy go tedy nazwać pierwszym zwolennikiem Comte'a czyli pozytywistą u nas.

W. Serwatowski, *Pierworys systematu filozofii ze stanowiska chrześcijańskiego pojętej*, 1852. Różnicę pomiędzy filozofią rozumową i chrześcijańską autor w ten sposób określa (str. 5): „Filozofia czysto rozumowa czyli pogańska, ograniczona jest na przyrodzone siły rozumu własnego lub wreszcie zbiorowego rozumu ludzkości, przyswajając sobie w części to, co inni ludzie zauważyli i potomności podali. Przeciwnie filozofia chrześcijańska ma za sobą powagę słowa bożego i opiera się na nieskończonej i najdoskonalszej mądrości Boga, o ile się ta plemieniu ludzkiemu objawiła." Zob. co wyżej (str. 27) w tym względzie powiedziano z powodu E. Ziemięckiej.

M. Jakubowicz, *Filozofia chrześcijańskiego życia w porównaniu z filozofią naszego wieku panteistyczną*, 1853. Trzy tomy. Jest to dzieło chaotyczne w swym układzie, pełne powtarzań pod względem treści. Stanowisko zasadnicze zgodne z poglądami Ziemięckiej, F. Kozłowskiego i Serwatowskiego (zob. wyżej).

Al. Tyszyński, *Rozbiory i krytyki*, trzy tomy, 1854. Do naszego przedmiotu odnoszą się głównie rozprawy T. I-go: *Początki filozofii krajowej* i *Co jest filozofia?* Na to pytanie daje Tyszyński nastepującą odpowiedź (str. 15): „Filozofia, w najprostszem i najjaśniejszem znaczeniu tego wyrazu, jest to poznawanie umysłem stworzonych rzeczy, dociekanie więc ich istoty, ich prawdy. Nie jest to przyjmowanie pojęciom prawd już gotowych, t. j. idących z przekazu czyli *tradycyi*, albo z bezpośredniego *natchnienia* czyli *objawienia* i t. p., ale ich *dociekanie*. Dociekamy *rozwagą*. Filozofia jest więc kształceniem i objawianiem się naszej rozwagi." Szczegółowe rozwinięcie tego poglądu Tyszyńskiego na filozofią zob. w mym *Wykładzie Logiki*, str. 228 i nast. oraz w *Historyi filozofii w Polsce*, zeszyt 1, str. 45 i nast.

Tenże, *Pierwsze zasady krytyki powszechnej*, dwa tomy, 1879. „Celem tej książki jest: śledzenie i oznaczenie zasad sądu powszechnego, t. j. tych części ludzkiego sądu, które się odnosić mogą i muszą do wszelkich zarówno gałęzi rozwoju ludzkiego: nauki, sztuki, praw, codziennego życia, dziejów, religii i t. p. (T. I, 1)." Tych zasad sądu czyli krytyki powszechnej dotychczasowa filozofia określić nie zdołała. Autor chce tedy

„użyć i uczynić próbę metody nowej (str. 7)." Metodę tę nazywa metodą *myśli praktycznej;* polega ona na *prostocie w sądzeniu*, t. j. na uznaniu prawdy, że „zmysły i rozum człowieka dostatecznemi być muszą dla potrzeb i losów człowieka," więc i dla poznania *prawd ludzkich*. *Prostota sądu* wyraża się w przyjęciu za prawdę tego „szeregu wyobrażeń i pojęć, który się zowie *zgodą powszechną*, *przyznaniem powszechnem* (str. 11 i nast.)." W celu zaś szczegółowego określenia treści takiego powszechnie ludzkiego sądu o rzeczach, autor „przypatruje się pojęciem praktycznem dziejom ludzkości (str. 18)." Całe dzieło rozważa z tego stanowiska *przeszłość*, *przyszłość i obecność*, aby na tej podstawie wyprowadzić wnioski ogólne co do prawd najwyższych ludzkości. Widzimy z tego, że pogląd Tyszyńskiego na istotę i zadania filozofii zbliża się zasadniczo do nauki Tomasza Reida o rozsądku powszechnym (zob. wyżej str. 10). Tylko sposób określenia treści tego sądu powszechnego jest różnym u obydwóch myślicieli. Reid opiera się głównie na *psychologii*, Tyszyński zaś na *historyi*.

H. Struve, *Wywód pojęcia filozofii*. Lekcya wstępna do wykładu nauk filozoficznych w Szkole Głównej Warszawskiej, 1868. *O psychologicznej zasadzie teoryi poznania*. Wykaz Szkoły Głównej za rok 1864. *Cechy charakterystyczne filozofii i jej znaczenie w porównaniu z innemi naukami* (przełożył z rosyjskiego St. Tomaszewski), 1875. *Synteza dwóch światów*, 1876. *Filozofia syntetyczna i jej krytycy*. *Wiek* 1876, № 155 i nast. *Filozofia i wykształcenie filozoficzne* w Encyklopedyi wychowawczej. T. IV. 1886, str. 145 — 192. *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*. Bibl. Warsz. 1891, T. I, 9 — 41. *Uzdolnienie i rozwój umysłu filozoficznego*. Tamże, 1893. T. IV, 458 — 495. *Przedmiot i zadania zasadnicze filozofii*, w Przeglądzie filozoficznym 1901, zeszyt IV-ty, str. 1 i nast. Poglądy na filozofią, wygłoszone w tych pracach, znajdują swe systematyczne uzasadnienie i rozwinięcie w niniejszem dziele.

Fr. Krupiński, *Przyszłość filozofii*. Odbitka z Bibl. Warsz. 1864. Autor ma tu na oku „reformę filozofii (str. 4)." Pomimo to stoi jeszcze przeważnie na stanowisku filozofii Hegla. Po wykazaniu jej doniosłości, zajmuje się od str. 17 do końca rozprawy (str. 43) kwestyami, dotyczącemi *wstępu* do filozofii. Filozofią określa jako „umiejętne i systematyczne poznanie rzeczywistości." Rzeczywistem nazywa „wszystko, co ma byt istotny, rozumny, trwały i nieskończony." Ponieważ zaś byt i myślenie „są bezwzględnie to samo," przeto filozofia „rozumowania swoje oprzeć winna na naturze i duchu, uważając oboje w zjawiskach i ich wzajemnym związku." Z tego wynika, że metafizykę należy oprzeć na fizyce. Do tego jednak autor dodaje: „nikt nas nie posądzi zapewne o empiryzm, bo i dla nas rzeczywistością jest nie przemijająca szata bytu, ale tętniący w nim rozum (str. 17 i nast.)." Przedmiotem filozofii są „wszelkie objawy natury i ducha," lecz objawy te filozofia bada „z ich strony wewnętrznej, *zmysłami niepojętej*," bo „śledzi wszędzie przyczynę, istotę, wewnętrzność, siłę, ducha." „Kiedy inne umiejętności uprawiają, że tak powiem, ciało, zewnętrzność, filozofia rozważa duszę, wewnętrzność wszystkiego co jest (str. 20)." Krytycyzm, autor w duchu Hegla, zbywa zdaniem: „Wszelkie gadanie o skończoności i ograniczoności rozumu, a przeto niekompetencyi jego do sądzenia o wszystkiem, pochodzi albo ze złej wiary, albo z nieuctwa." Nie wyłącza to, według autora, potrzeby postępu filozofii w przyszłości. „Mogąc jednak o wszystkiem sądzić, filozofia nie stawia ostatecznego słowa; owszem od niej apelować można do przyszłości (str. 21)." Co do metody wyznaje, że metodzie dyalektycznej Hegla „należy się pierwszeństwo przed innemi;" stanowi ona „nieśmiertelną jego zasługę w filozofii." Przy tem nie brak pewnych zastrzeżeń co do formalizmu, w który łatwo wpaść można przy tej metodzie (str. 23). Dalej mówi autor jeszcze o podziale i celu filozofii, oraz o źródłach i sprawdzianie poznania.

Tenże, *Szkoła pozytywna*. Bibl. Warsz. 1868, T. III, 65—85, 285—292, 440—463. Tu już autor co do zasad filozofii przedstawia się jako zwolennik Comte'a. Z pogardą

mówi o „konceptach filozoficznych" Hegla, Schellinga i innych. Filozofią w duchu fenomenalizmu tak określa: „Przez filozofią rozumiemy pewien ogólny i rozumny sposób zapatrywania się na wszelkie *zjawiska, podpadające pod zmysły* (str. 75)." „Zjawiska muszą się same za siebie wytłomaczyć (str. 457)." Roztrząsa przy tem poglądy Comte'a i jego zwolenników, wykłada zasady metody pozytywnej, krytykuje religią Comte'a, a powołując się w końcu na Milla, broni pozytywizmu od zarzutu *ateizmu*. Ogólny pogląd na filozofią Krupińskiego zawiera praca moja: *ks. Fr. Krupiński jako filozof*, 1898.

Stefan Pawlicki, *Lekcya wstępna do wykładu historyi filozofii w Warszawskiej Szkole Głównej.* Gazeta Polska 1866, № 269 i nast. Autor rozpoczyna od pytania: czem jest filozofia? Na to pytanie daje odpowiedź ogólny pogląd na dzieje filozofii i jej stosunku do innych nauk. Pierwotnie nauka była jedną, filozofią — z niej wytworzyły się z biegiem czasu nauki specyalne. Żadna z nich nie daje jednak odpowiedzi na pytanie: czem jest człowiek i jaki cel jego? Każdy specyalista o człowieku coś powie, ale żaden na całą odpowiedź się nie zdobędzie. „Filozofia jedna nie ociągała się nieść pomoc tym, którzy łaknęli odpowiedzi (na owo pytanie); przez dwadzieścia kilka wieków ją daje, a usiłowania jej są jej historyą." Następnie wykazuje autor, że filozofia, pomimo sprzeczności systematów i metod, zawsze miała na oku to zadanie i zbliżała się do jego rozwiązania. Za metodę zaś przyszłego, nowego systematu filozofii uznaje w końcu metodę *psychologiczną*, która jednak nie powinna brać za punkt wyjścia jedynie człowieka-jednostki, lecz zarazem i człowieka społecznego. „Podstawą więc nowego systemu będzie i być powinna *psychologia*, a razem z nią *antropologia*."

Tenże, *Kilka uwag o podstawach i granicach filozofii*, 1878. Pracę tę można uważać za dalsze rozwinięcie i ściślejsze określenie treści powyższej lekcyi wstępnej. Autor roztrząsa istotę filozofii w porównaniu z innemi naukami, wykazuje, że pomimo „usamowolenia" ważniejszych części nauki, pozostaje filozofia jako *metafizyka*, stanowiąca „jądro wszelkiej wiedzy filozoficznej (str. 4)." Dalej, w celu wykazania, że tak pojęta filozofia jest nauką, zastanawia się nad pierwszą zasadą filozofii i metodą jej badania. Zasadą najpewniejszą wszelkiej w ogóle wiedzy jest *samowiedza*, której jednak nie należy ograniczać ani treścią zmysłowych danych, ani oderwanem myśleniem, gdyż w niej przy pomocy bezpośredniego doświadczenia wyraża się całkowita *osobowość* nasza tak pod względem ciała, jak duszy (str. 33, 39 i nast.). Ztąd prawdziwa metoda filozofii powinna być *osobową*; wykazuje ona na podstawie rozbioru osobowości powszechne i konieczne czynniki bytu, stanowiące przedmiot filozofii w różnicy od nauk specyalnych. Poglądy swoje autor uzasadnia krytycznemi uwagami nad najznakomitszymi myślicielami, począwszy od Sokratesa, aż do Kanta, Hegla, Herbarta, Fichtego młodszego i innych. Na uwagę zasługuje ściśle rozróżnienie filozofii od teologii, ważne szczególniej w porównaniu z innemi objawami filozofii katolickiej u nas. Pawlicki wypowiada pod tym względem swe stanowisko w następujących słowach (str. 12, 41): „Będąc pochodzenia nadprzyrodzonego, filozofia zaś nauką tylko przyrodzoną, *lumine naturali acquisita*, wiara kościelna i teologia nie mają związku z przedmiotem naszej rozprawy. Wiedzę i wiarę biorę zawsze w znaczeniu ogólnem, przyrodzonem... Teologia wymaga od uczniów swoich wiary i łask nadprzyrodzonych, filozofia jedynie zdrowego rozsądku... Pierwsza przeważnie wykłada prawdy, których rozum własnem światłem odkryć nie potrafi, druga wszystko, co rozum sam ze siebie wiedzieć może." Rzecz cała wogóle zajmuje dotąd wydatne miejsce w literaturze naszego przedmiotu i zasługuje ze wszech miar na bliższe studyum.

Tenże, *Historya filozofii greckiej.* T. I. 1890. We wstępie do tego dzieła budzą naszą uwagę szczególniej rozdziały: *O znaczeniu dziejowem filozofii*, oraz *Definicya i epoki filozofii.* Pawlicki uzupełnia tutaj, w duchu klasycznym, określenie filozofii, jako nauki, czynnikami praktycznemi życia moralnego. Mówi on w tym względzie (str. 55):

„Ale filozofia (o czem zapominają niestety ludzie naszego stulecia) nie była dla Greków tylko spekulacyą nad tajemnicami bytu, nie była tylko teoryą świata, dogadzającą próżnej ciekawości, ona była dla nich czemś więcej: była umiejętnością praktyczną życia moralnego. Tej strony, tego dążenia stałego nie można dosyć wychwalać i podnosić. Jeżeli Seneka filozofią nazywa *studium virtutis sed per ipsam virtutem*, wyraża przekonanie drogie całej przedchrześcijańskiej starożytności. W istocie, tem różni się filozofia od innych nauk, że jest także *sztuką życia*, a pisarze starożytni ciągle przypominają adeptom filozofii, że nauka ich powinna być w zgodzie z życiem... To przekonanie powszechne, że filozofia powinna być czemś więcej, niż gadaniną o ciekawych problemach, nadaje jej dopiero właściwą, głęboką wartość, zapewnia jej znaczenie moralne i szeroki wpływ społeczny.“ Dotykamy tej kwestyi szczegółowo niżej w ustępie o stosunku filozofii do mądrości życiowej (§ 13).

Juliusz Niemirycz. *Badania filozoficzne tajemnicy życia*. Cz. I. Historya ducha, 1869. Cz. II. Filozofia ducha, 1870. Cz. III. Credo rozumu. 1870. Stanowisko zasadnicze autora hegloskie. „Hegel, mówi autor (I, 160), streszcza w sobie całą przeszłość filozofii, począwszy od Platona aż do Schellinga. Wszystko, co wiedza prawdy aż do jego czasów zyskała była, znajduje się w jego teoryi.“ Panteizm Hegla autor pragnie atoli uzupełnić swym *pananemizmem*, który ma na celu wykazać, że „świat jest duchem oderwanym od absolutu, wskutek woli bytu odrębnego (II, 23).“ Przy tem jednak autor świat nazywa także *emanacyą* Boga, absolutu (II, 175). Do naszego przedmiotu odnosi się głównie część druga. W niej *prolegomena* i *wstęp* mają za przedmiot zasadnicze pojęcia o filozofii. Ponieważ jednak autor „historyą świata“ uznaje nie tylko za przedmiot, lecz i za „źródło filozofii (II, 33)“ i czerpiąc wyłącznie z tego źródła, myśl swoją ciągle na wszystkie strony rozpryskuje, przeto nie dochodzi do ścisłego określenia swego teoretycznego poglądu na filozofię. Tak np. odróżnia *estetykę i etykę* od *filozofii*, mówiąc (II, 11 i nast.): „Estetyka jest nauką, mającą na celu byt ducha w formie piękna i etyka *czyli* moralność, jest nauką ducha w formie dobra na ziemi;.. *filozofia* jest nakoniec objawem ducha w formie prawdy:“ Z drugiej strony filozofia, według autora, „zbadać winna byt świata, jego cel... w wielkiej jedni wszelkiego bytu, dobra i zła, piękna i brzydoty, prawdy i fałszu (II, 17),“ a zatem obejmuje *estetykę* i *etykę*. Do tego autor na temże miejscu dodaje: „Filozofia ducha winna być również nauką materyi,“ bo materya jest „duchem w grzechu,“ „jego sekrecyą czyli zepsutą wolą, z której, jak ślimak w skorupie zamknięty, wyjść usiłuje.“

Julian Ochorowicz, *Wstęp i pogląd ogólny na filozofią pozytywną*, 1872. Po przeglądzie dziejów filozofii, bardzo pobieżnym, po większej części błędnym (zob. dowody w ocenie tej pracy przez H. Goldberga w Bibl. Warsz. 1873, T. I. 348 — 365), autor przedstawia w ogólnych zarysach swój pozytywizm, w różnicy od comte'owskiego. Nie uznaje on prawa trzech stanów Comte'a, nie podziela jego klasyfikacyi nauk, ani jego socyologii (str. 44 i nast.). Filozofii nie sprowadza do prostego ugrupowania wyników nauk specyalnych, lecz domaga się filozofii dla każdej nauki specyalnej (str. 72). Dalej zaznacza, że filozofia opiera się nie tylko na „powszechnie uznanych zdobyczach spostrzegawczej wiedzy,“ lecz i na „*rozumowej krytyce*,“ że „*analiza pojęć* ogólnych, używanych machinalnie przez wszystkich ludzi, musi stać się *pierwszem*, *najniezbędniejszem* zadaniem filozofii,“ że „jedynem narzędziem filozofii jest *rozum*, a elementami rozumu *pojęcia*,“ — że zatem „najpierwszą podstawą filozofii jest *psychologia*,“ której w systemacie Comte'a nie ma wcale (str. 73 i nast.). W ten sposób filozofia czerpie wprawdzie treść swoją z nauk specyalnych, ale treść tę „poddawszy *rozwadze*, *krytyce* i *wywodom rozumu*, sama wytwarza *ogólne zasady* i wskazówki, które za podstawę i narzędzie postępu dla wszystkich innych nauk służyć muszą (str. 75).“ Wobec tych zdań, rozchodzących się zasadniczo z pozytywizmem Comte'a, „filozofia pozytywna“ Ochorowicza nie ma

nic wspólnego z historycznym pozytywizmem, prócz nazwy. Dla tego też w końcu swej pracy dał określenie *pozytywisty*, które zastosować można do wielu filozofów i uczonych, krytykujących pozytywizm, lub wyrzekających się go otwarcie, jak to np. czyni Herbert Spencer. „*Pozytywistą*, mówi Ochorowicz str. 94, nazwiemy każdego, kto w twierdzeniach stanowczych opiera się na dowodach, dających się sprawdzić, kto nie wyraża się bezwzględnie o rzeczach wątpliwych, a nie mówi wcale o niedostępnych.“ Według tego już nie tylko każdy sumienny przyrodnik, matematyk, filolog, historyk, ale i każdy zdrowo myślący filozof zasługiwałby na miano *pozytywisty*. Miano to utraciłoby wtedy swój charakter szczegółowy, historyczny, nie oznaczałoby już pewnego *kierunku* filozoficznego wśród wielu innych, lecz obejmowałoby właściwie wszystkich rozsądnych ludzi. Takie nieokreślone rozwodnienie miana *pozytywizmu* charakteryzuje *pozytywizm warszawski*, którego Ochorowicz jest głównym przedstawicielem. Zob. w tym względzie pracę T. Jeske-Choińskiego, *Pozytywizm warszawski*, 1885, szczególniej str. 46 i nast.

Tenże, *O zasadniczych sprzecznościach, na których się wspiera cała nasza wiedza o wszechświecie*, 1874. „Wszystkie nasze zasadnicze pojęcia o wszechświecie, jak pojęcia: *materyi, ruchu, siły, ducha, przestrzeni* i *czasu*, prowadzą w ostatecznych swych konsekwencyach do nieuniknionych sprzeczności, których żadna ze znanych hipotez usunąć nie jest w stanie (str. 24)“—oto ostateczny wynik tej pracy, wynik, oparty głównie na *Pierwszych zasadach* Herberta Spencera, zamiast na pracach krytycznych historycznego przedstawiciela tych *antynomij* rozumu ludzkiego, t. j. na pracach Kanta, którego imienia nawet autor w tej rozprawie nie wspomina. Jak go zaś rozumie, o tem świadczy zdanie wypowiedziane w poprzedniej pracy, że krytyka Kanta „polega poprostu na artystycznem ułożeniu bukietu z cudzych kwiatów (str. 20).“ Na powyższym wyniku opiera Ochorowicz swój *względny pozytywizm*, który, obok „świętego prawa wiedzy do rozświetlania ciemnych dróg życia prawdami doświadczenia i rozwagi,“ uznaje „święte prawo *wiary* do ogrzewania serc ludzkich idealną miłością (str. 32).“ Nadto wyznaje w końcu (str. 34), że myśląc o *zjawiskach*, nie jesteśmy w stanie pozbyć się i tej myśli, „że istnieje *coś*, co się objawia i że to *coś* nie jest już bytem względnym i zmiennym, lecz *bezwzględnym* i *stałym*.“ Skoro jednak, przy tym względnym pozytywizmie, ze *zjawisk* świata zmuszeni jesteśmy wnosić o *istnieniu* bytu bezwzględnego, to trudno pojąć, dla czego z tychże zjawisk, prócz własności najważniejszej *istnienia* takiego bytu bezwzględnego, nie mielibyśmy wyprowadzać pewnych wniosków i co do niektórych innych charakterystycznych własności tego bytu bezwzględnego. Takie wnioski nie łączą się bynajmniej koniecznie z pretensyą do wyczerpania wszystkich własności bytu bezwzględnego, lecz zgadzać się mogą zupełnie z krytycznem uznaniem ograniczoności i względności naszego poznania. Zob. w tej sprawie niżej rozbiór zasad pozytywizmu i agnostycyzmu § 10,1 oraz 2,3.

Maurycy Straszewski, *O zadaniach i stanowisku filozofii wobec dzisiejszej umiejętnej wiedzy.* Wykład habilitacyjny w Uniwersytecie Jagiellońskim, 1872. Wyd. 2-gie, uzupełnione 1877.

Tenże, *Dzieje filozofii w zarysie.* T. I-szy: *Wstęp ogólny i dzieje filozofii na wschodzie*, 1887—1894. Wstęp w tem dziele obejmuje główną treść powyższego wykładu. Filozofią określa autor jako dążenie do *ostatecznej syntezy wiedzy*. „Jest więc filozofia, mówi str. 4, w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, dążeniem do wiedzy, ale nie do wiedzy szczegółowej, drobiazgowej i praktycznej, ale do wiedzy jak można najwszechstronniejszej, jak najdalej w poznaniu prawdy sięgającej,—do wiedzy, która obejmuje całość świata, a skupia w sobie najogólniejsze zasady i najgłówniejsze pierwiastki tego wszystkiego, co tylko może być treścią i przedmiotem naszych myśli. Tak pojęta filozofia miała na oku głównie trzy zadania: 1) dać odpowiedź na pytanie: co to jest świat ze wszystkiemi cudami swoimi? 2) określić istotę i przeznaczenie człowieka w całości

świata, tudzież wskazać drogi, jakich w działaniu trzymać się powinien, jeżeli przeznaczenie swoje urzeczywistnić pragnie,—jest to *teorya ideału*, pogląd na to, co być *powinno*, w różnicy od poglądu na to, co jest, na *całość istnienia;* 3) określić wreszcie pojęcia samejże prawdy, tudzież zbadać naturę naszej wiedzy (str. 5). Zadania te „nie mogły być za jednym spełnione zapędem..“ „musiała przeto filozofia różne w ciągu wieków przechodzić koleje,“—a przedstawienie tego rozwoju stanowi przedmiot *dziejów filozofii.* Dalej we wstępie traktuje autor jeszcze o stosunku dziejów filozofii do dziejów religii, nauk szczegółowych, literatury i sztuki, przyczem roztrząsa zarazem i ogólny stosunek tych objawów życia umysłowego do filozofii.

Tenże, *O filozofii i filozoficznych naukach*, 1900. Jest to rozwinięcie powyżej wyłożonych poglądów na filozofią, z dodaniem krótkiego encyklopedycznego zarysu nauk filozoficznych. Przedmiotem badań filozofii są, według autora (str. 28), „zjawiska wiedzy, świat myśli i pojęć.“ Filozofia była zawsze „przenikaniem istniejącej i nagromadzonej w społeczeństwie treści umysłowej i wiedzy,“ „świadomością umysłowości ludzkiej,“ „sumieniem ludzkości.“ Miała ona na oku zawsze „skupienie szczegółów w całość“—syntezę.

Wł. Daisenberg, *Dzieje filozofii prawa i państwa*. T. I. 1872 — 1875. Znam 9 zeszytów. Pierwszy rozdział nosi napis: *Jak filozofią dotąd pojmowano* (str. 1 — 26) i mówi o poglądach filozofów aż do Kanta. Rozdział drugi: *Jak filozofią obecnie pojmują*, według założenia autora, miał mieć za przedmiot pojęcie filozofii w systemacie Kanta i jego następców; tymczasem doszedłszy do Hegla, autor od str. 110, niby „w celu wyjaśnienia składowych części filozofii Hegla,“ cofa się do dawnych czasów i aż do str. 720 jeszcze do Hegla nie powrócił, lecz zatrzymał się na Hume'ie. Nie dowiadujemy się tedy, jak filozofią obecnie pojmują, a tem mniej, jak ją autor pojmuje. Praca bardzo chaotyczna.

Tenże, *O dzisiejszych prądach filozoficznych.* Cz. I. *Ogólny pogląd na filozofią duchowego rozwoju*, 1876. Cz. II. *Filozofia duchowego rozwoju wobec innych filozoficznych prądów*, 1876. Cz. III-cia miała wyłożyć historyą filozofii włoskiej, francuzkiej, angielskiej i niemieckiej w drugiej połowie 19-go wieku, a Cz. IV-ta ruch filozoficzny polski w tymże czasie; lecz, o ile mi wiadomo, obie te części nie zostały wydane. W Cz. I-ej autor określa filozofią jako „systematyczne przedstawienie istoty i zasad natury, człowieczeństwa i Bóstwa (str. 3).“ Systematyczności jednak w jego pracach trudno się dopatrzeć, podobnie jak jej nie ma w „filozofii plemion dzikich,“ o której ta pierwsza część głównie traktuje, w celu udowodnienia, że filozofia jak najściślej się łączy z religią i z wiarą, wogóle z „intuicyjnem widzeniem Boga tak w nas, jak i po za nami (str. 89).“ Część druga ma być szczegółowem rozwinięciem filozofii duchowego rozwoju. Autor traktuje tu o pojedynczych naukach filozoficznych, których przyjmuje „trzy razy po trzy, t. j. dziewięć (str. 2);“ jakiemi są: psychologia, filozofia natury, antropologia, logika i estetyka, etyka, filozofia religii, filozofia historyi i metafizyka. Pogląd na treść tych nauk już leży za obrębem naszego zadania.

Józef Descours, *Zadania filozofii w naszych czasach*, 1873. Wobec postępu nauk specyalnych, główne zadanie filozofii polega, według autora, na krytyce poznania. Krytyka ta opierać się winna z jednej strony na wynikach nauk specyalnych, a z drugiej na rozbiorze zasadniczych procesów poznania. W ten sposób autor godzi wymagania pozytywizmu z krytycyzmem Kanta. Za tym krytycyzmem przemawia Descours także w rozprawie *Myśl w czynie*, zamieszczonej w Ateneum 1878, T. III. 290 — 321, zob. szczególniej str. 308.

A. Z. Molicki, *Wykład systematyczny tagmonlogii czyli dotychczas tak zwanej filozofii. Część przygotowawcza. Wstęp do tagmonlogii*, 1875. *Wykład systematyczny tagmatologii to jest nauki o porządku istności. Część fundamentalna. Metodologia*, 1879. Co do nowych nazw, *tagmonlogii i tagmatologii*, zastępujących tutaj starodawną *filozofii*,

zob. co wyżej (str. 24) powiedziano z powodu J. N. Kamińskiego. Całą filozofią autor dzieli na trzy główne części: *przygotowawczą, fundamentalną* i *szczegółową* (I, 27). Część przygotowawcza rozpada się znowu na (str. 42): 1) *Wstęp do filozofii*, 2) *Historyą filozofii* i 3) *Encyklopedyą umiejętności filozoficznych.* Pierwsze z powyższych dzieł ma za przedmiot *wstęp;* odnosi się tedy wprost do naszej nauki. Drugie zaś dzieło jest wykładem pierwszej części filozofii fundamentalnej, czyli, według terminologii autora *basopedyi*, która obejmuje 1) *Metodologią*, 2) *Aksiomatologią* i 3) *Logikę* (II, 19).

Po wyjaśnieniu nowej nazwy (od τάγμα = porządek, ὄν = istność i λόγος = nauka), jakoby potrzebnej dla zaznaczenia nowego stanowiska autora, i po szeregu uwag historycznych, autor rozkłada *wstęp* na trzy rozdziały, roztrząsające (I, 81): 1) *istotę tagmonlogii*, 2) *jej stosunek do oświaty czyli do innych nauk*, i wreszcie 3) *jej stosunek do życia praktycznego.* Tagmonlogia jest, według autora, *nauką porządku istności* czyli *nauką przyrodzonego stanu wszystkich rzeczy* (str. 171 i nast.). Ani to określenie, ani jego dalsze rozwinięcie nie usprawiedliwiają dziwacznej terminologii autora, zniżającej niepotrzebnie wartość pracy, zkądinąd pożytecznej, jako pierwsza u nas próba wszechstronnego wykładu *wstępu do filozofii* w osobnem dziele. W ogólnem pojęciu i rozkładzie tego wstępu, oraz w wielu kwestyach zasadniczych autor korzystał z mych wykładów *wstępu do filozofii i encyklopedyi nauk filozoficznych*, mianych w b. Szkole Głównej Warszawskiej w latach od 1863 do 1869. Wspomina autor sam o tem w tych słowach (str. 74): „Szkoda wielka, że profesor Struve nie wydał na widok publiczny swego wykładu *wstępu do filozofii*, jaki zapowiedział i jaki miewał w Szkole Głównej Warszawskiej, a któryby zapełnił brak takiego dzieła w naszej filozoficznej literaturze. Ponieważ obecnie zająłem się sam pracą tego rodzaju, z przyjemnością więc przychodzi mi powiedzieć, że oprócz powyższych dzieł, jakie w badaniach historycznych podałem, korzystałem także *wiele* i z moich notat wyżej wzmiankowanego *wstępu do filozofii* D-ra Struvego, szczególniej w rozdziale 2-im i 3-im, a to tak pod względem formy, jak nawet w niektórych miejscach pod względem *samej myśli i słów.* Nie mając prawa traktowania o rzeczy, nie wyszłej na widok publiczny, pozostawiam szanownemu profesorowi ocenienie ile od niego zaciągnąłem, a co jest owocem własnych moich badań i rozmyślań." O tym stosunku książki Molickiego do moich wykładów mówiłem szczegółowo w *Dodatku do Wieku*, 1876, № 56. Dla usprawiedliwienia się zaś z zarzutu, dla czego dopiero teraz, po upływie dalszych prawie lat dwudziestu, wydaję *wstęp do filozofii*, powtórzę tu słowa, które wówczas przy ocenie pracy Molickiego wypowiedziałem: „Nie mam powodu zbytecznie się spieszyć z ogłoszeniem prac do druku przygotowanych. Horacyuszowe: nonum prematur in annum, nie wyszło jeszcze na złe żadnej pracy, posiadającej istotną wartość. Zresztą zrobiłem swoje: ogłosiłem przy innych pracach, że mam *przygotowane do druku: Wstęp do filozofii, Encyklopedyą nauk filozoficznych* i dwa dalsze tomy *Logiki;* nadto większość mych dotychczasowych prac ogłosiłem własnym nakładem. Więcej uczynić nie mogę; resztę pozostawiam nakładcom z powołania i... *czasowi.*" Nadszedł tedy nareszcie czas i na ten *Wstęp do filozofii*, który, pomimo że go dzieło Molickiego wyprzedziło, spodziewam się, że, postępując wraz z czasem, uznanem będzie za dojrzały owoc długoletniej pracy nad tym przedmiotem.

A. A. Eger, *Zasady pozytywizmu*, 1876. „Cel pracy, mówi autor (str. V), aby służyła za *vade-mecum* pozytywiście, a za *kodeks* pozytywizmu." Jaka zaś ogólnikowość i nieokreśloność charakteryzuje jego pojęcie pozytywizmu, o tem świadczą następujące słowa: „Czyj umysł dosięgnie poziomu spółczesnej mu umiejętności i zachowa się logicznie, ten jest, ale i ten tylko, jest *pozytywistą*," mówi autor str. III-cia. W ten sposób pragnie jednym frazesem zdobyć dla pozytywizmu monopol *umiejętności* i *logiki!* Zob. moją ocenę tej pracy w Ateneum, 1876, T. I, 240 — 257, oraz co wyżej (str. 33) powiedziano o Ochorowiczu.

Maryan Morawski (†,1901 r.), *Filozofia i jej zadanie*, 1877. Wyd. 3-cie 1899. Cytuję według wydania pierwszego. Po wstępie, traktującym o przyczynach obecnego upadku filozofii, autor roztrząsa pojęcie filozofii i w tym celu zastanawia się szczegółowo nad jej dziejami, poddając krytycznemu rozbiorowi najprzód idealizm, empiryzm, materyalizm i pozytywizm naszego wieku, a następnie kierunek empiryczno-idealny zarówno w starej, jak i w dzisiejszej scholastyce. Ten ostatni kierunek uznaje za jedynie prawdziwy: „do niego, mówi str. 245, należy bliska przyszłość." Na tej podstawie określa filozofią jako „wiedzę wszechrzeczy w pierwszych i najwyższych przyczynach, cognitio rerum omnium per causas ultimas (str. 248)." Dalej mówi autor o całokształcie filozofii (metafizyka, logika i etyka), o metodzie jej wykładu i kończy swe dzieło rozbiorem stosunku filozofii do wiary. Co do tej kwestyi staje na stanowisku, zajmowanem przez naszych pierwszych przedstawicieli filozofii katolickiej, przez Ziemięcką, F. Kozłowskiego, J. Żochowskiego i innych, z tą wszakże różnicą, że uwzględnia daleko gruntowniej dzieje filozofii i naukowe dane (zob. wyżej str. 27). Prof. Morawski zaprzecza jednak, aby filozofia różniła się od wiary i teologii tem, że jest wiedzą naturalną, scientia naturalis, naturali rationis lumine acquisita. Stanowiska tego nie podziela prof. Pawlicki i zaznacza w tym względzie swój pogląd w różnicy od prof. Morawskiego w pracy *O podstawach filozofii*, str. 31 i 42 (Zob. nasze uwagi o tej pracy wyżej str. 31). Można w niektórych kwestyach zasadniczych nie zgadzać się z prof. Morawskim, wyznać jednak należy, że dzieło jego bogactwem treści, siłą przekonania, umiejętną dyalektyką i systematycznością wykładu zajmuje wydatne miejsce w naszej literaturze *wstępu do filozofii*. Trafne streszczenie i sprawiedliwą ocenę tego dzieła ogłosił w osobnej broszurze Józef Billewicz, *Kilka uwag nastręczonych dziełem ks. M. Morawskiego p. t. Filozofia i jej zadanie*, 1884.

Henryk Goldberg, *Filozofia i wiedza*. Ateneum 1877, T. I, 558 — 577. Rozprawa ta zasługuje na uwagę pod tym względem, że autor w duchu nowo-kantyzmu A. Langego broni w niej zdania, że filozofia nie jest nauką, lecz „tworem indywidualnej wyobraźni," „koncepcyą poetyczną." Roztrząsamy tę kwestyę niżej § 9, 2.

J. T. Hodi *(Józef Tokarzewicz), Dwie syntezy filozoficzne: K. Libelta i H. Struvego. Kwartalnik Kłosów*, 1877, T. II, 124 — 160. Jest to praca napisana świetnie z jasną myślą przewodnią i głębokiem uczuciem. Roztrząsa ona krytycznie doniosłość syntetycznych dążności filozofii krajowej. Autor nie zaprzecza teoretycznemu znaczeniu tych dążności i zgadza się z niemi zasadniczo. Podnosi jednak pewne objekcye ze stanowiska potrzeb życiowych społeczeństwa. Za dalszy ciąg powyższej pracy uważać należy rozprawę, napisaną w tymże duchu: *Zarys filozofii rodzimej*, Bibl. Warsz. 1884, T. I, 6—34. Co do zaznaczonych poglądów Tokarzewicza, zob. I-szy zeszyt mej *Historyi filozofii w Polsce*, 1901, str. 62 i nast. O stosunku zaś filozofii do życia mówimy szczegółowo niżej § 12, 2.

Ignacy Skrochowski, *O wiedzy ludzkiej*, 1880. Wyd. 2-gie tytułowe, bez zmiany 1893. Treścią tego dzieła, według słów autora (str. 22, 65), „są prolegomena do nauki o wiedzy ludzkiej," czyli do tak zwanej teoryi poznania. Wkracza ono tedy już w zakres szczegółowych badań filozoficznych. Autor przedstawia jednak, na podstawie wszechstronnego rozbioru zmysłowego i umysłowego poznania rzeczy, zarazem i swój pogląd na wiedzę naukową i odróżnia przy tem nauki specyalne od filozofii. Pierwsze poświęcają się „badaniom osobnych szeregów faktów wnętrznie świadomych lub też grup przedmiotów zewnętrznie wprost wiedzianych w ich wzajemnych relacyach;" podczas gdy filozofia „usiłuje objąć całość wszystkiego, co koniecznie wiemy, bądźto wprost, bądźto przez szczegółowe nauki, w jeden powszechny konsekwentny *system*, lub przynajmniej tłómaczy rezultaty pojedynczych szczegółowych nauk w duchu jakiegoś systemu, całość wiedzy ludzkiej obejmującego (str. 243)." W dalszym przebiegu naszych poszukiwań będziemy mieli sposobność wspomnieć kilkakrotnie o tej pracy, zasługującej na bliższą uwagę.

Daniel Ludkiewicz, *Czy idea filozofii w swym historycznym rozwoju może być uważaną za umiejętność ścisłą?* Sprawozdanie dyrektora c. k. IV-go gimnazyum we Lwowie za r. 1881. str. 3 — 80 (I) i za r. 1882, str. 3 — 72 (II). Gruntowna ta praca składa się z trzech części. W pierwszej autor stara się wykazać, że „w stopniowym historycznym rozwoju systemów filozoficznych, połączonych ze sobą wspólną ideą, nie ma sprzeczności.“ „Wszystkie dotychczasowe filozofemata, mówi autor (I, 11), uważać należy za... część jednej i tej samej umiejętności idealnej.“ „Filozofia posiada swój przedmiot ściśle określony i wybitny (jest nim prawda absolutna, wyrażana w principiach wszelkiej wiedzy), który stara się zbadać i wyczerpująco wyjaśnić w swych pojedynczych systemach (str. 12).“ „Filozofia rozwija się przez swe systemy tak, jak się rozwija dusza w stopniowym rozwoju ciała (str. 14).“ Ztąd też wynika, że filozofia „jako idea,“ tylko w wiecznym postępie wykończona być może. Druga część broni tezy, że „rozwój filozofii nie jest wynikiem przypadkowości, lecz objawem koniecznym i zawisłym od ważnych momentów uniwersalno-historycznych.“ Autor rozważa tu naprzód czynniki *psychiczne* rozwoju filozofii, a następnie wykazuje jego momenty *historyczne.* Historya filozofii, mówi, „jest stopniowym rozwojem geniusza człowieka... rozwojem naszej samowiedzy, naszego intelektualnego i moralnego, na tle wiecznej prawdy zbudowanego samopoznania (str. 22).“ Z tego stanowiska przedstawia autor w ogólnym zarysie dzieje filozofii od Talesa do Hegla, co stanowi część trzecią, najobszerniejszą, jego rozprawy (str. 24 do II, 60). Na jej podstawie dochodzi do wniosku, że filozofia w historycznym swym rozwoju jest umiejętnością ścisłą, podającą zasady, principia umiejętnościom najbardziej ścisłym, jak logice i matematyce. „Ich ścisłość dopiero swą ścisłością filozofia uprawnia (str. 65).“

Łodzia z Bytonia (Alfred Kurnatowski, ur. 1813 † 1892 r.), *Filozofia praktyczna,* 1882. „Myśl bez czynu, a czyn bez myśli, niedojrzałym są porodem“—oto punkt wyjścia autora. „Nie dosyć, jak sam wyraz *filozofia* orzeka, mądrość miłować, nie dosyć z rozstrzelonych spostrzeżeń i doświadczeń uzgodnioną składać całość, — trzeba jeszcze wyrozumowane zasady i wyniki do codziennego umieć zastosować użytku, a że są wykonalnemi i dobroczynnemi — własnem stwierdzić postępowaniem (str. 1).“ „Człowiek pracy i czynu filozofuje, żeby własną myśl i chcenie uporządkować, żeby życia zrozumieć zadanie, żeby duszy domagalnościom uczynić zadosyć, żeby odgadnąć, nakoniec, prawa światem rządzące i zawartą w nich myśl bożą, a korząc się przed nią, podnosić to, co jest, do tego, co tamta żąda.“ Człowiek praktyczny zajmuje się zawsze tem, *co realną* ma wartość. „Realizm jego bynajmniej jednak idealizmu nie wyklucza, bo realność sama w sobie nosi uszlachetnienia i udoskonalenia warunki, prostą nawet postępu drogą do idealizmu prowadzi (str. 2).“ Z tego stanowiska autor pragnie wyłożyć swą filozofią *praktyczną* i przyjmuje za punkt wyjścia „pojęcia przez ogół najlepiej zrozumiałe“ — pojęcia Boga, przyrody i własnej osobistości. Pojęcia te autor stara się jednak szczegółowo wyjaśnić i to stanowi główne tło jego pracy. Przy tem wyjaśnieniu ma na celu dowieść, że dualistyczne rozerwanie czynników ducha i materyi, doczesności i wieczności, świata i zaświata, złego i dobrego, konieczności i wolności, życia i śmierci pozbawione jest zasady i że synteza tych pojęć jest koniecznem wymaganiem rozumu i nauki. Doniosłość tej syntezy dla życia i wynikające z niej zasady praktyczne wykazuje autor w końcu swej pracy od str. 82—100.

Wład. Kozłowski, ze Lwowa († 1899 r.) *Współczesne kierunki filozoficzne.* Kłosy, T. XLIII, 1884. str. 156 i nast., 173 i nast. *Nowo-kantyzm.* Ateneum, 1885, T. I, 477—499, *Stanowisko filozofii doświadczalnej wobec intuicyjnej.* Ateneum, 1885, T. III, 498—524; *Błędne koło dzisiejszej filozofii.* Bibl. Warsz. 1891. T. IV, 294—309. Zarówno w tych rozprawach, jak i wielu innych, zajmujących się bardziej szczegółowemi zagadnieniami filozoficznemi, autor broni stanowiska filozofii indukcyjnej i zbliża się najbar-

dziej do Herberta Spencera (zob. wyżej str. 14). W ostatniej rozprawie pragnie wykazać że „rzeczywistość przedmiotowa jest nieświadomą (str. 306)“ i z niej, jako wynik rozwoju, usiluje wyprowadzić życie ducha — wskutek czego i zadania filozofii zasadniczo się zmieniają. (Zob. pod tym względem *Przypisek Redakcyi* do tej rozprawy, mego pióra—str. 310 i nast.). Ową metafizykę naturalizmu głosi ten autor i w innych czasopismach za pośrednictwem artykułów popularnych, nie czyniących atoli zadość wymaganiom filozoficznego krytycyzmu. (Wymagania te wyłożono niżej w rozdziale o metodzie filozofii, § 14—16).

Al. Raciborski, *Przedmiot i podział filozofii.* Wykład wstępny, odczytany we wszechnicy lwowskiej, 1885. Zamieszczony również w dziele tegoż autora: *Podstawy teoryi poznania J. S. Milla*, T. II. 277—308.

Tenże, *Ogólny zarys systemu filozofii*, T. I. 1892. Jako *Wstęp* do tego zarysu powtórzył autor z małemi zmianami powyższy *wykład;* to też o tych pracach mówimy tu razem. „Filozofią, według autora, określić można jako naukę o najogólniejszych prawach *zjawisk* wewnętrznych, i zewnętrznych, względnie do myślącego podmiotu (str. VII).“ Określenie to „obejmuje cały obszar wiedzy ludzkiej, mianowicie w częściach jej najogólniejszych, zasadniczych i metodologicznych.“ Myśl tę odnajduje autor w nazwie *Wissenschaftslehre*, którą nadał Fichte filozofii. Filozofią dzieli na psychologią, logikę formalną, teoryą poznania, metafizykę, estetykę i etykę (str. X). Psychologią stawia „na czele równie poszczególnych działów, jak i całości filozofii.“ Co do innych nauk filozoficznych zasługuje na uwagę zdanie autora o metafizyce, którą uważa za naukę o *istocie* wszechrzeczy i dla tego podane powyżej określenie filozofii „wymagałoby *właściwie* usunięcia metafizyki z pośród działów filozofii (str. XIV).“ Pomimo to autor, widząc, że metafizyka jest w wielu systematach główną częścią, chciał przynajmniej wskazać jej miejsce w filozofii. W swym zarysie systematu filozofii autor miał na oku „treściwe przedstawienie najważniejszych a zarazem najbardziej może spornych działów filozofii“ i dla tego opuszcza psychologią, logikę i metafizykę, a ogranicza się wykładem teoryi poznania, estetyki i etyki. Niniejszy T. I obejmuje część pierwszą teoryi poznania, mającą za przedmiot kwestyą: czem są nasze wrażenia i jaki jest ich stosunek do zewnętrznego świata? Jestto tedy już kwestya szczegółowa, nie odnosząca się wprost do zasadniczych pojęć o filozofii.

Wincenty Lutosławski, *O obecnym stanie filozofii.* Bibl. Warsz. 1888, *Metafizyka współczesna.* Tamże, 1889. Prace te weszły w skład zbioru rozpraw tegoż autora, wydanych p. t. *Z dziedziny myśli. Studya filozoficzne*, 1900, jako: *I. Współczesna filozofia* (str. 1—36) i II. *Metafizyka Lotzego* (str. 37—96). Uznając zasadnicze znaczenie metody historyczno-naukowej, Lutosławski wykazuje w pierwszej rozprawie, że „określenie prawdziwej filozofii, jako też definicya jej treści, jest wynikiem postępu ogólnego filozoficznego w ostatniem stuleciu, jest wyrazem *obecnego jej stanu.*“ Z tego stanowiska określa *filozofię* jako *naukę najogólniejszych pojęć*, a za *wstęp* i *podstawę* nauk filozoficznych poczytuje *psychologią*. Następnie zaznacza ścisły związek filozofii z naukami specyalnemi; mówi dalej o współczesnych wydawnictwach peryodycznych, poświęconych filozofii, i wreszcie o głównych kierunkach współczesnej pracy filozoficznej, szczególniej nad historyą filozofii i psychologią. Druga z powyższych rozpraw jest właściwie dalszym ciągiem pierwszej i roztrząsa stan obecny metafizyki, a w tym celu zastanawia się szczegółowo nad metafizyką Lotzego. Wśród pozostałych rozpraw wpadają w zakres wstępu do filozofii tylko jeszcze: VII. *O znaczeniu historyi filozofii.* Zaznaczamy jej treść poniżej, mówiąc o stosunku historyi filozofii do wstępu do filozofii. Reszta zaś rozpraw tego zbioru: *O istocie duszy, Pojęcie czasu, Determinizm, Początki teoryi rewolcyi, Pesymizm, O etyce chińskiej, Descartes, Potęga duszy*, dotyczą już specyalnych przedmiotów, nie pozostających w związku z naukowem pojęciem wstępu do filozofii.

Tenże, *Wykłady Jagiellońskie.* T. I. *Wykłady wstępne.* 1901. Tu już autor opuszcza zakres filozofii, jako nauki, i staje się propagatorem mistycyzmu i mesyanizmu

w duchu Towiańskiego. Sprowadzenie królestwa Bożego na ziemię przy pomocy wiary w bezwzględną wyższość idei swojskiej nad ideałami innych narodów, oto zasadnicza dążność tego mistycyzmu. Charakteryzuje go zarazem lekceważenie „nauki europejskiej," która ma mieć „pewną wartość" tylko, gdy służy „jako narzędzie dla polskiego ducha (str. 60 i nast.)." Uczucie i poezya górują nad trzeźwą myślą i nauką. Z tego stanowiska autor zapewnia, że „większą mądrość znalazł w *Dziadach* Mickiewicza, niż w *Rzeczypospolitej* Platona, niż w *krytyce czystego rozumu* Kanta." Co do tego kierunku myśli zob. I zeszyt mej *Historyi filozofii w Polsce*, str. 58 i nast.

C. Jellenta (N. Hirszband), *Studya i szkice filozoficzne*, 1891. Jestto zbiór recenzyj różnych dzieł, przeważnie z dziedziny etyki i socyologii (Dębickiego, Sommera, Christa, Karejewa, Giżyckiego, Wundta i innych); zbiór, w którym autor często z najsprzeczniejszych punktów widzenia zbija dorywczo wszystko, czego się tylko dotknie, więc naturalnie przedewszystkiem „szarlatańshva metafizyczne," „dziwolągi spekulacyjne," „przekazy na niebo," „bańki mydlane teologii" i t. p., ale i „mglistość niemiecką" Wundta, i „olbrzymi, więcej niż zasłużony rozgłos" Spencera, nawet „pomieszanie pojęć," spowodowane na polu socyologii przez Comte'a. To wszystko jednak nie wstrzymało autora do dodania do tego zbioru negacyj artykuliku (str. 271—288) p. t. *Zarys syntezy*, w którym parafrazuje główne zasady „filozofii" Fr. Nietzschego, bez wzmianki o nim. (Zob. w tym względzie niżej § 12, 2,1.).

Wł. Miecz. Kozłowski, z Warszawy, *Pogląd na świat jako przedmiot badania umiejętnego*, Ateneum 1891. *Pojmowanie przyrody ze stanowiska historyi i teoryi poznania*, tamże 1892. *Oświata i wiedza przyrodnicza*, tamże 1893. *Dekadentyzm współczesny i jego filozofowie*. Bibl. Warsz. 1894. T. III, 315—363, oraz oddzielne wydanie. *Pogląd na świat jako przedmiot historyi*, tamże 1894. Wszystkie te rozprawy, z wyjątkiem *Dekadentyzmu*, wydał autor w zbiorze p. t. *Szkice filozoficzne*, 1900. Nadto mieszczą się w tym zbiorze następujące prace, dotyczące wstępu do filozofii: *Metafizyka wiedzy przyrodniczej*, *Zasadnicze twierdzenia wiedzy przyrodniczej w zaraniu filozofii greckiej*, *Sztuka jako czynnik dziejowy i społeczny*, *Przeznaczenie filozofii i powołanie filozofów*. W pierwszej wśród wymienionych powyżej rozpraw autor broni naukowości filozofii i określa ją jako „krytycznie przetopiony, na podstawach wiedzy osnuty pogląd na świat." Doniosłość zaś pozostałych prac dla naszego przedmiotu polega głównie na tem, że autor traktuje w nich zagadnienia filozoficzne w ścisłym związku z ogólnym rozwojem życia ludzkiego, z jego wszechstronnemi potrzebami, a szczególniej z potrzebą moralnego udoskonalenia człowieka, urzeczywistnienia jego ideałów życiowych. Pod tym względem będziemy mieli sposobność mówienia o tych pracach w dalszym przebiegu naszych poszukiwań.

Tenże, *Filozofia*. Kurs samokształcenia wydawany przy *Przeglądzie pedagogicznym*, 1896—1898. Autor rozwija tu szczegółowo i uzasadnia zaznaczony powyżej pogląd na filozofią. Obejmuje ona ideał *wiedzy i czynu*, *prawdy i dobra*, i wskutek tego rozpada się na *teoretyczną i praktyczną* filozofią. Do tej ostatniej należy zarazem *ocena ideałów i celów ludzkich*, stanowiąca treść *filozofii piękna*. „Filozofia więc łączy w sobie cechy wiedzy, poezyi i religii, etyki i nauki o ideałach." Przystępne rozwinięcie tego poglądu, oparte na gruntownej i krytycznej znajomości rzeczy stanowi główną zaletę tej pracy.

Wojciech Dzieduszycki, *Roztrząsania filozoficzne o podstawach pewności ludzkiej*, 1892. Dzieło to, owoc samodzielnej myśli filozoficznej, ma na celu udowodnić, że jedyną podstawą pewności jest poczucie *moralne, sumienie*, jako *intuicyjna świadomość* naszego przeznaczenia, celu i ideału naszego żywota. Zasada ta wyraża się najdobitniej w zdaniu, str. 58: „Wierzymy w wszelką, jaką bądź pewność jedynie wskutek tego, że się sumienie nasze domaga, abyśmy byli cnotliwymi, i dla tego, ponieważ intuicyjnie wiemy, że nie wolno nam się oprzeć żądaniom sumienia." Z tego źródła czerpie autor zasadnicze prawdy swego poglądu filozoficznego, a mianowicie istnienia Boga i innych

istot rozumnych; na tej podstawie określa też stosunek człowieka do tych zasadniczych czynników wszechbytu. W zakresie *wstępu do filozofii* uwzględnić wypadnie poglądy autora szczególniej przy rozbiorze stosunku filozofii do poczucia estetycznego i moralnego.

Tenże, *O wiedzy ludzkiej*, 1895. Książką tą autor, jak mówi, przystępuje do „bliższego wykładu swego filozoficznego systematu.“ Filozofią określa tu jako „naukę o zjawiskach naszej najwewnętrzniejszej istoty, tego, co ludzie zawsze nazywali naszym duchem, czyli naszą duszą.“ Stosownie zaś do trzech „głównych własności“ ducha, jakiemi są: rozum, uczucie i wola, dzieli filozofią „w najściślejszem tego słowa znaczeniu“ na trzy oddzielne nauki: „na *naukę poznania*, tyczącą się zjawisk rozumu, *estetykę*, tyczącą się zjawisk uczucia, i *etykę*, tyczącą się zjawisk woli.“ „Mniej ściśle filozoficznemi, według autora, ale należącemi jednak do zakresu filozofii, a nie do zakresu fizyki,“ są takie nauki jak: psychologia opisowa, filozofia historyi (polityka, socyologia) i historya filozofii. Metafizyka znowu prawi „o ostatnich wynikach, do których uznania prowadzą wspólnie wszystkie, nietylko filozoficzne nauki.“ W niniejszej książce autor ma na oku „rozpatrzenie natury naszego rozumu,“ jest to zatem, według powyższego, „nauka poznania.“ Nie z wykładu samej rzeczy, lecz ze „spisu rozdziałów,“ dodanego niezależnie od wykładu, dowiadujemy się, że owa „nauka poznania“ dzieli się u autora na: *Noetykę*, w której jest mowa o wiedzy wogóle (str. 1—44), *Logikę*, jako „teoryę tego. jak należy się myśleć, aby się nie mylić, albo mylić się jak najrzadziej (str. 45—95),“ i *Ontologią*, która „orzeka o tem, co bywa własnością wszystkiego, co istnieje, a co musi być po części własnością wszystkiego, co istnieje, lub istnieć może, o ile wypływa z analizy określenia bytu (str. 96—188).“ Nie można powiedzieć, aby te określenia odznaczały się ścisłością i jasnością; tego również o samym wykładzie tak określonych nauk powiedzieć nie można. Część dodatkowa książki (str. 188—213) zawiera „ostateczne wyniki,“ zgodne z poglądami wyłożonemi w „Roztrząsaniach“ autora, którym co do ścisłości i jasności wykładu oddajemy bezwarunkowo pierwszeństwo.

Al. Skórski, *Filozofia jako nauka akademicka*, 1893. Autor usiłował nadać swej pracy „cechę informacyjnego przewodnika po rozległym filozofii obszarze (str. IV),“ i wyznać należy, że tego celu dopiął w zupełności. Porównywając filozofią z innemi naukami określa najprzód jej odmienny od innych nauk przedmiot, którym jest sama wiedza. Flozofia jest to tedy, według autora, *nauka umiejętności*, czyli „taka umiejętność ogólna, która samą wiedzę ludzką za wyłączny przedmiot swoich rozbiorów sobie obrała (str. 8).“ Następnie charakteryzuje autor w ogólnych zarysach dzisiejszy stan głównych nauk filozoficznych i swój pogląd na ich zadania, a więc traktuje o logice i teoryi poznania, o metafizyce i naukach moralnych czyli etyce. Dodatkowo rozpatruje filozofią religii i pedagogikę, a w ostatnich dwóch rozdziałach mówi o systematach i metodach filozofii, przyczem zaznacza doniosłość stanowiska idealnego realizmu. Całość, tak pod względem treści, jak i formy, polecić można każdemu. kto pragnie się w sposób przedwstępny zoryentować na polu filozofii i przygotować do dalszych samodzielnych na tem polu studyów. Z powodu oceny tej pracy w *Przewodniku naukowym* lwowskim przez Al. Raciborskiego, ogłosił Skórski *Krytyczną odpowiedź*, 1894, wyjaśniającą polemicznie treść powyższego pisma.

Z. Gabryelski, *Czem filozofia jest a czem będzie*, 1894. Po przedstawieniu rozlicznych określeń filozofii, autor wykazuje, że „filozofia jest to nauka ogólna, mająca na celu rozumienie nauk szczegółowych i religii, a więc zespolenie wiedzy i wiary w całość, zaspakajającą potrzeby umysłu i serca (str. 26).“ Następnie mówi o różnych poglądach myślicieli na przyszłość filozofii, a sam dochodzi do wniosku, że w przyszłości „nazwiskiem filozofii szczycić się będzie jedynie metafizyka, a filozofia, która pierwotnie była nauką ogólną, przestanie być w ogóle nauką i przeobrazi się w *sztukę* (str. 37).“ Dlaczego? autor nie wyjaśnia. W końcu roztrząsa autor zarzuty, czynione filozofii, że

jest niepraktyczną, niepotrzebną i zmienną. Charakterystyczną cechą tej pracy jest traktowanie zagadnień filozoficznych w sposób lekki, pobieżny, felietonowy, choć autorowi przy tem znajomości rzeczy odmówić nie można.

M. Massonius, *Filozofia*, artykuł w *Wielkiej Encyklopedyi powszechnej*, T. XXI, 1898, str. 504—548. Najgłówniejszą część tego artykułu (str. 505—543) stanowi pobieżny, a przytem bardzo subjektywistycznie zabarwiony przegląd dziejów filozofii. Mówiąc następnie (str. 543—547) o *pojęciach i określeniach* filozofii, rozróżnia autor cztery sposoby pojmowania filozofii. Według 1-go, filozofia jest systematem rozumowym, zmierzającym do wytworzenia jednolitego poglądu na świat, uważany jako całość. Ma to być określenie *dogmatyczne*. Dla czego *koniecznie* dogmatyczne, autor nie wyjaśnia, a tą nazwą lekko je waży dla tego tylko, że sam zgóry, więc dogmatycznie, przed wszelką krytyką, bierze za zasadę bezwzględny dualizm między podmiotem i przedmiotem poznania i na tej zasadzie dowodzi, że „problemat poznania jest nierozwiązalnym," a naturalna dążność umysłu ludzkiego do ogólnego poglądu na świat nie daje się urzeczywistnić. Wskutek tych negacyjnych *dogmatów*, autorowi wcale na myśl nie przychodzi, że nie ma prawa antycypować wyników krytyki poznania, że wyniki te *mogą* mieć charakter dodatni i zachęcić myśliciela do badania świata. A wtedy owo określenie nie będzie bynajmniej dogmatycznem, lecz będzie objawem dążności człowieka do *możliwie* ścisłego i pełnego poznania świata; objawem głodu poznawczego ducha ludzkiego, który w sposób równie normalny i zdrowy zaspokoić się daje, jak głód fizyczny organizmu. Dla 2-go sposobu pojmowania, filozofia jest syntezą ogólnych wyników nauk poszczególnych (określenie *pozytywistyczne*). 3-ci sposób widzi w filozofii jednolitą wiedzę o pierwiastkach ogólnych zjawisk, stanowiących świat. Określenie to autor nazywa *ewolucyonistycznem*, choć nie trudno spostrzedz, że pomiędzy niem a pierwszem, dążącem do ogólnego na świat poglądu, nie ma zasadniczej różnicy. Ewolucyonizm jest jedną z różnych form poglądu na świat. Jedynie dla osobistej sympatyi do tego określenia autor nie nazywa je, jak i pierwsze, dogmatycznem. Wreszcie 4-ty sposób pojmowania filozofii określa ją jako „krytykę władz poznania i zasad ogólnych, wspólnych wszystkim lub niektórym naukom poszczególnym." Jest to, według autora, określenie *krytyczne*, do którego sam się przyłącza. Pomimo zasady o nierozwiązalności problematu poznania, autor mówi dalej o różnych zadaniach *poznawczych* filozofii, a nawet o poznawaniu zjawisk zapomocą doświadczenia i o rozbiorze zasad i metod zarówno nauki wogóle, jak i nauk specyalnych. Naturalnie, że autor, wraz z większością nowo-kantystów, pozostaje we wszystkich tych kwestyach w ciasnej sferze subjektywizmu, pozbawionego wszelkiego, prawdziwie przedmiotowego poglądu zarówno na świat, jak i na własną organizacyą umysłu, choć ta ostatnia znajduje swój wyraz nietylko w podmiotowych formach *postrzegania i myślenia*,—o czem autor mówi,—ale i w objawach *uczucia i dążności życiowych* człowieka. Zob. poniżej krytykę negacyjnych poglądów na poznanie i agnostycyzmu (§§ 5, 1 i 10, 1—3).

J. Nuckowski, *Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem*, 1899. Jest to studyum pouczające z zakresem krytyki poznania. Autor wykazuje jasno że podstawą wszelkiego poznania, więc i filozofii, są cztery prawdy zasadnicze: 1) fakt samowiedzy, obejmujący zarazem wiedzę o istnieniu przedmiotowości, 2) fakt i zasada oczywistości, 3) zasada tożsamości i niesprzeczności, wreszcie 4) zasada racyi. Wyjaśniając te prawdy zasadnicze, autor uwzględnia zarówno odnośne dane historyi filozofii, jak i poglądy współczesnych myślicieli, w ich liczbie i neo-scholastyków.

Wielce pouczającym jest zbiór rozpraw różnych autorów nad pytaniem: *Co to jest filozofia?* stanowiący główną treść 4-go zeszytu *Przeglądu filozoficznego* z r. 1901. Na zbiór ten składają się prace: H. Heinricha, J. Kodisowej, Wł. M. Kozłowskiego, J. Radziszewskiego, M. Straszewskiego i H. Struvego, rozpatrujące istotę filozofii ze stanowiska empirio-krytycznego, nowo-kantowskiego, nowo-scholastycznego, historyczno-krytycznego.

Kończąc ten przegląd literatury polskiej naszego przedmiotu, przypominamy, że do niej oprócz zaznaczonych wyżej (str. 19 i 20) przekładów dzieł Terrassona i Faniasa, należą i przykłady Kartezyusza, Spinozy, Lokka, Berkleja, Gotscheda, Kondyllaka, Kanta, Spencera, J. B. Meyera, Lewesa i Külpego, wspomiane przy wzmiance o oryginalnych pracach tych myślicieli.

2. Słowniki filozoficzne. Dla uzupełnienia podanej wyżej literatury wstępu do filozofii zauważmy tu, że kwestye, odnoszące się do tej nauki, znajdują zazwyczaj obrobienie i w słownikach filozoficznych, pod odpowiedniemi wyrazami.

Do najstarszych słowników ogólnych, obejmujących jednak poczęści i filozofią, należy słownik, który ułożył Suidas, bizantyjczyk, żyjący prawdopodobnie w drugiej połowie X-go wieku: *Lexicon graece et latine*, ed. G. Bernhardy, 1853, dwa duże tomy. Słownik ten zawiera objaśnienie licznych wyrazów, mających znaczenie filozoficzne, oraz wiadomości biograficzne i historyczne, z filozofią związek mające, a z najdawniejszych źródeł czerpane.

Najstarszemi słownikami specyalnie filozoficznemi są:

Joh. Bapt. Bernardini, *Lexicon triplex*, 1582. Zawiera objaśnienie terminów filozoficznych, używanych w szkołach Arystotelesa, Platona i Stoików.

Rud. Goclenius, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613.

J. H. Alstedt, *Cursus philosophici encyclopaedia*, 1620. W roku 1630 wydany p. t. *Scientiarum omnium encyclopaedia septem tomis distincta.*

P. Godart, *Lexicon et summa philosophiae*, 1666.

E. Chauvin, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, 1692. Nowe wyd. 1713. W duchu filozofii Kartezyusza.

Nadzwyczajnej doniosłości jest słownik Piotra Bayle'a *Dictionnaire historique et critique*, dwa tomy 1695. Wyd. 11-te Beuchot 1820. Artykuły filozoficzne tego słownika przełożył na język niemiecki i obrobił z nich specyalny słownik filozoficzny L. H. Jakob p. t. *Peter Baylens Philosophisches Wörterbuch*, dwa tomy 1797. Bayle pierwszy wprowadza czynnik historyczno-krytyczny do słowników i poddaje z tego stanowiska rozbiorowi wszystkie znakomitsze szkoły filozoficzne. Wadą jego jest dążność przeważnie skeptyczna. Wyszukuje on głównie strony ujemne roztrząsanych poglądów filozoficznych, a nie zaznacza ich czynników dodatnich w ogólnym rozwoju wiedzy.

Przed wyjściem tego opracowania Bayle'a wydali: J. G. Walch, *Philosophisches Lexicon*, 1726, 4-te wyd. 1775, w dwóch tomach, w duchu filozofii Leibnitza; następnie Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764 (zebranie artykułów, napisanych dla Encyklopedyi Diderota); wreszcie Salomon Maimon, żyd polski i znany filozof ze szkoły Kanta, *Philosophisches Wörterbuch*, 1791.

Słownikami filozoficznemi 19-go stulecia są:

Wilhelm Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, pięć tomów 1827, wyd. 2-gie 1832. Dzieło to ma przeważnie charakter historyczny i bibliograficzny. Objaśnienie terminów filozoficznych nie odznacza się ani dokładnością, ani należytą jasnością.

Max Furtmair, *Philosophisches Real-Lexicon*, T. I i II, 1852 i 1853. T. III i IV opracował J. N. Uschold, 1855. Pod odpowiedniemi wyrazami znajdujemy tu nader staranny zbiór biograficznych danych, a pod tym względem dzieło to uzupełnia i prowadzi dalej pracę Kruga.

Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques, par une societé de professeurs et de savants*, w sześciu tomach 1852. Wyd. 3-cie, w jednym wielkim tomie, 1886. Jestto dotąd najpełniejszy i najgruntowniejszy słownik filozoficzny, zawierający zarówno teoretyczne objaśnienie terminów filozoficznych, jak i główniejsze dane z zakresu histo-

ryi filozofii. Dzieło bardzo pożyteczne, jako pomoc przy wyjaśnieniu zasadniczych pojęć o filozofii.

Wil. Fleming, *Vocabulary of philosophy, psychological, ethical, metaphysical*, 1856. Wyd. 4-te na nowo opracował i uzupełnił Henry Calderwood, 1887. Pomimo niewielkiej objętości (440 stronnic) dzieło to podaje dokładne i pouczające objaśnienie wszystkich główniejszych terminów filozoficznych, z odpowiedniemi wskazówkami co do ich znaczenia w pracach najznakomitszych myślicieli. W większem jeszcze streszczeniu (stronnic 359) opracował Calderwood ten słownik p. t. *Vocabulary of philosophy and student's book of reference*, 1894.

F. A. Hartsen, *Ein philosophisches Wörterbuch*, 1877. Jestto określenie najważniejszych terminów filozoficznych w formie jaknajbardziej zwięzłej i aforystycznej (cały „słownik" na 45 stronnicach).

F. Garden, *A dictionary of philosophical terms*, 1878. Niewielka ta książeczka (161 stronic) podaje popularne objaśnienie wyłącznie angielskich terminów filozoficznych.

Ch. P. Krauth, *A vocabulary of the philosophical sciences*, 1878. Słownik ten składa się z dwóch części, z których I-sza p. t. *Słownik filozofii* (str. 1 do 560) jest właściwie tylko uzupełnionem wydaniem wspomnianego powyżej słownika Fleminga, a II-ga p. t. *Słownik nauk filozoficznych* (str. 561 do 1034) zawiera dane z zakresu historyi filozofii, zaczerpane głównie ze słownika Francka.

L. Noack, *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*, 1879. Za przykładem Bayle'a autor uwzględnia, jak już tytuł dzieła wskazuje, wyłącznie materyał historyczny filozofii; ale czyni to ze stanowiska przedmiotowego, bez wszelkich własnych uwag krytycznych.

F. Kirchner, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 1886. Wyd. 2-gie 1890. Książka bardzo praktyczna do podręcznego użytku, zawierająca objaśnienie terminów filozoficznych w zwięzłej, lecz zarazem dokładnej i ścisłej formie.

J. R. Thomson, *A dictionary of philosophy in the words of philosophers*, 1887. Jestto wykład systematyczny wszystkich części filozofii przy pomocy wyjątków z dzieł wielu pisarzów filozoficznych. Spis alfabetyczny autorów i terminów nadaje dopiero temu dziełu charakter słownika. Rzecz pod wieloma względami ciekawa i pouczająca.

Al. Bertrand, *Lexique de philosophie*, 1892. Jestto praca zbyt pobieżna i szczupła (stronnic 220), aby mogła z należytą dokładnością wyjaśnić poruszone termina filozoficzne. To samo powiedzieć należy o pracy Ed. Goblota: *Le vocabulaire philosophique*, 1900.

Ostatnim objawem w tym zakresie jest słownik R. Eislera: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, 1900. Szczególna wartość tego dzieła polega na licznych wyjątkach z pism znakomitych myślicieli po chwilę obecną, wykazujących rozliczne znaczenie odnośnych terminów filozoficznych. O tym słowniku napisał A. Mahrburg pouczającą ocenę z dodaniem alfabetycznego spisu licznych terminów nowoczesnych, pominiętych przez Eislera; zob. *Przegląd filozoficzny*, 1900, zeszyt IV, 50—61.

Dodajmy, że istnieją i słowniki filozoficzne dla objaśnienia terminologii i poglądów pojedynczych myślicieli, np. H. Bonitz, *Index Aristotelicus* (cenny dodatek do wydania dzieł Arystotelesa przez Bekkera), 1870. M. Kappes, *Aristoteles-Lexicon* (mała broszura), 1894. L. Schütz, *Thomas-Lexicon* (do dzieł św. Tomasza z Akwinu, praca wyczerpująca, 889 stronnic), 2-gie wyd. 1895. G. Wegner, *Kantlexicon* (rzecz bardzo powierzchowna), 1893. Jul. Frauenstädt, *Schopenhauer-Lexicon*, dwa tomy (starannie opracowane) 1871. Eug. Bourdet, *Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive*, 1875. Określenie terminów filozoficznych wyłącznie ze stanowiska pozytywizmu Comte'a. Nawet dane historyczne i biograficzne podaje autor tylko odnośnie do osobistości, zamieszczonych w Kalendarzu religii pozytywnej (le culte systematique de l'humanité).

Bardzo ważnemi dziełami pomocniczemi przy rozbiorze zasadniczych pojęć o filozofii i ich wyjaśnieniu, szczególniej ze stanowiska stopniowego rozwoju myśli filozoficznej, są następujące prace Rud. Eucken'a: *Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt*, 1878. Wyd. 2-gie zupełnie przerobione 1893. — *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879. — *Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie*, 1886. Tu zasługuje na uwagę szczególniej rozdział p. t. *Parthcien und Partheinamen in der Philosophie.*

Nareszcie zaznaczamy tu, że do niektórych nowszych dzieł filozoficznych dodane są *słowniki rzeczowe*, przy których pomocy z łatwością zaznajomić się można z poglądami myślicieli na zasadnicze kwestye o filozofii wogóle, jej istocie, zadaniach, stosunku do innych objawów życia umysłowego, jej metodzie i t. p. Do takich dzieł należą szczególniej: *Historye filozofii*: R. Falckenberga 1886, 4-te wyd. 1902 (przekład polski W. M. Kozłowskiego, 1893), i W. Windelbanda 1892, oraz *Wstęp do filozofii* Wundta (zob. wyżej str. 18).

W *naszej literaturze* nie ma dotąd żadnego specyalnego słownika filozoficznego. Wspominamy jednak o tych pracach, które i u nas zaznaczają pewne usiłowania w tym kierunku. Do nich należą:

J. P. Radliński, *Fundamenta scientiarum*, 1758. Autor roztrząsa tu wprawdzie różne kwestye filozoficzne w porządku alfabetycznym, ale porządek ten rozrywa w wielu miejscach, wstawiając samodzielne rozprawy filozoficzne, i nadto traktuje filozofią ze stanowiska przestarzałej scholastyki. Bliższą wiadomość o tej książce podałem w swym *Wykładzie Logiki*. T. I, str. 171 i nast.

Ign. Włodek do wspomnianego wyżej (str. 20) dzieła: *O naukach wyzwolonych* dodał *Słownik polski dawny, czyli zebranie słów dawnych zaniedbanych polskich z ich tłómaczeniem* (stronnic 137). Słownik ten jest pouczającym pod względem językowym, nie ma jednak znaczenia filozoficznego, gdyż terminów ściśle filozoficznych prawie wcale nie uwzględnia.

Dikcyonarz filozoficzny religii ks. Nonnotta, *na polski język przez* ks. Tad. Brzozowskiego *wytłómaczony*, 4 tomy 1782. Dzieło to ma na celu obronę religii, więc też traktuje wyłącznie o takich zagadnieniach, które do osiągnięcia tego celu się nadają, jak np. Ateusz, Chrześcijaństwo, Cuda, Ewangelia, Grzech i t. d. Słownika filozoficznego praca ta naturalnie zastąpić nie może.

Ks. Wojciech *z Medyki* w swym *Poglądzie na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej*, 1864, str. 101 mówi, że Kalasanty Szaniawski „wydał słownik polsko-filozoficzny." Niestety, jestto, jak się zdaje, grube nieporozumienie, gdyż nic podobnego w naszej literaturze odnaleźć nie mogłem.

Do przekładu polskiego *Odezwy do narodów słowiańskich* Wrońskiego (zob. wyżej str. 28), sporządzonego zapewne przez A. Bukatego, dodano w końcu *Umosłownik*, zawierający 60 spolszczonych terminów filozoficznych. Oto dla przykładu niektóre z nich: empirique = doznawczy, essence = przeistota, dogme = wiarosad, methode = umochód, matière = omatło, matériaux = omatliny, mécanique = rozsilnia, periode = kręgochód, philosophie = wiedzowiedza, positif = zatwierdliwy, substance = rościelina, a posteriori = z poślадu, a priori = z naczoła, i t. p. (inne zob. w książce Dicksteina o Wrońskim str. 267). We wspomnianym zaś (str. 28) przekładzie *Reformy absolutnej* znajdują się między innemi takie wyrażenia: religia = bożołącznia, absolutny=samoistny, moralność= godnota, principia = pierwojęcia, praktyczny=sprawliwy i t. p. Bukaty używa w piśmie: *Trzy grzechy śmiertelne* (wyd. L. Niedźwieckiego z r. 1887) takich terminów: prawostan, samowszechny, posadowy, godnotliwy, przeistota, własnopędność (spantaneitas) i t. p. Nie mniej dziwaczną jest często terminologia Trentowskiego, który np. w dziele: *Myślini czyli całokształt Logiki narodowej*, 1844, takie wytworzył termina: czczewo, członiec i czyś-

ciec prawdy, awożność = konsekwencya, stnienie, prawdoświeć, prawdobłam, siestrzan, wiedzoświeć, wiedznik, umysłnik, myślnik, bożyniec, sacz, dziardyn i t. p. Co do takiego samowolnego tworzenia terminów zob. wyżej str. 23 i nast.

Wł. M. Kozłowski w wydawanym przez siebie miesięczniku: *Pogląd na świat*, 1901 № 7 i nast. rozpoczął druk pracy p. t. *Objaśnienia terminów filozoficznych*. Można się spodziewać, że praca ta, wydana z czasem w całości, wytworzy pierwszy słownik filozoficzny polski.

Dla braku atoli dotąd takiego słownika, doraźnego objaśnienia terminów filozoficznych w naszym języku szukać musimy w ogólnych *Encyklopedyach:* Orgelbranda i w Wielkiej, w *Encyklop. kościelnej i wychowawczej*, oraz w *Słownikach języka polskiego* Lindego, Wileńskim, i Karłowicza o ile te dzieła wogóle uwzględniają filozofią. W *Słowniku Wileńskim* przyjmował czynny udział Trentowski i rozwinął w nim poczęści swoje słownictwo filozoficzne. Przez dodanie do niniejszego dzieła *słownika rzeczowego* odnośnie do rozpatrywanych pojęć o filozofii, starałem się choć w części uzupełnić brak osobnego słownika filozoficznego w naszej literaturze. Taki słowniczek dodałem również do mej książki: *Sztuka i piękno. Studya estetyczne*, 1892, oraz do wspomnianego (str. 10) przekładu *Prolegomenów* Kanta.

3. Propedeutyka filozoficzna i wstęp do filozofii.

Naukę wstępną do filozofii nazywają także często *propedeutyką filozoficzną*. Jest to nazwa, pochodząca z greckiego wyrazu προπαιδευτική (domyśla się ἐπιστήμη) i oznacza *naukę przygotowawczą*. W tem dosłownem znaczeniu *propedeutyka filozoficzna*, traktowana jako samodzielna nauka przygotowawcza do badań filozoficznych, odpowiada w zupełności podanemu powyżej określeniu *wstępu do filozofii*, jako krytycznego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii (§ 1 i 1,2).

Najczęściej jednak nazwa *propedeutyki filozoficznej*, a czasem i nazwa *wstępu do filozofii, podręczników lub początków filozofii* używa się dla oznaczenia elementarnego wykładu *logiki* i *psychologii*, bądź osobno, bądź w połączeniu, bądź wreszcie razem z uwagami wstępnemi o filozofii i z początkami *etyki*, *estetyki* i innych nauk filozoficznych. W takim atoli razie nazwa *nauki przygotowawczej*, *propedeutyki*, lub też *wstępu do filozofii* ma jedynie charakter *ogólnie pedagogiczny* a nie *filozoficzny* w ścisłem znaczeniu tego słowa. Celem tego rodzaju prac nie jest przygotowanie do badań *filozoficznych*, do samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zagadnień, objętych nazwą filozofii, lecz *ogólne* przygotowanie i wykształcenie naukowe. Ponieważ za *środek* pomocniczy takiego ogólnego wykształcenia uznaną bywa przez wielu pedagogów znajomość, choć elementarna, wspomnianych nauk filozoficznych (logiki, psychologii, etyki, estetyki, i t. p.), przeto wykład tych nauk, w zaznaczonym celu, nazywają *propedeutyką filozoficzną*.

Nie myślimy bynajmniej zaprzeczać znaczenia pedagogicznego wspomnianych nauk filozoficznych. Przeciwnie, sądzimy, że ogólne wykształcenie naukowe nie jest możliwe bez znajomości początków

przynajmniej logiki, psychologii i etyki. Pomimo to nie możemy przyznać ani logice, ani psychologii lub etyce charakteru *nauki przygotowawczej do filozofii, propedeutyki filozoficznej* lub *wstępu do filozofii* w ścisłem znaczeniu. Wynika to bezpośrednio z podanego określenia *wstępu do filozofii*, jako samodzielnej nauki filozoficznej (§ 1,2). Wszystkie nauki filozoficzne, zajmujące się rozwiązaniem pojedynczych zagadnień filozofii, a więc i logika, psychologia i etyka, opierają się już na pewnych zasadniczych pojęciach o filozofii wogóle, o jej dążnościach i zadaniach, o jej stosunku do innych objawów życia umysłowego, o jej metodzie i t. p. Samodzielna praca nad zasadami tych nauk, a więc i logiki, psychologii i etyki, w przeciwieństwie do elementarnego poznania ich ostatecznych wyników, staje się możliwą tylko na podstawie szeregu poprzednio urobionych pojęć o filozofii wogóle, co wymaga należytego rozbioru i wyjaśnienia ich treści. Z tego wynika, że niezależnie od pedagogicznego spożytkowania tej lub owej nauki filozoficznej w podręcznikach, noszących nazwę *propedeutyki filozoficznej* lub *podręczników filozofii*, koniecznym jest rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii w zakresie osobnej nauki, t. j. właśnie *wstępu do filozofii*, jako punktu wyjścia i naukowej podstawy wszelkich dalszych badań filozoficznych.

Literatura propedeutyki filozoficznej w celach pedagogicznych. Pragnąc podać czytelnikowi możliwie dokładnie *literaturę* naszego przedmiotu, wymieniamy tu szereg prac, zawierających w sobie elementarny wykład różnych nauk filozoficznych w naznaczonym powyżej celu pedagogicznym. Prace te są z jednej strony środkami pomocniczemi dla ogólnego wykształcenia naukowego, a z drugiej zawierają w sobie zazwyczaj, obok elementarnego wykładu zaznaczonych nauk filozoficznych, i pewne wstępne objaśnienia co do filozofii wogóle, i dla tego wpadają w zakres naszej nauki.

Jos. Beck, *Philosophische Propädeutik*. Część I. Psychologia empiryczna i logika, 1841. Wyd. 16-te 1885. Część II. Encyklopedya teoretycznej filozofii, 1844. Wyd. 6-te 1886. Jestto jeden z najpraktyczniejszych krótkich podręczników, zawierający w swej części drugiej ogólny pogląd na filozofią.

Ch. Bénard, *Précis d'un cours élémentaire de philosophie*, 1845. 11-te wyd. 1876. Książka ta ma to samo znaczenie w literaturze francuzkiej, jak powyższa propedeutyka w niemieckiej. Obszerniej wyłożył autor tą samą treść p. t. *Nouveau manuel de philosophie*, 1864. Tu należy wymienić tegoż autora *Eléments de philosophie*, 1880. Psychologia. Logika. Metafizyka. Etyka.

Rob. Zimmermann, *Philosophische Propädeutik*, 1852. Wyd. 3-cie 1867. Prolegomena (wstęp). Logika. Psychologia empiryczna. Rzecz opracowana w duchu filozofii Herbarta.

E. Saisset, A. Jacques et J. Simon, *Manuel de philosophie*, wyd. 4-te 1864. *Przewodnik filozofii*, przekład polski El. Ziemięckiej, 1863. Wstęp i psychologia. Logika. Historya filozofii. Etyka i teodycea. Rzecz pożyteczna, choć nie dość ścisła jako podręcznik.

Lichtenfels, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, 1863. Podręcznik, zawierający króciutki „wstęp do filozofii," a następnie wykład elementarny psychologii i logiki.

TH. RUMPEL, *Philosophische Propädeutik oder Hauptlehren der Logik und Psychologie*, 1866. Książeczka bardzo elementarna, nie odznaczająca się jednak ani ścisłością, ani jasnością wykładu.

K. V. STOY, *Philosophische Propädeutik*, Cz. I. Problematy filozoficzne i logika, 1869. Cz. II. Psychologia, 1870. Stanowisko autora herbartoskie.

A. STÖCKL, *Lehrbuch der Philosophie*, 1869. Wyd. 5-te 1882. Cz. I. Wstęp do filozofii. Psychologia. Logika. Teorya poznania. Cz. II. Metafizyka. Etyka. Socyologia. Filozofia prawa Wydanie skrócone w jednym tomie 1893.

G. HAGEMANN, *Elemente der Philosophie*, 1869. Wyd. 5-te 1889. Wstęp ogólny. I. Logika i poetyka. II. Metafizyka. III. Psychologia. IV. Etyka i jurydyka. V. Filozofia religii. VI. Estetyka. VII. Historya filozofii.

C. GUTBERLET, *Lehrbuch der Philosophie*. W sześciu częściach 1878 — 1885. 3-cie wyd. 1901.

Ostatnie trzy dzieła zawierają w sobie wiele pouczającego materyału historycznego, lecz napisane są ze stanowiska neo-scholastycznego. Szczególniej Hagemann zaznacza we *wstępie do filozofii* zupełną zależność filozofii od teologii (untergeordnete Stellung der Philosophie zur Theologie).

E. KLOTZ, *Philosophische Propädeutik*, 1875. Jestto praktyczne obrobienie różnych kwestyj z zakresu psychologii, estetyki, logiki i etyki w celach pedagogicznych.

F. A. HARTSEN, *Grundriss der Philosophie*, 1875. Treściwy, ale jasny wykład początków filozofii.

P. JANET, *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Wyd. 2-gie 1881. Nowe wyd. 1899. Wstęp. Psychologia, logika, etyka, filozofia prawa i polityka, estetyka, metafizyka i teodycea. Bardzo dobry, umiejętnie opracowany podręcznik szkolny.

R. JONAS, *Grundzüge der philosophischen Propädeutik*, 1881. Wyd. 5-te 1891. Króciutki wykład na 27 stronnicach elementarnej logiki i psychologii.

H. LOTZE, *Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie*, 1883. Jestto streszczenie wspomnianego powyżej (zob. str. 15) *Systematu filozofii* Lotzego.

E. CHARLES, *Eléments de philosophie*, 1884. Psychologia, logika, etyka, początki metafizyki.

J. L. A. KOCH, *Grundriss der Philosophie*, 1884. 2-gie wyd. 1885. Krótki podręcznik, mogący być dobrze poleconym. Filozofią autor opiera na teoryi poznania, ogólnej i szczegółowej, z której następnie wyprowadza zarysy poglądu na świat.

ST. G. MIVART, *A philosophical catechism. For beginners*, 1884. Praca ta znanego przyrodnika zawiera treściwy wykład zasadniczych prawd filozofii w formie pytań i odpowiedzi. Rzecz ogólnie przystępna, popularna.

J. A. CLAMADIEU, *Précis de philosophie* (Memento du Baccalauréat ès lettres), 1885. Psychologia z estetyką. Logika. Etyka z ekonomią polityczną. Metafizyka. Historya filozofii. Przytem rozbiór autorów francuskich: Kartezyusza, Malebransza, Paskala, Leibnitza, Kondyllaka, Cousina; greckich: Ksenofonta, Platona, Arystotelesa, Epikteta: łacińskich: Lukrecyusza, Cycerona, Seneki. Wśród krótkich podręczników, jestto jeden z najpraktyczniejszych ze stanowiska pedagogicznego.

E. RABIER, *Leçons de philosophie*. Wyd. 2-gie 1886. Praca nagrodzona przez Akademią francuską. T. I. Wstęp i psychologia. T. II. Logika. T. III. Etyka i metafizyka. Dzieło obszerniejsze, bardzo starannie opracowane, ze szczególnem uwzględnieniem danych psychologii.

E. BOIRAC, *Cours élémentaire de philosophie*, 1888. 6-te wyd. 1893. *Zasady filozofii*, przekład polski A. DYGASIŃSKIEGO, 1891. Wstęp. Psychologia. Logika. Etyka. Metafizyka. Historya filozofii. Bardzo dobry, praktyczny podręcznik, zawierający w sobie zarazem liczne tematy do ćwiczeń filozoficznych. Uzupełnienie tego kursu stanowi praca

tegoż autora p. t. *La dissertation philosophique*, 1890. Wyd. 2-gie 1892. Zawiera ona przystępne wyjaśnienie główniejszych kwestyj kursu z zakresu zaznaczonych powyżej nauk filozoficznych.

A. Richter, *Grundriss der philosophischen Wissenschaften*, 1888. Treścią jest uzasadnienie nauk filozoficznych, oraz początki logiki i psychologii.

M. Brasch, *Wie studirt man Philosophie? Ein Wegweiser für Studirende aller Facultäten*, 1888. Nie wielka ta rozprawa ma na oku cele pedagogiczne i pod tym względem zwracamy w swojem miejscu uwagę na nią.

E. Höfler, *Philosophische Propädeutik*, 1890. Wykład logiki i psychologii z dodaniem wyjątków z klasyków filozofii.

J. J. Baumann, *Elemente der Philosophie*, 1891. Jestto wykład logiki, teoryi poznania, metafizyki i etyki, traktowanych jako „praktyczna psychologia." Stanowisko autora zbliża się do krytycyzmu Kanta. Rzecz, przeznaczona dla studentów uniwersytetu, pobudza czytelnika do samodzielnego myślenia. Zob. też wspomniane powyżej (str. 15) dzieło tegoż autora.

J. Eitle, *Grundriss der Philosophie*, 1892. Psychologia wraz z teoryą poznania. Filozofia przyrody i ducha. Filozofią autor określa jako „naukę ogólną, przerabiającą wyniki nauk specyalnych na systemat wiedzy." Z tego stanowiska wykłada w sposób przystępny, lecz zarazem ścisły, zaznaczone części filozofii. Rzecz godna ze wszech miar uwagi.

D. Mercier, *Cours de philosophie*, 1892—1899. Cztery tomy obejmują: I. Logikę (wyd. 2-gie 1897), II. Ontologią czyli metafizykę ogólną (wyd. 2-gie 1900), III. Psychologią (wyd. 5-te 1899), IV. Kryteryologią ogólną czyli Traktat o pewności, 1899. Przekład polski Logiki przez W. Kosiakiewicza, oraz Kryteryologii przez tegoż i A. Krasnowolskiego wydała Redakcya *Przeglądu filozoficznego*, jako T. II i III Biblioteki neoscholastycznej, 1901. W tejże bibliotece zapowiedziano przekłady Psychologii i Metafizyki tego dzieła. Autor zajmuje stanowisko owej nowej scholastyki, która bierze za podstawę głównie Arystotelesa i Ś-go Tomasza z Akwinu, uwzględnia atoli zarazem najnowsze wyniki nauki.

P. Carus, *Primer of philosophy*, 1893. Przystępny wykład ogólnych zasad filozofii, przyjmujący za podstawę doświadczenie, a wznoszący się następnie do idei Boga, panteistycznie pojmowanego, jako przyczyny praw fizycznych i moralnych.

Th. Elsenhans, *Psyhologie und Logik zur Einführung in die Philosophie*, 1895. Wyd. 3-cie 1899. Rzecz elementarna.

Do najnowszych opracowań elementarnej propedeutyki filozoficznej należą: A. Penjon, *Précis de philosophie*, 1897; W. Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*, 1899, i W. T. Marvin, *Syllabus of an introduction to philosophy*, 1900.

Co się tyczy *naszej literatury*, to oprócz zaznaczonych prac z zakresu *wstępu do filozofii* (str. 19—41), oraz wspomnianych powyżej przekładów dzieł Saisseta, Jacques'a i J. Simona, oraz Boiraca i Merciera, mamy tu tylko jeszcze do dodania *Propedeutykę filozoficzną opartą na prawdziwych zasadach* ks. Franciszka Kautnego, 1871. Obejmuje ona: Wstęp, logikę (dyalektykę i krytykę) oraz psychologią empiryczną. „Filozofia, mówi autor str. 8, jest to umiejętność rzeczy boskich i ludzkich, i przyczyn i stosunków między niemi zachodzących, rozumem ludzkim nabyta." Zajmując wogóle stanowisko religijne, autor nie wkracza jednak na pole dogmatyzmu teologicznego, lecz wykłada zaznaczone nauki umiejętnie i ściśle, szkoda tylko, że język pozostawia wiele do życzenia, mając w tym względzie szczególniej na uwadze wymagania, dotyczące podręcznika dla młodzieży szkolnej.



II. Znaczenie wstępu do filozofii.

§ 2.

Nauka wstępna do filozofii w stosunku do innych nauk zasadniczej filozofii.

Z określenia wstępu do filozofii, jako rozbioru krytycznego zasadniczych pojęć o filozofii (§ 1), wynika bezpośrednio znaczenie tej nauki w ogólnym rozwoju badań filozoficznych. Znaczenie to uwydatnia się głównie w następujących momentach:

1) Przyjmując za punkt wyjścia poglądy na filozofią, wyrobione przez *historyą filozofii,* nauka ta rozpatruje owe poglądy wszechstronnie, poddaje je ponownej krytycznej rewizyi i weryfikacyi, wyłącza z nich wszelkie sprzeczności, nadaje im, stosownie do współczesnego stanu wiedzy, możliwie ścisłą i jasną formę i przez to przyczynia się do ześrodkowania dotychczasowego rozwoju filozofii, w celu odpowiedniego rozwiązania jej zadań w przyszłości.

2) Przez takie historyczne i krytyczne wyjaśnienie zasadniczych pojęć o filozofii, *wstęp do filozofii* rozpoczyna samodzielne badania nad filozofią, wyzwala umysł z jednostronnego indywidualizmu, wdrażając go do krytycznego rozbioru każdego wogóle przedmiotu wiedzy ludzkiej, i gromadząc niezbędny materyał naukowy do wszelkich dalszych badań filozoficznych, określa punkt wyjścia, kierunek i cel tych badań.

3) W związku z dalszą zasadniczą nauką filozofii, z *encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych*, mającą za przedmiot ścisłe określenie i uporządkowanie szczegółowych zadań filozofii w różnych naukach filozoficznych, oraz rozbiór typowych prób rozwiązania tych zadań w różnych szkołach i kierunkach filozofii, *wstęp do filozofii* jest objawem refleksyi umysłu filozofującego nad filozofią, rozbioru filozofii przez filozofią; doprowadza on ją do krytycznej samowiedzy i stanowi wskutek tego właściwą *filozofią filozofii.*

Dzięki tym momentom, wypływającym bezpośrednio z przedmiotu i treści wstępu do filozofii, nauka ta staje się nader ważnem przygotowaniem do samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zagadnień filozofii. Bez tej nauki nie można wniknąć w istotę filozofii, zdać sobie sprawy z ducha, w którym prowadzone być winny jej badania; bez niej umysł jednostkowy, rozpoczynając pracę nad filozofią, ulega zbyt łatwo samowoli, subjektywizmowi, lub rozlicznym postronnym wpływom, wskutek czego mija się zazwyczaj z prawdziwą filozofią, nie mogąc przyjmować prawidłowego udziału w dalszym jej rozwoju.

Z drugiej jednak strony nie należy spuszczać z oka, że nauka nasza, mając za przedmiot ściśle określoną treść, t. j. *pojęcia o filozofii*, nie zajmuje się jeszcze rozbiorem szczegółowych zagadnień filozofii. Zasadnicze pojęcia o filozofii nie są jeszcze zasadniczemi pojęciami *filozofii*. Pierwsze odnoszą się wyłącznie do poglądu na filozofią wogóle, podczas gdy drugie mają za treść poglądy filozofii na inne przedmioty wiedzy ludzkiej. Wstęp do filozofii ma wyłącznie do czynienia z poglądami *na* filozofią wogóle i pomimo wszechstronnego rozbioru filozofii, jako odrębnego objawu życia umysłowego, pomimo wskazówek, zawartych w tym rozbiorze dla dalszych szczegółowych badań filozoficznych, w niczem nie wyprzedza wyników tych badań.

1. Historya filozofii i wstęp do filozofii.

Pomimo wszelkiego dążenia do krytycznej samodzielności i niezawisłości myśli, charakteryzującego umysł filozoficzny, filozofia, jak i każda inna nauka, nie może rozpoczynać swych badań *ab ovo*, lecz musi koniecznie uwzględnić swój dotychczasowy rozwój historyczny, zaznajomić się z wyrobionemi do chwili obecnej poglądami i przyjąć je za podstawę do swych dalszych, najbardziej nawet samodzielnych i krytycznych badań.

Lekceważenie tego związku z przeszłością nadweręża w każdej nauce, a więc i w filozofii, organiczną ciągłość jej rozwoju, przerywa gwałtownie jej pochód dziejowy i utrudnia prawidłowe rozwiązanie jej zadań. Nie znając gruntownie historyi filozofii, nie można skorzy-

stać z pracy myśli poprzednich pokoleń, oprzeć się na wynikach dodatnich tej pracy, unikać błędów, popełnionych przez poprzedników i w ten sposób przyczynić się do wyrobienia bardziej zadawalającego poglądu na rzeczy. Ztąd też myśliciele, nie uwzględniający należycie historyi filozofii, wygłaszają zazwyczaj za coś oryginalnego takie poglądy, które dobrze są znane w dziejach filozofii, wskutek czego popełniają często błędy, wyjaśnione należycie w przeszłości przez umiejętną krytykę.

Mając na uwadze tę wysoką doniosłość historyi filozofii dla badań filozoficznych, niektórzy filozofowie są zdania, że punktem wyjścia dla filozofii wogóle powinna być *historya filozofii*, że ona właściwie ma znaczenie *nauki przygotowawczej* do filozofii, właściwego *wstępu* do niej, że zatem w zupełności zastąpić może osobną naukę wstępną. Takie zdanie wygłosili w swoim czasie: znany niemiecki historyk filozofii Henryk Ritter, a we Francyi Wiktor Cousin, oraz niektórzy inni autorzy. Wyrazem zaś takiego poglądu są historye filozofii Bauera, Reichlina, Janeta, oraz wstępy historyczne do filozofii Strümpella, Flügela i innych. U nas doniosłość historyi filozofii dla filozofii wykazywali szczególniej Szaniawski, Helcel, Wigura, Cieszkowski, E. Rzewuski, M. Morawski, D. Ludkiewicz, M. Straszewski, W. Lutosławski, Wł. M. Kozłowski i inni.

Już z powyższych uwag o historyi filozofii wynika, że nie myślimy lekceważyć jej znaczenia, że przeciwnie, mamy ją za konieczny współczynnik wszelkich poważnych badań filozoficznych. O tem zresztą będziemy mieli sposobność mówić bardziej szczegółowo przy rozbiorze historycznych czynników *metody* filozofii (§ 15,3 i 16,3).

Pomimo to nie widzimy dostatecznej racyi przyznania historyi filozofii naczelnego miejsca w całokształcie badań filozoficznych i zastąpienia nią wstępu do filozofii. Powody, usprawiedliwiające ten nasz pogląd, są następujące:

1) Znaczenie wstępu do filozofii nie wyczerpuje się bynajmniej czynnikami *historycznemi*, w jego skład wchodzącemi. Są to tylko dane z zakresu historyi filozofii, służące jedynie za środek pomocniczy do zbadania i poznania właściwego przedmiotu wstępu do filozofii, t. j. do krytycznego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii. Jak wszędzie, tak i tu nie należy pomięszać *środków* z *celem*, który zajmować winien miejsce naczelne w danem działaniu i do którego środki przystosować się winny w miarę potrzeby. We wstępie do filozofii nie zadawalamy się wiedzą o obcych poglądach na filozofię, lecz mamy na oku własny, samodzielnie wyrobiony pogląd na nią, a obce poglądy uwzględniamy nie dla nich samych, lecz tylko o tyle, o ile się mogą przyczynić do wyjaśnienia naszych własnych pojęć o filozofii.

Wskutek tego samodzielny przedmiot wstępu do filozofii (§ 1) nie da się nigdy usunąć na plan dalszy i zastąpić przez historyą filozofii.

2) Wiadomości historyczne, wchodzące w skład wstępu do filozofii, jako materyał pomocniczy, nie obejmują bynajmniej całej historyi filozofii, lecz odnoszą się wyłącznie do *pojęć zasadniczych o filozofii.* Wszystkie zaś poglądy na kwestye szczegółowe, stanowiące najgłówniejsze tło dziejów filozofii, leżą po za obrębem wstępu do filozofii. Stosownie do swych odrębnych zadań, nauka ta nie łączy się tedy bezpośrednio z właściwą treścią historyi filozofii, lecz korzysta tylko w dość szczupłym zakresie z nagromadzonych w niej wiadomości. Co więcej, wstęp do filozofii, traktowany wyczerpująco, wszechstronnie, jako samodzielna nauka, z konieczności uwzględnia historyą i literaturę swego przedmiotu daleko rozleglej, aniżeli to zwykle się dzieje w opracowaniach historyi filozofii, jako naukowej całości. W tej ostatniej znaleźć można zazwyczaj tylko wskazówki do dalszych monograficznych badań nad poglądami myślicieli o filozofii wogóle, jej stosunku do innych objawów życia, jej metody i t. p. Ale historya filozofii, mając na uwadze głównie przedstawienie całokształtu poglądów filozoficznych, tych wskazówek już nie rozwija. Ztąd wynika, że uznanie historyi filozofii za naukę przygotowawczą do filozofii, w miejsce wstępu do filozofii, obarczałoby z jednej strony umysł, poczynający filozofować, chaotycznym ogromem szczegółowych poglądów filozoficznych, a z drugiej nie przyczyniałoby się w sposób właściwy do krytycznego wyjaśnienia zasadniczych pojęć o filozofii.

3) Historya filozofii, biorąc rzecz ściśle, naukowo, opiera się z swej natury na pewnych zasadniczych pojęciach o filozofii, o jej istocie i zadaniach, jej związku z ogólnym rozwojem umysłu ludzkiego i t. p.; słowem, na pewnych pojęciach, rozpatrywanych krytycznie w zakresie wstępu do filozofii, jako samodzielnej nauki (§ 1). Tylko na podstawie tych pojęć o filozofii wogóle, historyk wyróżnia filozofią jako objaw odrębny, charakterystyczny od reszty objawów życia umysłowego i bada jej rozwój niezależnie od tych objawów. Bez ścisłego zaś określenia zasadniczych pojęć o filozofii, historyk miesza zbyt łatwo historyą filozofii z historyą nauk specyalnych, np. fizyki lub teologii, albo z historyą ogólnej kultury umysłowej lub wierzeń ludzkich i t. p. Tymczasem, nie można wymagać, aby historya filozofii w swych wstępnych uwagach zajmowała się sama szczegółowem wyjaśnieniem zasadniczych pojęć o filozofii, gdyż to odwiodłoby ją zbyt daleko od jej bezpośredniego przedmiotu na pole badań teoretycznych. Dla tego też historycy filozofii, podobnie jak i inni specyaliści (§ 1,1), zaznaczają we wstępie do swych badań zazwyczaj tylko krótko i dogmatycznie własne poglądy na ogólne podstawy swej na-

uki, bez ich krytycznego uzasadnienia. Z tego zaś wynika, że obok historyi filozofii niezbędną jest nauka, mająca za przedmiot rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii i że w naturalnym pochodzie samodzielnych badań nad filozofią ta właśnie nauka ma charakter *wstępny, przygotowawczy*, jako punkt wyjścia dla wszelkich dalszych badań nad filozofią, a więc i badań na polu historyi filozofii.

Literatura historyi filozofii, traktowanej jako wstęp do filozofii. Podajemy tutaj wybitne objawy *literatury* filozoficznej, dotyczące poruszonego powyżej przedmiotu.

H. Ritter, *Ueber die Bildung des Philosophen durch die Geschichte der Philosophie.* Jestto rozprawa dodana do pracy tegoż autora p. t. *Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt*, 1817. Wszystko na świecie, dowodzi autor, rozwija się, ma historyą, więc i *filozofia.* Najsamodzielniejsze poglądy myślicieli wytwarzają się pod wpływem dziejowego rozwoju filozofii. Historya filozofii rozszerza i rozjaśnia widnokrąg myśliciela i stanowi wskutek tego warunek skutecznej pracy na tem polu. I forma filozofii, sposób jej wykładu i przedstawienia, łączy się z wyrobieniem języka filozoficznego i wykazuje pierwszorzędne znaczenie historyi filozofii dla filozofa. Z tego stanowiska wyłożył też Ritter wspomnianą powyżej (str. 14) *Encyklopedyą nauk filozoficznych.*

V. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1828. 4-te wyd. 1861. Jest to jedyna w swoim rodzaju praca w tym przedmiocie; wielce pouczająca, obejmująca wszystkie odnośne zagadnienia, choć nie wolna w wielu miejscach od przesady. Pogląd zasadniczy autora streszcza się w zdaniu, str. 167: „Nous considérons l'histoire comme la contre-épreuve de la philosophie, *comme une philosophie tout entière.*"

Zasadnicze znaczenie historyi filozofii przy wszelkich badaniach nad rozwiązaniem jej teoretycznych zadań zaznaczył również Ad. Trendelenburg w znakomitem dziele: *Logische Untersuchungen*, 1840. 3-cio wyd. 1870. W przedmowie do 2-go wyd. 1892, str. VIII mówi on: „Filozofia nie odzyska swej dawnej potęgi prędzej, aż się nie utrwali, a nie prędzej się utrwali, aż nie będzie rosła, jak rosną inne nauki, aż się nie będzie stale rozwijała, nie poczynając i kończąc swego rozwoju w każdej głowie na nowo, lecz podejmując i prowadząc dalej swe zadania sposobem *historycznym.*"

Słusznie też mówi Littré w przedmowie do wydania *Kursów filozofii pozytywnej* Comte'a (wyd. 3-cio 1869, str. L): „L'histoire philosophique est le véritable enseignement de tous ceux qui veulent comprendre leur situation mentale et la développer."

Wśród innych prac w tym przedmiocie zasługują na uwagę:

C. Hermann, *Das Verhältniss der Philosophie zur Geschichte der Philosophie*, 1861. Autor broni zaznaczonych powyżej poglądów Rittera. Historya filozofii, mówi, jest pierwszą i konieczną podstawą (erste und unumgängliche Voraussetzung) wszelkiego samodzielnego filozofowania.

A. Peip, *Die Geschichte der Philosophie als Einleitungswissenschaft*, 1863. Jest to lekcya wstępna do wykładu historyi filozofii. Na str. 12 autor mówi: „Ich halte die Geschichte der Philosophie für die *wahre* Einleitungswissenschaft."

W. Bauer, *Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, zugleich als Einleitung in das Studium der Philosophie*, 1863. Wyd. 2-gie 1876.

K. A. v. Reichlin-Meldego, *Einleitung zur Philosophie*, 1870. Ten *wstęp do filozofii* zawiera w sobie tylko bardzo pobieżne uwagi o filozofii wogóle, a od str. 19 podaje krótki rys *historyi filozofii*.

R. Eucken, *Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie*, 1874 (Zob. też prace togoż autora, podano wyżej str. 44).

J. Witte, *Die Aufgabe der Philosophie und der Werth der Geschichte der Philosophie*. W jego *Vorstudien*, 1876. Nie uznając historyi filozofii za naukę podstawową, autor zaznacza jednak trafnie donioslość historyi filozofii dla rozwiązania zagadnień filozofii. Bez udziału badań historycznych, mówi autor, filozofia staje się objawem jednostkowym, indywidualnym, gdy tymczasem zdolną jest w sposób zadawalający rozwiązać swoje zadania jedynie przy pomocy połączonej pracy wydatnych umysłów całej ludzkości.

A. Riehl we wspomnianej wyżej (str. 15) pracy: *O pojęciu i formie filozofii* zamieścił na końcu rozdział: *O znaczeniu historyi filozofii dla filozofii*, w którym dochodzi do wyniku, że filozofia jest właściwie „historyą świadomości" i że zatem zadania filozofii mają w istocie swej charakter historyczny (die Aufgaben der Philosophie sind wesentlich geschichtliche).

Wspomniany w przeglądzie literatury (str. 17) *Wstęp do filozofii* L. Strümpella ma za przedmiot głównie historyą różnych kierunków i szkół filozoficznych. O ile pod tym względem *Wstęp* ten bardzo jest pouczającym, o tyle z drugiej strony nie przyczynia się należycie do krytycznego wyjaśnienia pojęć o samej filozofii. Toż samo powiedzieć należy o przywiedzionych tamże (str. 16 i 18) dziełach O. Flügela i L. Rabusa.

Paul Janet et Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles*, 1887. Dzieło to ma na celu uzupełnić *Wstęp* teoretyczny do filozofii, opracowany po części w przytoczonych powyżej (str. 47) *Początkach filozofii* Janeta, odpowiedniemi wiadomościami z zakresu historyi filozofii a szczególniej historyi zagadnień (problematów) i szkół filozoficznych. Przez racyonalne obrobienie przedmiotu ze stanowiska pedagogicznego dzieło to zajmuje pierwszorzędne miejsce wśród odnośnej literatury nowszych czasów.

F. Picavet, *L'histoire de la philosophie. Ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*, 1888. Niewielka rozprawa, wykazująca donioslość historyi filozofii.

V. Knauer, *Die Hauptprobleme der Philosophie in ihrer Entwickelung und theilweisen Lösung von Thales bis Robert Hamerling*, 1892. Jest to wykład historyi filozofii, mający na oku cele przygotowawcze, zośrodkowania uwagi na pewnych kwestyach zasadniczych filozofii. Rzecz pod każdym względem zasługująca na uwagę.

Według Wundta historya filozofii stanowi łącznik między filozofią i naukami specyalnemi, gdyż jest właściwie historyą ogólnego rozwoju wiedzy ludzkiej. Jednoczy ona zarazem ze sobą dwa główne działy filozofii: *naukę poznania* i *naukę zasad* (Erkenntnisslehre, Principienlehre) i na tem polega jej donioslość. Zob. jego przywiedziony (str. 18) *Wstęp do filozofii*, str. 82.

Tu wspominamy o *Naukowej propedeutyce* Biesego (R. Biese, *Wissenschaftliche Propädeutik*, 1882), w której autor teoretyczną propedeutykę filozofii (§ 1,3.) stara się zastąpić danemi zaczerpanemi z ogólnej historyi kultury ludzkiej. Treść tej książki jest następująca: Stopnie rozwoju ludzkości. Początki mowy. Stosunek mowy do myśli. Rozwój piśmiennictwa. Idee religijno-moralne Greków. Sztuka. Nauka. Rzecz w całości traktowana jest zbyt ogólnikowo, po części chaotycznie i wątpić należy, aby prawdziwie naukowa pedagogika mogła się zgodzić na takie zastąpienie ścisłych nauk, choćby elementarnej logiki, powierzchownemi wiadomościami z zakresu ogólnej historyi kultury.

W *literaturze polskiej* bronili przygotowawczego znaczenia historyi filozofii już Szaniawski i Helcel (zob. wyżej str. 21 i 25), a Fr. Wigura w przytoczonem (str. 22)

piśmie powiedział str. 120, że *wstępem do filozofii* „jedynie być może wiadomość dziejów filozofii z wyjaśnieniem rozmaitych systematów, będących tyloma ścieżkami usiłowań odwiecznych umysłu ludzkiego, do przybytku istotnej prawdy dostać się nieustannie pragnącego."

Cieszkowski rozwinął podobny pogląd w swej rozprawie *O filozofii jońskiej* (zob. wyżej str. 27), a Em. Rzewuski we wspomnianych (str. 27) *Studyach filozoficznych*.

M. Morawski, chociaż w zasadzie nie stawia historyi filozofii na czele filozofii, jednak w swem dziele *Filozofia i jej zadanie* bierze de facto historyą filozofii za punkt wyjścia dla swych poszukiwań filozoficznych.

D. Ludkiewicz we wspomnianej (str. 37) rozprawie dowodzi tezy, że „umiejętność filozoficzna da się tylko w rozwoju historycznym pomyśleć jako wykończona."

W. Lutosławski, jak już zaznaczono (str. 38) napisał osobną rozprawę: *O znaczeniu historyi filozofii* (Ateneum, 1892, w zbiorze rozpraw: *Z dziedziny myśli*, 1900, str. 264—281), w której określa jej doniosłość dla umysłowego rozwoju człowieka. Świadczą o tem następujące zdania: „Pojmując dziś filozofią, jako naukę, nie probujemy przedstawić jej w całości już wykończonej, ale zadawalamy się odpowiedzią na te pytania, których rozwiązanie jest nam dostępne: tą drogą tworzy się także system filozoficzny, ale już nie osobisty, jak poprzednie systemy wielkich filozofów, tylko ogólno naukowy system, wspólna własność wszystkich współpracowników (str. 276)." „Przez badanie historyi przekonań wszystkich wielkich ludzi, którzy dawno umarli, rozszerzamy granice naszego własnego życia. Filozof, znający dokładnie historyą dążeń ku prawdzie, przestaje być synem własnego stulecia, a staje się mieszkańcem całej kuli ziemskiej i obywatelem wszystkich minionych, historycznie zbadanych wieków; zapomina o tem, że się urodził w XIX stuleciu; wszak on razem z Platonem zachwycał się niezmiennemi ideami, wszak z Demokrytem wyobrażał sobie wieczny ruch atomów, wszak odczuwał i mistyczne ekstazy Swedenborga i sceptycyzm Montaigne'a; on razem z Kantem wymierzał potęgę czystego rozumu, razem z Heglem pojmował absolutnego ducha; zrozumiawszy wszystko, nie będzie lekceważył niczego. Toż wszystkie owe błędy, wszystkie jednostronne systemy są wyrazem rozmaitych stanów duszy ludzkiej. Ten, co je przeżył, choćby chwilę w swej świadomości, zdobył prawa spoglądać na nie jako na przeszłe stadya swego własnego rozwoju, jak na złudzenia swej własnej młodości; na tę minioną młodość swego i ogólno-ludzkiego umysłu; filozof taki patrzy ze spokojnym uśmiechem i wie, że dzięki przezwyciężonym przesądom i sprostowanym błędom doszedł on do własnej swej dojrzałości, która nam pozwala w miarę sił brać udział w pracy około odkrycia nowych prawd i rozszerzenia granic wiedzy ludzkiej (str. 280 i nast.)."

Ze stanowiska ogólnego rozwoju myśli ludzkiej zaznacza bardzo trafnie doniosłość historyi filozofii Wł. M. Kozłowski w rozprawie (zob. wyżej str. 39): *Pogląd na świat jako przedmiot historyi.*

Tu podnieść należy zaznaczone już (str. 33) poglądy M. Straszewskiego, rozwinięte w jego wykładzie: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie*, 1900.

Zob. pod tym względem także, co mówimy niżej o znaczeniu historyi filozofii ze stanowiska metodologicznego, § 15,3 i 16,3.

---

2. Teorya poznania i wstęp do filozofii.

Mając za przedmiot zasadnicze pojęcia o filozofii (§ 1), wstęp do filozofii jest objawem dążności umysłu do poznania prawdy, a że nadto w zakresie filozofii nawet najogólniejsze zasady uznane być mogą

za prawdę jedynie na podstawie poprzedniego krytycznego rozbioru ich treści (§ 1, 1), przeto poznanie to już i w tym zakresie wstępu do filozofii musi mieć charakter *krytyczny*. Na tem polega wzmiankowane wyżej (§ 2) znaczenie wstępu do filozofii dla wszelkich badań filozoficznych i to też jest przyczyną, że wstęp niniejszy nazywamy *krytycznym*.

Taka łączność krytycznego poznania rzeczy z początkowemi badaniami nad zasadniczemi pojęciami o filozofii podała Kantowi powód do twierdzenia, że właściwą *propedeutyką*, czyli nauką przygotowawczą do filozofii, jest *krytyka czystego rozumu*, którą on odróżnia od *systematu* czystego rozumu, czyli od *metafizyki*. W tym też duchu wielu współczesnych myślicieli tak zwanej nowo-kantyjskiej szkoły, jak Fr. A. Lange, Göring, Liebmann, Vaihinger, Riehl, Volkelt, Weisengrün, Rickert i inni, dowodzą, że właściwym *wstępem do filozofii* powinna być krytyczna *teorya poznania* jako punkt wyjścia i podstawa wszelkich wogóle badań naukowych, więc i filozofii. Innego wstępu, a tem mniej samodzielnej nauki wstępnej do filozofii, po za teoryą poznania, przedstawiciele tego poglądu nie uznają. Do nich przyłączają się pod tym względem: znany historyk filozofii Kuno Fischer, oraz W. Wundt; francuzcy myśliciele Renouvier, Ollé-Laprune, Liard i inni; anglik Hamilton, a u nas dawniej Wroński, w nowszych zaś czasach Descours, Straszewski, Dzieduszycki, Raciborski, Skórski i inni.

Z pierwszego wejrzenia mogłoby się wydawać, że pogląd Kanta jest zupełnie uzasadnionym. Skoro bowiem filozofia jest krytycznem poznaniem rzeczy i skoro poznanie krytyczne już jest potrzebnem przy pierwszych badaniach filozoficznych, więc zdaje się zupełnie prostem: rozpocząć pracę nad filozofią od rozbioru ogólnych zasad krytycyzmu. Pomimo to nie podzielamy tego zdania, a to dla tego, że pogląd powyższy opiera się już na powziętem z góry określeniu filozofii, jako *krytyki* i *systematu* rozumu, lub też *teoryi poznania*, według nowszej terminologii. Tymczasem i to określenie domaga się odpowiedniego uzasadnienia i rozwinięcia, czego jednak dokonać nie można bez rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii wogóle, jej istoty, stosunku do innych objawów życia umysłowego, jej metody i t. p. Zkądże to wiemy, że filozofia jest krytyką i systematem rozumu, że teorya poznania jest zasadniczą, albo też, jak niektórzy chcą, jedyną nauką filozoficzną? Przecież w dziejach filozofii występowały na jaw i inne poglądy na filozofią. Jedni twierdzili, że podstawą wszelkiej filozofii jest *wiara* w pewne niewątpliwe prawdy, których *dowodzić nie potrzeba*, lub nawet nie można (Reid, Jacobi); inni sprowadzali całą filozofią do zbioru prawd, będących wynikiem badań nauk

empirycznych (A. Comte, H. Spencer); jeszcze inni wygłosili zdanie, że filozofia jest tylko objawem podmiotowej *twórczości* umysłu, rodzajem poezyi myślowej, pozbawionej wszelkiego ściśle naukowego znaczenia (F. A. Lange i inni). Czy można przystąpić do szczegółowych badań filozofii, a choćby do badań tak ważnych i zasadniczych jak te, któremi się zajmuje krytyka i teorya poznania, nie rozpatrzywszy poprzednio wszystkich tych faktycznie danych poglądów na filozofią, nie doszedłszy drogą naukowego badania do stanowczych w tym względzie wyników?

Ze stanowiska przesadnie rozszerzonego określenia teoryi poznania, możnaby wprawdzie dowodzić, że wszelka wogóle nauka jest cząstką teoryi poznania, a wskutek tego podciągnąć pod to określenie i naukę, mającą za przedmiot rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii, t. j. wstęp do filozofii. Ale i w takim razie należałoby przyznać, że tak pojęta ogólna teorya poznania, jako nauka *filozoficzna,* powinna się przedewszystkiem zająć badaniem istoty i rysów charakterystycznych poznania *filozoficznego* w przeciwieństwie do innych rodzajów poznania rzeczy, np. empirycznego, dogmatycznego i t. p., nadto rozpatrzeć ich wzajemny do siebie stosunek i wogóle poddać rozbiorowi zasadnicze pojęcia o filozofii. A że takie badanie pewnego, ściśle określonego przedmiotu poznania będzie musiało nosić nazwę *nauki,* nawet przy najrozleglejszem pojęciu teoryi poznania, któreby obejmowało wszystkie bez wyjątku nauki: przeto i z tego stanowiska musianoby dojść do wniosku, że pierwsza nauka w zakresie *filozoficznego* poznania rzeczy powinna mieć za przedmiot samą *filozofią,* określić ściśle te czynniki poznania, które obejmujemy nazwą filozofii. To też czynią właściwie zarówno Kant, jak i jego zwolennicy, rozpoczynając badania filozoficzne wykładem swych poglądów na filozofią; ale oni ograniczają się w tym względzie zazwyczaj tylko ogólnemi uwagami, wypowiadającemi bezpośrednio treść tych poglądów, zamiast w duchu prawdziwego krytycyzmu zająć się ich rozbiorem, uzasadnieniem i rozwinięciem.

I my zaznaczyliśmy powyżej już niejednokrotnie, że filozofia jest nauką *krytyczną,* że wstęp do filozofii jest rozbiorem *krytycznym* zasadniczych pojęć o filozofii (§ 1, 1); ale pogląd ten wygłaszamy w formie bezpośredniej, jako założenie, tylko tu w uwagach przygotowawczych do nauki, która, według podanego określenia, ma szczegółowo uzasadnić ten pogląd i rozwinąć go na podstawie naukowego badania zarówno istoty filozofii, jak i jej stosunku do innych objawów życia umysłowego. Nie wymagamy tedy od nikogo, aby zgóry, bez dowodu z naszej strony, uznawał zaznaczony pogląd na filozofią i z jego stanowiska rozpoczynał wprost szczegółowe badania filozoficzne. Przeciwnie, w imię konsekwentnie przeprowadzonego krytycyzmu i sa-

modzielności umysłu filozoficznego, poczuwamy się do obowiązku: *przed* wszelkiemi szczegółowemi poszukiwaniami na polu filozofii należycie udowodnić i wyjaśnić ten nasz pogląd ogólny na filozofią, i w tym właśnie celu stawiamy na czele badań filozoficznych *wstęp krytyczny do filozofii*, jako pierwszą zasadniczą naukę filozofii. Ponieważ zaś *teorya poznania*, na podstawie jej dotychczasowego rozwoju, ściśle określona, w odróżnieniu od powyższego zbyt ogólnikowego pojęcia jej treści, jest *osobną* nauką filozoficzną, mającą za przedmiot rozbiór zasadniczych czynników poznania prawdy; przeto nie mamy powodu tych dwóch nauk filozoficznych: wstępu do filozofii i teoryi poznania, mięszać ze sobą, a tem mniej usunąć pierwszą z zakresu filozofii na korzyść drugiej.

Przeciwko powyższym uwagom możnaby ze stanowiska kantyzmu wystąpić z zarzutem, że teorya poznania jest konieczną podstawą wszelkiego wogóle badania naukowego, że zatem i badania wstępu do filozofii wymagają poprzedniej znajomości teoryi poznania. Z tego wynikałoby, że rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii powinien się opierać na teoryi poznania, jako na swoim naukowym fundamencie. Argument ten wypowiedziano też często, aby udowodnić zdanie, że teorya poznania ma znaczenie pierwszorzędne w zakresie filozofii, że jest, jeśli nie jedyną, to w każdym razie *pierwszą* nauką filozoficzną, przed którą wszystkie inne nauki ustąpić winny na plan dalszy.

Nie możemy się obecnie zajmować rozpatrywaniem sporu o pierwszeństwo tej lub owej nauki w ogólnym systemacie nauki. Jest to w gruncie rzeczy spór zupełnie zbyteczny, a wywołany tylko przez pewne doktrynerskie kierunki w zakresie klasyfikacyi nauk. Zauważymy tu tylko, że nauka wogóle stanowi organiczną całość, w której każda cząstka składowa może być wziętą za punkt wyjścia dla objęcia całości. Nauka rozpocząć może swoje badania od najskromniejszego przedmiotu świata zewnętrznego, a następnie dopiero przejść do najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej, albo też, odwrotnie, badać najprzód ogólne zasady wiedzy i poznania, a póżniej zdawać sobie sprawę ze szczegółowych przedmiotów wiedzy. W jednym i drugim razie koniecznym jest udział nauki jako jednolitej całości, podobnie jak w procesach życiowych organizmu w każdej chwili funkcyonują wszystkie jego składowe czynniki, wszystkie organa zarazem.

Jeżeli kantyści utrzymują, że dla wszelkich szczegółowych badań naukowych, więc i dla wstępu do filozofii, potrzebną jest znajomość teoryi poznania, — to im odpowiedzieć można, że taka znajomość już jest potrzebną i dla badań samej teoryi poznania, że zatem oni sami obracają się w błędnem kole bez wyjścia, bo rozpoczynają filozofią od badań teoryi poznania, podczas gdy samo te badania bez teo-

ryi poznania obejść się nie mogą. Z tego wynika, że kwestyi, jaką nauką należy rozpocząć pewien szereg badań, nie można rozstrzygać na podstawie doktrynerskich wywodów, lecz wyjaśnić ją należy ze stanowiska praktycznego, mającego na oku najdogodniejszy i najbardziej prawidłowy rozwój tych badań.

Takie też jedynie względy kierują nami przy rozpoczęciu badań filozoficznych rozbiorem krytycznym zasadniczych pojęć o filozofii. Wiemy dobrze, że dla należytego dokonania tych badań potrzebne są bardzo rozległe wiadomości z najrozliczniejszych nauk, a więc nie tylko z zakresu teoryi poznania, lecz i z wielu innych nauk filozoficznych, a nawet specyalnych. Nie przypuszczamy też, aby teorya poznania, pojęta jako pierwsza zasadnicza nauka filozofii, mogła się obejść bez takich wiadomości. Nauki bezwzględnie pierwszej, nie posiłkującej się innemi naukami, nie ma wogóle; a twierdzenie, że istnieje taka nauka, która nie robi żadnych przypuszczeń i że taką wolną od przypuszczeń nauką (voraussetzungslos) jest właśnie teorya poznania (Volkelt), nie daje się niczem uzasadnić, rozchodzi się z życiowym rozwojem wszelkiej wogóle nauki. Względy zaś praktyczne, które mamy na uwadze, a które zaznaczyliśmy już powyżej w ogólnych zarysach przy uznaniu pierwszeństwa wstępu do filozofii (§ 1,1, 2,1), łączą się ściśle z naturalnym i najwłaściwszym pochodem badań filozoficznych. Ponieważ cel i kierunek tych badań, oraz pogląd na ich środki pomocnicze, zależą w praktyce od naszych pojęć o filozofii wogóle, o jej zadaniach, stanowisku i znaczeniu wśród innych współrzędnych objawów życia umysłowego: dla tego właśnie sądzimy, że filozofią rozpocząć należy od wyjaśnienia naszych pojęć o niej, że wstęp do filozofii, zajmujący się tem wyjaśnieniem, posiada znaczenie pierwszej zasadniczej nauki filozofii. To zaś wyjaśnienie naszych pojęć o filozofii uskutecznić naturalnie zamierzamy przy udziale wszystkich dotychczasowych zasobów naszej wiedzy, więc zarówno przy udziale teoryi poznania, jak i przy udziale każdej innej nauki, o ile przyczynić się mogą do należytego rozwiązania pierwszego zasadniczego zagadnienia filozofii, to jest zagadnienia: czem jest właściwie filozofia?

---

1. **Propedeutyka filozoficzna według Kanta.** Zaznaczony powyżej pogląd rozwija Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* (zob. powyżej str. 10): *Nauka transcendentalna o metodzie, dział trzeci.* Mówi on tutaj między innemi: „Wszelka filozofia jest albo poznaniem z czystego rozumu, albo poznaniem rozumowem z zasad empirycznych. Pierwsza nazywa się *czystą* filozofią, druga *empiryczną*. Filozofia czystego rozumu jest albo *propedeutyką*, badającą zdolność rozumu do wszelkiego czystego poznania a priori, noszącą nazwę *krytyki*, albo powtóre systematem czystego rozumu (nauki) t. j. całkowitem (zarówno prawdziwem jak i pozornem) poznaniem filozoficznem z czystego rozumu w systematycznej łączności, nazywanem *metafizyką*.“

Rozwijając jednostronnie powyższy pogląd Kanta, już Hoene-Wroński pojmował filozofią wogóle, więc całą filozofią, jako „naukę o warunkach czyli formach działalności poznawczej (la science des conditions ou des formes sous lesquelles s'exerce l'acte du savoir)," i uznawał za najważniejszy czynnik krytycyzmu Kanta metodę transcendentalną, polegającą na świadomości wiedzy samej przez się (l'usage du procédé transcendantal, qui consiste dans la propre conscience du savoir lui-même). Zob. szczególniej jego wspomnianą powyżej (str. 12) *Propedeutykę mesyaniczną*.

2. Propedeutyka filozoficzna nowo-kantystów. Wspomnieni powyżej (str. 56) zwolennicy nowo-kantyzmu rozwinęli swoje odnośne poglądy w następujących pracach.

Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1866. Wyd. 5-te 1896. Zob. T. II, rozdz. 1-szy o Kancie. Przekład polski p. t. *Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, T. I-go przez A. Świętochowskiego, T. II-go przez F. Jezierskiego. 1881. Stanowisko krytyczne Langego względem materyalizmu w zmienionym tytule przekładu polskiego pominięto. Dokładny przekład tego tytułu brzmi: *Historya materyalizmu, oraz krytyka jego znaczenia w teraźniejszości.*

C. Göring we *wstępie* do 1-go tomu wspomnianego (str. 15) *Systematu filozofii krytycznej*.

O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876, wyd. 3-cie 1900. Prolegomena. Tegoż: *Gedanken und Thatsachen*, T. I. 1882, T. II. 1901. *Klimax der Theorien*, 1884.

H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, 1876. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. 2 tomy, 1881—1892.

A. Riehl w dziele *Krytycyzm filozoficzny*, T. II, część 2-ga, rozdz. 1-szy: *Filozofia jako problemat*, oraz w innych pracach tegoż autora, przywiedzionych wyżej na str. 15. Porównaj też, co o nim powiedziano na str. 54.

J. Volkelt, *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnisstheorie*, 1886. Teoryą poznania uznaje autor za pierwszą naukę i za jedyną wolną od przypuszczeń czyli *przedzałożeń* (voraussetzungslose Wissenschaft).

P. Weisengrün, *Das Problem. Grundzüge einer Analyse des Realen*, 1892. Na str. 57 autor mówi: „Teorya poznania jest realną *propodeutyką* dla każdego donioślejszego poglądu na świat, mającego wartość filozoficzną." Zob. też str. 60, 122 i inne.

H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896. Filozofia jest dla autora (str. 15) w duchu Fichtego *nauką o nauce* (Wissenschaftslehre).

Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2-gie wyd. 1868. T. III, 16 (nowe jubileuszowe wyd. 1900), podnosząc zasługi Kanta, mówi: „Przedmiotem doświadczenia są rzeczy, przedmiotem zaś filozofii jest doświadczenie, wogóle fakt poznania ludzkiego."

W. Wundt zarówno w swym *Systemacie filozofii*, jak i we *Wstępie do filozofii* (zob. wyżej str. 18), naznacza miejsce naczelne *nauce poznania*, którą nazywa pierwszą zasadniczą nauką filozofii i rozdziela na: 1) Formalną naukę poznania czyli formalną logikę, 2) Realną naukę poznania, czyli teoryą poznania i 3) Metodologią (*Wstęp*, str. 83).

Tu należą wspomnieni wyżej (str. 17 i nast.) francuzcy kantyści Renouvier, Ollé-Laprune, Liard i inni (zob. Alfr. Fouillée, *Le néokantisme en France*, w Revue philosophique, 1881, T. XI, 1 i nast.), oraz angielski kantysta Hamilton, o którym mowa była wyżej (str. 13).

U nas w tym duchu nowo-kantyzmu, uznającego teoryą poznania za punkt wyjścia filozofii, napisał J. Descours wspomnianą wyżej rozprawę o *Zadaniach filozofii* (zob. str. 34).

Podobnież M. Straszewski wypowiada zdanie, że *logika* i *metodologia* są najwłaściwszym *wstępem do filozofii*. Mówi on w *Dziejach filozofii* T. I, 1894, str. 76: „Nie-

jednokrotnie już zapytywano mnie, od czego najlepiej rozpoczynać pracę w zakresie filozofii i czy można rozpoczynać od jej dziejów. Na pytania te odpowiadam zawsze, iż pracę nad dziejami filozofii powinno poprzedzić logiczne i dyalektyczne wyrobienie umysłu; najlepszym przeto *wstępem* do studyum filozofii jest logika i metodologia, oparta na psychologicznej podstawie, następnie dopiero powinna przyjść historya filozofii."

W. Dzieduszycki skłania się również do tego zdania, gdy we wspomnianych (na str. 39) *Roztrząsaniach filozoficznych*, str. 1 mówi: „Filozof pyta się o to, co to znaczy prawda, co to znaczy kiedy kto mówi wiem, a z tych pytań wynika zbadanie podstaw naszej wiedzy i roztrząsanie jej natury."

A. Raciborski pomija także osobną naukę wstępną do filozofii; w zasadzie uznaje w swym *Systemie filozofii* (zob. wyżej str. 38) psychologią za pierwszą naukę, rozpoczyna jednak swój wykład de facto od *teoryi poznania*.

Al. Skórski w pracy o filozofii (zob. wyżej str. 40) uznaje również za zasadniczą część filozofii logikę umiejętną, obejmującą zarazem teoryą poznania.

3. Objaśnienie terminów: empiryczny, doświadczalny, eksperymentalny. Posiłkując się tu jak i wyżej (str. 54) terminem *filozofia empiryczna*, mamy sobie za obowiązek objaśnić, dla czego nie podajemy tego terminu w spolszczeniu, dość często używanem: filozofia *doświadczalna*, psychologia *doświadczalna* i t. p. Otóż wyraz *doświadczalny* ma w naszym języku naukowym znaczenie ciaśniejsze, aniżeli wyraz *empiryczny* i może być z należytą ścisłością użyty tylko w miejsce wyrazu *eksperymentalny*. Termin np. psychologia *doświadczalna* oznacza psychologią *eksperymentalną*, opartą na *doświadczeniach*, *eksperymentach*, robionych *sztucznie* przez badacza, podobnie jak *fizyka doświadczalna*, w różnicy od *teoretycznej*. W tem znaczeniu nie można mówić o filozofii *eksperymentalnej* czyli *doświadczalnej*, t. j. o filozofii, rozwiązującej swe zagadnienia przy pomocy *eksperymentów*, *doświadczeń*. Termin zaś *empirya*, *empiryczny* jest daleko rozleglejszy; nie oznacza on tylko badań *eksperymentalnych*, choć ich nie wyłącza, lecz obejmuje zarazem wszelkie badania, oparte na *obserwacyi* faktycznych danych, zarówno zjawisk fizycznych, uprzedmiotowionych, jak i psychicznych, ściśle podmiotowych. W wielu bowiem wypadkach nauka nie może robić doświadczeń, eksperymentów, t. j. samodzielnie i sztucznie wpływać na przebieg zjawisk, lecz ograniczyć się musi *obserwacyą* zjawisk w tym stanie, w jakim je nam natura przedstawia. W tem znaczeniu wyraz *empirya* może być wprawdzie spolszczonym przez wyraz *doświadczenie*, — mówimy np. o doświadczeniu życiowem, wewnętrznem, psychicznem i t. p. Ale już liczba mnoga tego wyrazu, np. *doświadczenia naukowe*, używa się zazwyczaj w znaczeniu *eksperymentów;* przymiotnik zaś *doświadczalny* nie dopuszcza już szerszego znaczenia jak wyraz *eksperymentalny*. Chcąc tedy zachować w naszej naukowej terminologii ścisłą różnicę między wyrazami *empiryczny* i *eksperymentalny* spolszczyć można tylko ten ostatni przez wyraz *doświadczalny*, podczas gdy pierwszy zatrzymać należy w obcem brzmieniu.

3. Filozofia filozofii.

Trzeci moment, wykazujący znaczenie wstępu do filozofii, polega, jak widzieliśmy wyżej (str. 49), na tem, że w związku z *encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych*, stanowi właściwą *filozofią filozofii*. Zdanie to wymaga bliższego objaśnienia, a w szczególności określenia wzajemnego do siebie stosunku tych dwóch nauk filozoficznych. W tym celu już tutaj kilkoma uwagami przygotowawczemi wyprzedzić musimy późniejsze badania nad tym przedmiotem.

Nazwa *encyklopedyi* pochodzi z greckich wyrazrów: ἐν κύκλῳ παιδεία albo ἐγκύκλως παιδεία i oznacza zaokrąglone *nauczanie*, t. j. nauczanie obejmujące cały zakres danej nauki, jej całkowitą treść (orbis doctrinæ) szczegółowe gałęzie. Ign. Włodek w przytoczonem wyżej (str. 20) dziele, str. 7 nazywa ją *wszystkoumiejętnością*. W tem znaczeniu *encyklopedya filozofii* ma za przedmiot całą wiedzę filozoficzną. Określenie zaś bliższe treści tej wiedzy zależy naturalnie od poglądu na filozofią wogóle.

Niezależnie od takiego poglądu na filozofią wogóle, który może być tylko wynikiem krytycznego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii, już tu zaznaczyć możemy, że filozofia rozpada się na dwie główne części: jedna *zasadnicza, fundamentalna*, druga *szczegółowa, specyalna*. Pierwsza bada *zasady, principia* filozofii, t. j. ogólne pojęcia i poglądy, które wchodzą w skład wszelkich badań filozoficznych i wywierają wpływ stanowczy na charakter i kierunek tych badań. Druga zaś część zajmuje się już badaniem pojedynczych, szczegółowych przedmiotów, wpadających w zakres filozofii. Obecnie zastanawiamy się tylko nad częścią pierwszą, zasadniczą.

Do zasadniczych nauk filozofii zaliczyć należy:

1) *Filozofią filozofii*, obejmującą: *a)* rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii, czyli *wstęp do filozofii*, i *b)* rozbiór szczegółowych zadań filozofii oraz typowych prób ich rozwiązania, uwydatniających się w pojedynczych naukach i szkołach filozoficznych, czyli *encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych*.

2) *Teoryą poznania* czyli *logikę*, t. j. rozbiór *podmiotowych* działań, zasad i środków prawidłowego poznania rzeczy;

3) *Metafizykę* czyli rozbiór zasadniczych pojęć o bycie, istnieniu realnem, jako *przedmiocie* wszelkiego wogóle poznania, więc i filozofii (od τα μετὰ τὰ φυσικά, to, co następuje po fizyce).

Dla wyjaśnienia znaczenia wstępu do filozofii w tej grupie zasadniczych nauk, wypowiemy tu kilka dalszych uwag.

Powyższy podział zasadniczej części filozofii wypływa z naturalnego pochodu badań filozoficznych. Przystępując do filozofii, należy najprzód wiedzieć, czem jest lub chce być filozofia w ogólnym rozwoju życia umysłowego (wstęp do filozofii), jakie obejmuje zadania szczegółowe i czego dotąd dokonano w celu rozwiązania tych zadań (encyklopedya nauk i szkół filozoficznych), a następnie, przekonawszy się, że filozofia jest krytycznem poznaniem prawdy, należy się zająć zarówno rozbiorem podmiotowych zasad poznania (teorya poznania), jak i rozbiorem przedmiotowych zasad bytu (metafizyka).

Tego następstwa trzymają się też w gruncie rzeczy wszyscy filozofowie, chociaż wielu z nich zastępuje krytyczne badania wstępu

do filozofii pobieżnemi uwagami o filozofii wogóle, jej zadaniach i stanie obecnym.

Co się tyczy stosunku pomiędzy wstępem do filozofii i encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych w zakresie wspólnej całości, nazywanej przez nas *filozofią filozofii*, to przedewszystkiem zauważyć musimy, że druga z tych nauk jest dalszym ciągiem pierwszej i uzupełnia ją szczegółowem rozwinięciem jej treści. Jeżeli bowiem wstęp do filozofii, ma za przedmiot zasadnicze pojęcia o filozofii (§ 1), to encyklopedya nauk i szkół filozoficznych wykazuje szczegółowo: jakie zagadnienia zawarte są w tych pojęciach i jak je rozwiązywano w dotychczasowym rozwoju filozofii. W tem znaczeniu, encyklopedya filozofii zawiera w sobie głównie dane z *historyi filozofii*. Nie można bowiem mówić o pojedynczych naukach filozoficznych, nie przedstawiając choć w zarysie ich historycznego rozwoju; a pogląd, choć encyklopedyczny, na szkoły filozoficzne, jako na typowe próby rozwiązania zagadnień filozofii, ma już na wskroś charakter historyczny. Z tego wynika, że encyklopedya nauk i szkół filozoficznych jest właściwie *historyą filozofii* w formie skoncentrowanej, zastosowaną do potrzeb samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zagadnień filozofii w przyszłości, t. j. obejmuje to wszystko, o czem mówiliśmy wyżej (§ 2,1), podnosząc znaczenie historyi filozofii dla badań filozoficznych.

Bliższy związek tak pojętej encyklopedyi filozofii ze wstępem do filozofii wynika z zasadniczych czynników, wchodzących w skład filozofii jako nauki.

W każdem jestestwie żywem, rozwijającem się, rozróżniamy dwie strony: *wewnętrzną* i *zewnętrzną*; pierwsza stanowi jego jednolitą *istotę*, druga odnosi się do jego widzialnych i dotykalnych objawów, do zjawisk; pierwsza zawiera w sobie nierozdzielną *treść* jestestwa, druga daje poznać jego *formę*, wynikającą z rozwoju, ze stopniowego różniczkowania, differencyacyi treści; pierwszą nazywamy zazwyczaj *duszą*, drugą zaś *ciałem*, *organizacyą* danego jestestwa. (Wyjaśnienie używanych tu pojęć *istota* i *zjawisko* zob. niżej § 5).

Te dwie strony rozróżnić możemy również i w każdej nauce, więc i w filozofii. I ona żyje i rozwija się za pośrednictwem różniczkowania i uformowania swej pierwotnej treści. Jej *istota* wewnętrzna, odpowiadająca duszy jestestwa żywego, uwydatnia się także w całym szeregu *objawów* zewnętrznych, stanowiących *organizacyą* filozofii, niby jej *ciało*.

Otóż *wstęp do filozofii* ma za przedmiot ową stronę wewnętrzną filozofii, jej istotę, duszę, podczas gdy *encyklopedya nauk i szkół filozoficznych* daje nam poznać jej zewnętrzną ogranizacyą, niejako jej *ciało*. Stosunek tych dwóch nauk, odpowiada tedy w zupełności sto-

sunkowi, jaki zachodzi pomiędzy nauką o duszy i nauką o ciele. Wstęp jest niejako *psychologią filozofii;* encyklopedya zaś jest jej *anatomią* i *fizyologią*. Wstęp bada ducha wszelkiej filozofii, wnika w wewnętrzne motywa jej rozwoju, określa jej związek z resztą objawów życia umysłowego. Encyklopedya zaś rozpatruje organizacyę filozofii. Zajmując się określeniem i klasyfikacyą szczegółowych zagadnień filozofii w różnych jej naukach, przedstawia nam niejako jej skład anatomiczny, a wykazując jak dotąd w różnych szkołach filozoficznych starano się w sposób typowy rozwiązać owe zagadnienia, wnika w funkcye fizyologiczne tak filozofii wogóle, jak i pojedynczych jej organów, czyli nauk.

W ten sposób obie te nauki, razem wzięte, dają pojęcie o całkowitem życiu filozofii; a *filozofia filozofii,* obejmując obie te nauki, na wzór ogólnej nauki o życiu, *biologii,* jednoczącej w sobie naukę o życiowych objawach duszy i ciała, doprowadza filozofią do pełnej *samowiedzy*, do jasnego zrozumienia swej istoty, zadań i środków, a tem samem do naukowej dojrzałości w samodzielnem rozwoju swych sił żywotnych i w stopniowem rozwiązaniu swych trudnych zadań.

Powyższe uwagi o znaczeniu wstępu do filozofii w ogólnym rozwoju badań filozoficznych są potwierdzeniem poglądów naszych na jego konieczną potrzebę i na jego stanowisko w systemacie nauk filozoficznych.

---

1. **Filozofia filozofii Köppena i Trentowskiego.** Nazwy tej użył, o ile wiem, po raz pierwszy Fr. Köppen, zwolennik filozofii Jacobiego, krytyk Schellinga i Hegla, w bezimiennie wydanem dziełku: *Philosophie der Philosophie,* 1840. Książka ta, oprócz wstępu, obejmuje trzy rozdziały: 1. *Filozof.* Jestto rozbiór warunków psychologicznych filozofowania. 2. *Ogród pojęciowy.* Rozbiór pojęć fizycznych, antropologicznych, logicznych i metafizycznych. 3. *Wnioski.* Całość nie odpowiada tytułowi z powodu lekkiego traktowania poruszanych kwestyj i braku ścisłości. Wiara filozoficzna, w duchu Jacobiego, stanowi podstawę poglądów autora. — *Flozofia filozofii* wchodzi także w skład systematu Trentowskiego pod nazwą *petrozofii.* Mówi on o niej w trzecim tomie *Panteonu* (str. 829—841). Według niego stanowi ona ostatnią część filozofii, jej zakończenie, i dla tego odróżnia on ją od *wstępu do filozofii,* który, jak to widzieliśmy wyżej (str. 26), w jego systemacie nosi nazwę *numenologii.* O wzajemnym do siebie stosunku tych nauk i o poglądzie Trentowskiego na nie, dają pojęcie następujące zdania: „Jako wszystkie umiejętności i nauki w filozofii znajdują stateczny grunt, tak też i filozofia sama gruntu takiego potrzebuje, który powinien być dźwigającym świat jej Atlasem. Jeżeli jest filozofia dla każdej umiejętności i nauki, to musi być także *filozofia filozofii.* Ta dopiero może być ostatnim Panteonu ołtarzem.“ „Numenologia jest zaisto ugruntowaniem filozofii, ale czy ona sporządza zarazem *filozofią filozofii?* Ona jest alfą, lecz czy zarazem także omegą? Nie! odrzekam. To jedynie *wstęp do filozofii,* pozyskujący dla niej grunt, pierwiastek i rzetelny Absolut, osadzający ją na transcendentalności, wyróżnionej zarówno od empiryczności i spekulacyjności,] jak od

transcendentalności czczej i urojonej, a w teologii panującej, lub na transcendentalności, sprawującej jądro wszechistnienia i piastującej wszechrzeczywistość." Ta filozofia filozofii „zowie się na miejscu tem *petrozofią*, z powodu, że stanowi *petram* scientiarum, lub *skałę*, na której filozofia stoi, że ofiaruje *kamień mądrości*, tudzież klucz do niebios wszystkich, lub tak zwany Clavis Sancti *Petri*. Petrozofia ta sadzi się tedy jako filozofii rozdział ostatni i przydatkowy, tudzież jako numenologii *przeciwległość*. Numenologia jest, iż tak rzekę, jeden, a petrozofia drugi we stropie niebios tkwiący *hak Boży*, na którym zawieszon zostaje filozofii łańcuch." Co do samej rzeczy, trudno zrozumieć, dla czego Trentowski tak bezwzględnie przeciwstawia sobie wstęp do filozofii i filozofią filozofii, a szczególniej, dla czego tę ostatnią uwzględnia dopiero na końcu swego systematu. Jeżeli ona jest *kamieniem* węgielnym filozofii, to chyba powinna być fundamentem, a nie zakończeniem systematu filozofii.

2. Logika i metafizyka. Filozofia filozofii, wyjaśniając istotę i zadania filozofii, oraz drogę do ich rozwiązania, jest właściwie tylko nauką przygotowawczą do samodzielnych badań filozoficznych. Badania te zaś w części zasadniczej filozofii obejmują *logikę i metafizykę*. Bliższe określenie i uzasadnienie tych nauk z osobna, a więc i usunięcie nieporozumień i uprzedzeń, szczególniej co do metafizyki, jest zadaniem encyklopedyi nauk filozoficznych. W niniejszym wstępie do filozofii będziemy mieli sposobność dotknięcia tej kwestyi przy rozbiorze stosunku filozofii do poznania wogóle, a w szczególności do innych nauk. Odsyłamy tedy czytelnika w tym względzie do podanych poniżej wyjaśnień. W związku jednak z powyższym poglądem na stronę wewnętrzną i zewnętrzną wszystkiego, co żyje, na istotę i zjawiska, treść i formę, duszę i ciało, już tutaj zaznaczyć możemy, że analogiczny stosunek zachodzi i pomiędzy temi częściami filozofii zasadniczej. Logika, jako teorya poznania, bada stronę *wewnętrzną* poznania, procesy umysłowe *podmiotu*, doprowadzające do poznania prawdy; metafizyka zaś rozpatruje ogólny *przedmiot* poznania, którym jest byt, istniejący niezależnie od podmiotu, zewnątrz niego. Możemy tedy i tutaj przez analogią powiedzieć, że logika stanowi niejako *psychologią* filozofii zasadniczej, metafizyka zaś jest niejako jej *anatomią* i *fizyologią*. Myśl logiczna, podmiotowa, idea i byt metafizyczny, przedmiotowy, realny stanowią w istocie stronę wewnętrzną i zewnętrzną, treść i formę, duszę i ciało owego powszechnego istnienia, życia, do którego człowiek swoją myślą i swym bytem, swą duszą i ciałem należy.

Umysł, jako czynnik wewnętrzny, podmiotowy, i *zmysły*, jako czynnik zewnętrzny, przedmiotowy są niejako organami, przy których pomocy dwie te strony powszechnego istnienia dochodzą do naszej wiedzy. Zjawiska zmysłowe, narzucające się z zewnątrz umysłowi, są punktem wyjścia dla wszelkiej metafizyki, jako krytycznego rozbioru naszych pojęć o bycie przedmiotowym; podczas gdy logika ma za punkt wyjścia samowiedzę umysłową, dochodzącą do pojęcia praw myślenia i warunków istotnego poznania rzeczy. Nadając pojęciu logicznemu *prawa* charakter przedmiotowy, metafizyczny, wszelka nauka, więc i filozofia, dąży do odszukania prawa, a więc *treści logicznej* i w świecie zewnętrznym, przedstawiającym się z pierwszego zmysłowego wejrzenia jako byt fizyczny, materyalny, pozbawiony logicznej prawidłowości. W ten sposób, nietylko metafizyka, jako nauka o bycie w ogólności, lecz i fizyka, w szerokim pojęciu tego słowa, jako nauka o przyrodzie zmysłowej (φύσις = przyroda, natura) nie zadawala się zewnętrzną, faktycznie daną zjawiskowością świata, lecz mając na oku *prawa* tej zjawiskowości, stara się wniknąć w jej jednolitą istotę wewnętrzną i na tej podstawie, przy pomocy integracyi, syntezy, zjednoczyć w naukowem pojęciu to, co w życiu codziennem i w pozornej rzeczywistości przedstawia się człowiekowi dualistycznie, jak dwa odosobnione i niezależne od siebie czynniki powszechnego istnienia. Szczegółowe rozwinięcie tych rzutów podane być by mogło tylko w odpowiedniem opracowaniu zarówno logiki, jak metafizyki. Zob. jednak i w niniejszem dziele niżej § 4,3.

3. Encyklopedya nauk i szkół filozoficznych, jako skoncentrowana historya filozofii. Szczegółowe usprawiedliwienie powyższego poglądu na historyczne zadania encyklopedyi filozofii, mogłoby znaleźć miejsce tylko w wykładzie tej nauki. Tu zauważymy, że encyklopedya *nauk* filozoficznych nie znalazła dotąd odpowiedniego opracowania ze stanowiska historycznego. Podane w przeglądzie literatury dzieła z tego zakresu (§ 1,2.1 i 2) mają przeważnie charakter teoretyczny i uwzględniają historyą filozofii tylko okolicznościowo i sporadycznie. Za to do encyklopedyi *szkół* filozoficznych, traktowanej ze stanowiska historycznego, zaliczyć można dzieła: Flügela, Monrada, Windelbanda, Renouviera, Strümpella, Külpego, Eislera, a po części i Wundta, przywiedzione w tymże przeglądzie literatury, nadto dzieła historyczne Janeta i Knauera, wspomniane w przypisku do § 2,1, oraz książkę J. Lightfoot'a: *Studies in philosophy*, 1888, gdzie od str. 25 znajduje się treściwy przegląd historyczny głównych szkół filozofii. Ale wszystkie te dzieła usuwają znowu na plan dalszy badania teoretyczne, wpadające w zakres naukowo pojętej encyklopedyi *szkół* filozoficznych.



III. Podział wstępu do filozofii.

§ 3.

Pogląd na szczegółowe zadania nauki wstępnej do filozofii.

Określiwszy wstęp do filozofii, jako rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii (§ 1), musimy dalej oznaczyć: jaka właściwie treść należy do zakresu tych pojęć zasadniczych o filozofii i jakie szczegółowe zadania obejmuje ich rozbiór krytyczny.

Pogląd krytyczny na filozofią wogóle wymaga bliższego rozpatrzenia następujących zasadniczych w tym względzie pytań:

1) Czem jest filozofia?

2) W jakim stosunku znajduje się filozofia do reszty objawów życia umysłowego?

3) Jaką powinna być metoda badań filozoficznych?

4) Jakie właściwości przedstawia umysł, poświęcający się samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofii?

Ztąd wynika podział nauki wstępnej do filozofii na następujące główne rozdziały:

I. *Istota filozofii.*
II. *Stosunek filozofii do reszty objawów życia umysłowego.*
III. *Metoda filozofii.*
IV. *Rozbiór umysłu filozoficznego.*

Pierwszy rozdział daje odpowiedź na pytanie: czem jest filozofia? drugi wykazuje znaczenie filozofii w ogólnym rozwoju życia umysłowego i jej związek z tym rozwojem; trzeci przedstawia warunki prawidłowego postępu badań filozoficznych, wynikające z natury tych badań; czwarty, nareszcie, ma za przedmiot warunki takiegoż prawidłowego postępu badań filozoficznych, zawisłe od uzdolnienia, rozwoju i wykształcenia umysłu filozoficznego.

W ten sposób rozbiór powyższych zagadnień doprowadza nas do jasnego pojęcia istoty filozofii, oraz warunków prawidłowego postępu jej badań, zgodnie z jej istotą.

1. Treść rozdziału pierwszego nauki wstępnej do filozofii.

Rozbiór pytania: czem jest filozofia? t. j. rozbiór *istoty filozofii* obejmuje cały szereg szczegółowych przedmiotów badania. Najprzód należy się zająć ścisłem *określeniem* filozofii i w tym celu rozpatrzeć krytycznie zarówno *nazwę* jak i *przedmiot* filozofii, t. j. zarówno dosłowne określenie filozofii, jak i dotychczasowe realne, czyli rzeczowe jej określenia, będące historycznym punktem wyjścia dla samodzielnych badań nad istotą filozofii (§ 2, 1). Samodzielne te badania muszą następnie mieć za przedmiot *cechy znamienne* czyli *charakterystyczne* filozofii, t. j. te rysy, które nadają filozofii znaczenie odrębnego objawu życia umysłowego, któremi się ona odróżnia od wszelkich innych współrzędnych objawów. Bliższe zaś wyjaśnienie tych rysów charakterystycznych filozofii wymaga nareszcie ich *porównania* z cechami, właściwemi innym, współrzędnym z filozofią objawom życia umysłowego, a zatem innym naukom, nazywanym zazwyczaj dla odróżnienia od filozofii naukami specyalnemi. Pierwszy tedy rozdział, w naturalnym pochodzie badań nad danym przedmiotem, rozpada się na następujące poddziały:

I. Określenie filozofii.
II. Cechy znamienne filozofii.

III. Porównanie cech znamiennych filozofii z cechami nauk specyalnych.

Dotychczasowe opracowanie treści pierwszego rozdziału. Podana powyżej literatura (szczególniej w przypiskach do § 1-go i w przypisku do § 2,1.) zawiera w sobie bogate materyały do historyczno-krytycznego wyjaśnienia pytania: czem jest filozofia? Przytem jednak zauważyć należy, że większość autorów zajmuje się właściwie tylko pierwszem z podanych tu zagadnień, t. j. *określeniem* filozofii, bez szczegółowego rozbioru *cech znamiennych* filozofii i ich porównania z rysami nauk specyalnych. Tu i owdzie naturalnie i to zagadnienie zwraca na siebie uwagę autorów, szczególniej, gdy chodzi o odróżnienie tak zwanej spekulacyi filozoficznej od nauk empirycznych, o czem będziemy mieli sposobność mówić osobno przy rozbiorze stosunku filozofii do nauk przyrodniczych. Ale różnica zasadnicza pomiędzy filozofią i ogółem nauk specyalnych nie została dotąd należycie wyjaśnioną, a wskutek tego wymagać będzie szczególnej staranności przy wykładzie treści niniejszego rozdziału.

2. Treść drugiego rozdziału.

Jako jeden z objawów życia umysłowego, filozofia łączy się jak najściślej z resztą objawów tego życia. Jej istota, początek i rozwój mogą być wszechstronnie wyjaśnione jedynie w związku z ogólnym rozwojem życia umysłowego. Tylko mając na oku ten związek, można wykazać: w jaki sposób filozofia, wskutek ogólnego procesu różniczkowania objawów życia umysłowego, wyróżniła się stopniowo od reszty objawów i przyswoiła sobie pewne cechy odrębne, jej tylko właściwe. Ztąd wynika potrzeba zastanowienia się wogóle nad *stosunkiem filozofii do reszty objawów życia umysłowego*. Badanie tego stosunku rozpocząć należy *poglądem ogólnym na typowe objawy życia umysłowego*, przyczem, biorąc za punkt wyjścia wewnętrzną jedność tych objawów, okaże się koniecznem przedstawienie ich szczegółowej charakterystyki i klasyfikacyi.

Wszystkie objawy ogólnego rozwoju życia umysłowego dają się sprowadzić do trzech zasadniczych jakiemi są: 1) *twórczość* umysłu, uwydatniająca się głównie w poezyi i sztuce, 2) *badanie naukowe* czyli *nauka*, i wreszcie 3) *życie praktyczne*, z dążnością do dobrobytu w rozlicznych jego formach, jako dobrobyt materyalny, społeczny duchowy. Wskutek tego należyte wyjaśnienie istoty filozofii i jej znaczenia w ogólnym rozwoju umysłowym człowieka wymaga rozbioru stosunku, zachodzącego pomiędzy filozofią i temi typowemi objawami życia umysłowego. Treść zatem drugiego rozdziału obejmuje następujące poddziały:

I. Pogląd ogólny na objawy życia umysłowego.
II. Filozofia i twórczość.

III. Filozofia i nauka.
IV. Filozofia i życie praktyczne.

Dotychczasowe opracowanie treści drugiego rozdziału. Zaznaczyliśmy już w poprzednim przypisku, że dotąd przy szczegółowej charakterystyce filozofii zwrócono głównie uwagę na jej stosunek do nauk empirycznych. Wynika to z przeważnie realistycznego i nawet naturalistycznego nastroju współczesnej myśli. To też zarówno w podanej dotąd literaturze, jak i w całym szeregu prac, o których mowa będzie poniżej w odpowiednich miejscach niniejszego dzieła, kwestya tak zwanej *naukowości* filozofii, wszczęta przez pozytywizm Comte'a (zob. wyżej str. 13), znalazła dość rozległe i wyczerpujące, choć nie zawsze bezstronne i przedmiotowe opracowanie. Odnośna literatura poda nam tedy sposobność do krytycznego rozbioru tej kwestyi.

Głównie też w związku z tą kwestyą naukowości filozofii rozpatrywano dotąd stosunek filozofii do *twórczości*. Jest to nowe, wielce ciekawe zagadnienie, podjęte przez zwolenników nowo-kantyzmu, z Fr. A. Langem na czele (zob. str. 57). Przy rozbiorze tego zagadnienia kierowano się jednak przeważnie skeptycznym poglądom na twórcze porywy „poezyi myślowej,“ zamiast zająć się rozbiorem dodatnich czynników twórczości tak w nauce wogóle, jak i w szczególności w filozofii. Do tego, jak zobaczymy, mogą służyć za punkt wyjścia wskazówki, znajdujące się zarówno w pracach niektórych współczesnych psychologów, jak i w dziełach Platona, Kanta, Schellinga, Libelta, Frohschammera i innych (zob. między innemi dzieła tych myślicieli, podano już wyżej w przeglądzie literatury § 1,2,1). W każdym razie nowo-kantyzm przyczynił się wielce do wyjaśnienia stosunku filozofii do twórczości.

Za to kwestya *ogólnego poglądu na objawy życia umysłowego*, a mianowicie szczegółowa charakterystyka i klasyfikacya tych objawów, nie znalazła dotąd należytego obrobienia, odpowiadającego potrzebom nauki wstępnej do filozofii. Kwestyą tą traktowano dotąd prawie wyłącznie z punktu widzenia teoretycznej psychologii, bez odpowiedniego uwzględnienia życiowego rozwoju tych objawów ze stanowiska ich łączności z dążnościami umysłu na polu filozofii. Na to stronę należy tedy zwrócić większą baczność.

Nareszcie co do stosunku filozofii do *życia praktycznego*, to w dotychczasowych badaniach nad tym przedmiotem ograniczano się przeważnie rozbiorem stosunku filozofii do religii, t. j. do objawów, mających na oku dobrobyt duchowy człowieka. Dążności do dobrobytu materyalnego uwzględniono wprawdzie w zakresie *utylitaryzmu*, o czem mówimy w odpowiedniem miejscu, ale przy tem nie badano związku *filozofii* z temi dążnościami. Podobnież nie rozpatrywano w ostatnich czasach gruntowniej znaczenia filozofii dla rozwoju społeczeństw. Od wyjścia na świat pięknej pracy J. Głuchowskiego (zob. wyżej str. 12) literatura powszechna filozofii nie posiada wydatniejszej rozprawy w tym przedmiocie. A jednak, czyż można wyjaśnić należycie istotę filozofii, wykazać wszechstronnie: czem ona jest w rozwoju umysłowym człowieka, nie mówiąc szczegółowo o *mądrości życiowej*, tak ściśle połączonej z prawdziwą filozofią, nie roztrząsając *ideału* filozofa, myśliciela w życiu? Oto szerokie pole do poszukiwań, uzupełniających dotychczasowe opracowanie treści tego rozdziału.

3. Treść rozdziału trzeciego.

Kwestya *metody* badań filozoficznych stanowi konieczną część składową rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii. Możnaby wprawdzie

zapytać: czy traktowanie tej kwestyi w nauce wstępnej do filozofii jest potrzebnem wobec *logiki*, która, jak widzieliśmy (§ 2,3), jest częścią filozofii zasadniczej i zajmuje się w tak zwanej *metodologii* rozbiorem metod poznania i ich zastosowaniem do różnych nauk? To też na początku niniejszego rozdziału przedewszystkiem usprawiedliwić należy traktowanie kwestyi metody filozofii w nauce wstępnej do filozofii i wyjaśnić bliżej różnicę, zachodzącą pomiędzy tą nauką i logiką przy rozbiorze tej kwestyi.

Nie wyprzedzając dalszych w tym względzie roztrząsań, zaznaczymy już tutaj, że *ogólna* metodologia nauk, nie opierająca się na poprzednich badaniach o istocie filozofii, nie może dać dokładnej odpowiedzi na pytanie: czy filozofia wymaga odrębnej metody, czy też posiłkować się winna środkami metodologicznemi reszty nauk? Podobnież nie może się zająć wykazaniem szczegółowych czynników metody filozofii, wypływających z jej istoty, oraz oceniać znaczenia tych czynników w prawidłowym postępie badań filozoficznych. To wszystko są zadania, które wyczerpująco i krytycznie rozwiązane być mogą tylko w związku z rozbiorem zasadniczych pojęć o filozofii, jej istoty, stosunku do innych objawów życia umysłowego i t. p., t. j. właśnie tylko w zakresie nauki wstępnej do filozofii.

Zaznaczone kwestye ogólne znajdą najodpowiedniejsze uwzględnienie w ustępie: *o metodzie filozofii wogóle*, podczas gdy rozbiór składowych czynników metody filozofii wymagać będzie osobnych poddziałów. Do takich zaś składowych czynników wszelkiej metody naukowej należą, z jednej strony: *analiza*, *rozbiór* badanego w danej nauce przedmiotu, czyli jego różniczkowanie, differencyacya, z drugiej *synteza*, *zjednoczenie* szczegółowych wyników badania, w możliwie jednolitym poglądzie na dany przedmiot, t. j. całkowanie, integracya owych wyników. Mówiąc tedy o metodzie filozofii, należy ściśle określić zastosowanie zarówno *analizy*, jak i *syntezy* do jej badań. Z powyższego wynika, że treść niniejszego rozdziału obejmuje następujące poddziały:

I. O metodzie filozofii wogóle.
II. Analiza, jako czynnik metodologiczny filozofii.
III. Synteza, jako czynnik metodologiczny filozofii.

Dotychczasowe opracowanie treści rozdziału trzeciego. Od czasów Hegla i Comte'a (zob. str. 11 i 13), przedstawiających dwa przeciwległe poglądy na metodę badań filozoficznych, kwestya ta nie znalazła dotąd specyalnego opracowania. Nie można wprawdzie zaprzeczyć, że dzięki szczególnej *Logice* Milla (wyd. 1-sze 1843), metodologia naukowa, pod nazwą *logiki nauk*, uczyniła wielkie postępy; świadczą o tem nowsze prace z zakresu logiki Baina, Duhamela, Jevonsa, Ueberwega, Liarda,

Sigwarta, Wundta i innych. Ale ze wszystkich tych autorów jeden tylko Wundt rozpatruje specyalnie metodę filozofii, *empiryczną* i *dyalektyczną*, lecz także czyni to tylko w ogólniejszych zarysach. Reszta zaś autorów mówi jedynie o metodzie nauk specyalnych, do których zaliczają wprawdzie po większej części zarówno naukę o duchu, psychologią, jak i naukę o społeczeństwie, socyologią. Z drugiej strony zaznaczyć wprawdzie wypada, że już Kant (str. 10 i nast.), subtelnym rozbiorem procesów poznawczych umysłu, przyczynił się wielce do wyjaśnienia zasadniczych czynników krytycyzmu filozoficznego. Pomimo to jednak ani sam Kant, ani zwolennicy nowo-kantyzmu (str. 59 i nast.) nie rozpatrują szczegółowo metody filozofii, a mianowicie, nie zwracają należytej uwagi na znaczenie historyi w badaniach filozoficznych (§ 2,1). Tymczasem filozofia jest objawem tak charakterystycznym i odrębnym wśród naukowych dążności umysłu ludzkiego, że wszechstronny i dokładny rozbiór metody jej badań jest koniecznym warunkiem prawidłowego ich rozwoju. Zaniedbanie zaś specyalnych prszukiwań nad tym przedmiotem było właśnie skutkiem wyrugowania kwestyi metody filozofii z zakresu samodzielnej nauki wstępnej do filozofii i traktowania jej wyłącznie w związku bądź z ogólną teoryą poznania, bądź z ogólną metodologią nauk. Okoliczność ta dowodzi najlepiej koniecznej potrzeby poświęcenia metodzie filozofii specyalnego rozdziału we wstępie do filozofii, t. j. w związku i na podstawie krytycznego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii.

4. Treść rozdziału czwartego.

Z pierwszego wejrzenia mogłoby się wydawać, że *rozbiór umysłu filozoficznego* stanowi tylko okolicznościowy dodatek do rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii, a nie integralną część jego. Zdanie takie świadczyłoby jednak o bardzo powierzchownym poglądzie tak na to zagadnienie, jak i wogóle na filozofią. Filozofia nie jest jakąś istotą oderwaną, istniejącą niezależnie od umysłu filozoficznego, t. j. od umysłu, zajmującego się rozwiązaniem zagadnień filozofii, pracującego nad nią, filozofującego. Uosobienie pojęć oderwanych jest wprawdzie objawem dość powszechnym, ale pomimo to krytycznie bynajmniej nie uzasadnionym i nadto daje powód do wielu nieporozumień i zboczeń z prostej drogi prawdy. Do jakich to np. nadużyć doprowadza często uosobienie abstrakcyjnego pojęcia *nauki! „Nauka* tego dowiodła," „*nauka* tego wymaga," „kto się nie zgadza z tem lub owem zdaniem, uznanem przez *naukę*, jest zacofańcem," i t. d. i t. d.—oto frazesa, które, szczególniej u nas, właśnie dla braku naukowego wykształcenia, najczęściej słyszeć się dają, a które ze stanowiska faktycznej, konkretnej prawdy sprowadzają się do zdania: „ten lub ów *uczony* dowodzi lub wymaga tego lub owego i znalazł w tym względzie tych lub owych zwolenników, albo też tych lub owych przeciwników." *Nauka* nie jest rzeczywistą jakąś boginią lub królową, jakimś prawodawcą, któremu się należy bezwzględne posłuszeństwo. Ona jest poprostu tylko zbiorem mniej lub więcej uzasadnionych poglądów, zdań, teoryj, wygłoszonych przez różnych uczonych, którzy znowu nie mają żadne-

go prawa domagać się od innych uczonych lub wogóle od ludzi myślących posłuszeństwa, lub wiary na słowo. Przeciwnie, każdy uczony, a nawet i nie uczony, ma prawo odstąpić od panujących i najpowszechniej uznanych zdań — nawet od zdania, że słońce wschodzi i zachodzi (Kopernik), — pod warunkiem jedynie, aby udowodnił nieprawdę zdań zaprzeczanych, a prawdę swoich. Całą tedy naukę stanowią jedynie poglądy i zdania uczonych, odpowiednio uzasadnione, dające się udowodnić ze względu na swoją prawdę lub nieprawdę. Wszystko zależy tu od właściwego uzdolnienia i przygotowania umysłów do wygłoszenia uzasadnionych poglądów i zdań. Niezależnie od takich umysłów nie ma żadnej nauki. Podobnież i filozofia istnieje tylko o tyle, o ile istnieje *umysł filozoficzny*. Nie można mówić o filozofii ze stanowiska prawdy konkretnej, nie zwracając uwagi na naturę umysłu, wydającego filozofią, i na warunki jego rozwoju. Wszystko, co powiedzieć możemy o filozofii na podstawie teoretycznego i historyczno-krytycznego badania jej istoty, znajduje swoje ostateczne wyjaśnienie dopiero przez rozbiór czynników, uzdolniających umysł do filozofowania. Bez wyjaśnienia tych czynników, pojęcia nasze o filozofii pozostałyby w sferze oderwanej myśli i nie dałyby się należycie spożytkować w praktyce życiowej, nie przyczyniłyby się do jej prawidłowego postępu w kierunku rozwiązania zadań filozofii. Tak tedy *rozbiór umysłu filozoficznego* stanowi konieczną część składową nauki wstępnej do filozofii.

Rozbiór ten, z natury rzeczy, traktować powinien zarówno *o uzdolnieniu* umysłu filozoficznego, jak o jego *rozwoju* i *wykształceniu*. Wyjaśnienie tych momentów nie wymaga szerszych wywodów.

Przedewszystkiem nie trudno zrozumieć, że jak wszelkie czynności, mające na celu rozwiązanie pewnych określonych zadań, tak i filozofia wymaga szczególnego *uzdolnienia* umysłu. Stanowi ono pierwszy warunek samodzielnej pracy nad filozofią, t. j. filozofowania. Od jasnego poglądu na psychologiczne czynniki tego uzdolnienia zależy bliższe określenie jego prawidłowej działalności, oraz świadome wdrożenie się umysłu w ową pracę myśli, która wydaje filozofią. To uzdolnienie filozoficzne jednostkowego umysłu jest jednak objawem ogólnie ludzkiego uzdolnienia i łączy się jak najściślej z *rozwojem historycznym* filozofii, więc należycie zrozumianem być może tylko w związku z poglądem na ten *rozwój historyczny* filozofii. Nakoniec prawidłowa praca umysłu filozoficznego nad rozwiązaniem zadań filozofii uskutecznia się jedynie dzięki odpowiedniemu *wykształceniu*, które powinno być wszechstronnie zastosowanem do tych zadań filozofii. Tylko odpowiednie wykształcenie obdarza umysł wiadomościami, niezbędnemi do pracy nad filozofią, i nadaje najwyższym nawet zdolnościom

dzielność i wprawę do owych procesów umysłowych, którym filozofia swe istnienie i swój rozwój zawdzięcza.

Z tych pobieżnych uwag przekonywamy się o potrzebie obrobienia treści niniejszego rozdziału w następujących poddziałach:

I. Uzdolnienie umysłu filozoficznego.
II. Rozwój historyczny umysłu filozoficznego.
III. Wykształcenie umysłu filozoficznego.

Dotychczasowe opracowanie treści czwartego rozdziału. Ogólne naukowe dane do opracowania zaznaczonych przedmiotów rozdziału czwartego zawierają w sobie: psychologia, historya filozofii i pedagogika. Pierwsza mówi o różnych zdolnościach i dążnościach umysłu wogóle, a więc obejmuje zarazem wszystkie te czynniki życia umysłowego, które się wyrażają w *uzdolnieniu filozoficznem*. Druga traktuje o stopniowym rozwoju filozofii wogóle, więc zawiera w sobie zarazem dane do poglądu na *rozwój historyczny umysłu filozoficznego*. Trzecia wreszcie rozbiera zasady wychowania i wykształcenia umysłu, więc dotyka i zasad wykształcenia zarówno ogólnego, jak i specyalno-naukowego, będących podstawą *wykształcenia* filozoficznego.

Pomimo postępu powyższych nauk w nowszych czasach, nie skorzystano jednak dotąd należycie z psychologicznych, historycznych i pedagogicznych danych w celu przedstawienia dokładnego obrazu uzdolnienia, rozwoju i wykształcenia *umysłu filozoficznego*. Nie brak wprawdzie w różnych dziełach, jak to w swojem miejscu zobaczymy, licznych rysów, zaznaczających tę lub ową stronę uzdolnienia i nastroju umysłowego myśliciela, filozofa. Podobnież nie brak poglądów na rozwój historyczny filozofii i na warunki wykształcenia filozoficznego. Ale pełnej charakterystyki umysłu filozoficznego, odpowiadającej wymaganiom współczesnej kultury intelektualnej, dotąd nie posiadamy. Nie wyznaczono jej nawet odpowiedniego miejsca w całokształcie badań filozoficznych,—więc też nie można było traktować tego przedmiotu inaczej, jak tylko sporadycznie i aforystycznie. Tymczasem stanowi on naturalne zaokrąglenie i zamknięcie krytycznego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii, syntetyczne skupienie wszelkich teoretycznych i historyczno-krytycznych poglądów na filozofią. Postaraliśmy się tedy według sił naszych o uzupełnienie tego braku w niniejszem wstępie do filozofii, o ile na to ramy tego dzieła pozwoliły. Szczególną zaś uwagę zwróciliśmy na krytyczne uzasadnienie *prawa rozwoju* zarówno umysłu filozoficznego wogóle w dziejach filozofii, jak i jednostkowego umysłu, poświęcającego się jej badaniom. Bliższe określenie tego prawa rozwoju okazało się koniecznem dla ostatecznego zrozumienia istoty filozofii i położenia fundamentów dla jej dalszego prawidłowego rozwoju na przyszłość. —

Rozdział pierwszy.

ISTOTA FILOZOFII.

I. Określenie filozofii.

§ 4.

Nazwa i przedmiot filozofii.

Wyraz *filozofia* dosłownie oznacza *miłość mądrości*. Zgodnie z tem dosłownem i zarazem pierwotnem określeniem, filozofia początkowo obejmowała całą wiedzę człowieka, skupiała w sobie wszelkie usiłowania umysłu ludzkiego nad poznaniem i wyjaśnieniem objawów bytu. Gdy atoli z czasem zakres wiedzy znacznie się rozszerzał, zastosowano i do niej zasadę podziału pracy, a wtedy z filozofii, jako z ogólnego pnia wiedzy ludzkiej, powyrastały nauki szczegółowe, zwane specyalnemi, i wyodrębniały się coraz bardziej, jako samodzielne konary i gałęzie wiedzy. Z tem wszystkiem jednak filozofia jednoczyła w sobie zawsze zasadniczo całą wiedzę ludzką i pozostawała łącznikiem pomiędzy rozstrzelonemi naukami specyalnemi. Przyswoiwszy zaś sobie również charakter oddzielnej nauki, zajęła się badaniem owych ogólnych zasad wiedzy, nad któremi się nie zastanawiają nauki specyalne, jako zajęte badaniem pewnych szczegółowych przedmiotów wiedzy.

Do takich ogólnych zasad wiedzy ludzkiej należą:

1) Zasady *umysłowe*, czyli *podmiotowe* (*subjektywne*). Są to zasady wiedzy, wynikające z natury umysłu, jako podmiotu wszelkich procesów poznania rzeczy.

2) Zasady *rzeczowe, bytowe*, czyli *przedmiotowe (objektywne)*, t. j. zasady wiedzy, dotyczące bytu i jego objawów, jako rzeczy przez umysł ludzki poznawanej, jako przedmiotu poznania.

Ponieważ jednak badanie tych ogólnych zasad łączy się ściśle z poglądem na szczegółowe przedmioty wiedzy i ma na oku ich zrozumienie i wyjaśnienie, przeto w skład badań nad ogólnemi zasadami wiedzy wchodzi koniecznie:

3) Wyjaśnienie szczegółowych przedmiotów wiedzy z punktu widzenia jej ogólnych zasad.

Z powyższego wynika, że filozofia, jako oddzielna nauka w różnicy od innych nauk, ma za przedmiot:

1) Badanie podmiotowych czynności czyli procesów umysłowych, doprowadzających do wiedzy, t. j. czynności poznania rzeczy;

2) Badanie przedmiotowych zasad bytu, o ile to jest możliwem przy pomocy procesów podmiotowych umysłu, wogóle przy pomocy jego zdolności poznawczych;

3) Wyjaśnienie szczegółowych przedmiotów poznania, t. j. szczegółowych objawów bytu, z punktu widzenia ogólnych zasad wiedzy.

Chociaż samo przez się rozumie się, że postęp wszelkiej wogóle wiedzy zależy zasadniczo od zdolności poznawczych umysłu ludzkiego, to jednak, wobec zbyt częstego pominięcia tej zależności, należy ją z góry zaznaczyć i na polu badań filozoficznych.

W ten sposób wytwarza się następujące określenie filozofii: *Filozofia jest nauką, badającą ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych, o ile to jest możliwem przy zdolnościach poznawczych umysłu ludzkiego.*

1. Określenie dosłowne filozofii.

Określenie dosłowne filozofii ma na celu wyjaśnić *nazwę* filozofii. Nazwa ta pochodzi z greckiego wyrazu: φίλος, co znaczy *miłośnik,*

i σοφία, co znaczy mądrość, więc φιλόσοφος = *miłośnik mądrości*, φιλοσοφία = *miłość mądrości*. Już Homer i Hesiod używają wyrazu σοφία i oznaczają przy jego pomocy wszelką wiedzę i umiejętność, nawet na polu zręczności praktycznej, np. rzemiosł. W historyi zaś Herodota, najstarszego dziejopisarza greckiego (um. 408 r. przed Chr.), napotykamy po raz pierwszy wyraz *filozof*. Pochodzenie tego wyrazu Herodot wyprowadza od króla lidyjskiego Krezusa, który miał nazwać Solona *filozofem* ponieważ podróżował po różnych krajach w celu ich bliższego poznania. Pomimo to, mówiąc o siedmiu najstarszych mędrcach greckich, Herodot nazywa ich jeszcze poprostu *mędrcami* czyli *sofistami* (σοφισταί), a nie *miłośnikami mądrości, filozofami*.

Cyceron i Diogenes Laërcyusz, pisarz grecki trzeciego wieku naszej ery, opowiadają inne podania co do początku wyrazu *filozof*, według których twórca tego wyrazu miał być Pitagoras z Samosu (żył w VI-tym wieku przed Chr.). Jako motyw, który skłonił Pitagorasa nazywać siebie nie *mędrcem*, lecz tylko *miłośnikiem* mądrości. Dyogenes Laërcyusz podaje to przeświadczenie, że *mądrym* jest jedynie Bóg, człowiek zaś nie jest mądrym, lecz *miłuje* tylko mądrość. Ten sam atoli motyw przy użyciu wyrazu *filozof* Platon przypisuje nie Pitagorasowi, lecz Sokratesowi, i zdaje się, że miał większą słuszność, aniżeli Cyceron i Diogenes Laërcyusz, ponieważ w szkole Pitagorasa przez długi czas pozostał w użyciu wyraz σοφία *mądrość*, dla oznaczenia poszukiwań, mających na celu poznanie rzeczy, podczas gdy uczniowie i następcy Sokratesa, jak Ksenofont, Platon, Arystoteles i inni posiłkują się w tym względzie po większej części wyrazem φιλοσοφία, *filozofia*.

Platon i Arystoteles nadają już temu wyrazowi znaczenie ściśle określone. Pomimo to nie odróżniają oni jeszcze *filozofii* jako nauki o zasadniczych podstawach wiedzy i bytu, od reszty nauk, lecz oznaczają tym wyrazem wszelkie wogóle dociekania naukowe.

Zresztą zaznaczyć należy, że i po ostatnie czasy napotykamy podobne utożsamienie terminu *filozofii* z *nauką* wogóle, szczególniej w Anglii. Tak np. Newton wyłożył zasady fizyki matematycznej we wspomnianem już (str. 9) dziele: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687. A. Neil Arnoth wydaje w r. 1825 *Początki fizyki*, które nazywa *filozofią przyrody (Elements of physics or natural philosophy)*. Hegel narzeka na to jeszcze w roku 1831 i dowodzi, że Anglicy nauki przyrodnicze wogóle nazywają *filozofią*, że wydają pod nazwą czasopism *filozoficznych* takie pisma, ktore zawierają artykuły z zakresu chemii, techniki, rolnictwa i t. p., i że narzędzia fizykalne, jak np. barometr, nazywają narzędziami *filozoficznemi*, i t. p.

Takie jednak utożsamienie filozofii z nauką wogóle stało się z czasem niemożliwem wskutek samodzielnego rozwoju nauk szczegółowych niezależnie od filozofii i po za jej bezpośrednim zakresem. Już w starożytności, dzięki badaniom Archimedesa i Euklidesa, odróżniono nauki matematyczne od filozofii w ścisłem znaczeniu. Od czasów zaś Kopernika i Keplera, Galileusza, Huyghens'a i Newton'a wyosobniły się astronomia i fizyka z zakresu filozofii. Lavoisier i Priestley nadali chemii charakter samodzielnej nauki. W pierwszej połowie bieżącego wieku Bichat i Jan Müller dali początek samoistnemu naukowemu rozwojowi biologii i fizyologii. Nareszcie, w najnowszych czasach, badania nad różnemi objawami życia umysłowego przybrały charakter samodzielnych nauk specyalnych. Pomijając historyą, która już od czasów Herodota zaczynała się wznosić na stanowisko odrębnej nauki, dzisiaj zajmują już obok niej takie stanowisko filologia i językoznawstwo, etnografia i psychologia fizyologiczna, dzięki badaniom pierwszorzędnych uczonych, jak Boekh, Bopp i Max Müller, Lazarus i Steinthal, Weber, Fechner, Wundt i wielu innych.

Wskutek takiego rozwoju nauk specyalnych niezależnie od filozofii, doszło nawet do tego, że w ostatnich czasach filozofią niekiedy poprostu przeciwstawiano nauce i broniono zdania, że filozofia i nauka, to dwa różne zupełnie objawy życia umysłowego, że filozofia wcale nauką nie jest. Pogląd ten rozchodzi się naturalnie już zupełnie z dosłownem znaczeniem filozofii, jako miłości mądrości, bo miłość mądrości łączy się z dążnością do poznania prawdy, a poznanie prawdy możliwem jest jedynie na podstawie naukowego badania rzeczy, więc tylko przy pomocy nauki. Zresztą pogląd powyższy odnosi się już do rzeczowego określenia filozofii i będzie też wskutek tego przedmiotem naszych dalszych roztrząsań.

---

1. Literatura, dotycząca określenia filozofii wogóle, a w szczególności dosłownego. Główne dane w tym względzie zebrał już Fr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Wyd. 8-me 1894. T. I, § 1. Zob. też W. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, 1892, 2-gie wyd. 1900, § 1, oraz Eislera wspomniany (str. 43) słownik filozoficzny, str. 570 i nast.

W naszej literaturze: Daisenberg, *Dzieje filozofii prawa.* T. I, 1 i nast. Tyszyński, *Zasady krytyki.* T. I, 166 i nast. Morawski, *Filozofia*, str. 17 i nast. Pawlicki, *O podstawie filozofii*, str. 2 i nast., oraz w *Historyi greckiej filozofii*, T. I, 46 i nast. Skórski, *Filozofia*, str. 87 i nast. Gabryelski, *Czem filozofia jest*, str. 13 i nast. M. Straszewski, *O filozofii*, str. 8 i nast. (Tytuły prac, wymienionych już w przeglądzie *literatury* str. 8 i nast., podawane są w skróceniu i bez roku).

Herodot, *Historiarum libri novem.* Ed. F. Palm. 1839. Lib. I, 29 i nast. IV, 95.

Cicero, *Tusculanae disputationes.* Lib. V, 3. Cyceron opowiada tutaj, że Pitagoras w rozmowie z królem flinskim Leoncyuszem nazwał siebie *filozofem*, dodając,

że tą nazwą oznacza tych ludzi, którzy dążą do mądrości wyłącznie z miłości ku niej, o resztę zaś w życiu, o honory, bogactwa i t. p. nie dbają.

Diogenes Laërtius, *De vitis, dogmatis et apophlegmatibus clarorum philosophorum libri decem.* Ed. Cobet. 1856. We wstępie do tego dzieła Diogenes Laërcyusz objaśnia znaczenie wyrazu *filozofia*, a w VIII-ej księdze, opisując życie Pitagorasa, zaznacza, że był on pierwszym, który użył tego wyrazu w zaznaczonym powyżej (zob. tu str. 76) znaczeniu. Diogenes Laërcyusz powołuje się w tym względzie na świadectwo Heraklidesa Pontyjskiego, ucznia Platona, który jednak, według wszelkiego prawdopodobieństwa, przypisuje tylko Pitagorasowi to, co w *Apologii* Platona Sokrates mówi o sobie, a mianowicie, że nic nie wie i że mądrym nazwać można jedynie samego Boga. Zob. *Apologia* Platona cap. IX p. 23. Porównaj też *Fedrusa* p. 278, oraz *Biesiadę*.

O poglądach Platona i Arystotelesa na filozofią zob. w następnym rozdziale: *Rzeczowe określenia filozofii.*

Co do utożsamienia filozofii z nauką przez Anglików zob. poniżej (§ 6, 1. przypisek) podział nauk według Arnotha, oraz Hegel, *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften.* Werke, T. VI, 13. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Werke, T. XIII, 72 i nast. Odpowiedź w imieniu Anglików na uwagi Hegla daje Herbert Spencer, *First principles* § 36. Znakomity myśliciel angielski wykazuje tu, że z przeciwległych poglądów Niemców i Anglików na filozofią należy dojść do syntetycznego określenia jej istotnych zadań. Szczegóły pod tym względem zobacz niżej w rozdziale *o rzeczowych określeniach filozofii.*

2. Literatura odnośnie do wydzielenia się nauk specyalnych z filozofii. Proces stopniowego wytworzenia się samodzielnych nauk specyalnych na pierwotnym gruncie filozofii przedstawiają szczególniej następujące prace: Ritter, *Geschichte der Philosophie.* T. I. 1836, str. 150 i nast. Whewell, *History of the inductive sciences*, 1837, wyd. 3-cie 1857. T. III-ci ks. 1-sza: Historya greckiej filozofii i fizyki. Draper, *History of the intellectual development of Europe*, 1862; przekład polski J. Karłowicza, wyd. 2-gie 1883. F. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne dans ses rapports avec le développement des sciences de la nature.* 2 tomy 1876. W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften.* T. I. 1878, T. II. 1880. Eug. Lévêque, *Histoire de la philosophie et des sciences*, 1879. H. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie.* 2 tomy 1895, 1897.

Bogate materyały w tej kwestyi zawierają w sobie także takie historye specyalnych nauk jak: E. Dühring, *Kritische Geschichte der Mechanik*, wyd. 3-cie 1887. Max Marie, *Histoire des sciences mathematiques et physiques.* 10 tomów, 1883—1888. F. Rosenberger, *Geschichte der Physik*, trzy części 1882 — 1890. Meyer, *Geschichte der Chemie*, 1889. Fr. Dannemann, *Grundriss einer Geschichte der Naturwissenschaften* 1896 i inne, oraz dzieła z zakresu ogólnej historyi kultury.

2. Pogląd historyczny na rzeczowe określenie filozofii.

Określenie dosłowne filozofii musi być uzupełnionem przez określenie *rzeczowe* czyli *realne*, nie ograniczające się objaśnienieniem znaczenia wyrazu *filozofia*, lecz dające odpowiedź na pytanie: *czem jest filozofia* w istocie, w rzeczywistości?

Wyłożone w paragrafie (str. 75) określenie filozofii, jest określeniem rzeczowem. Wypływa ono z całego dotychczasowego rozwoju

filozofii i zaznacza te zasadnicze jej czynniki, które wchodzą w skład wszelkiego rodzaju badań filozoficznych, bez względu na różność zdań myślicieli przy bardziej szczegółowym poglądzie na przedmiot i zadania filozofii.

Owa różność zdań była głównym powodem licznych narzekań na chwiejny charakter filozofii jako nauki i na brak stałych, powszechnie uznanych zasad w badaniach filozoficznych, o czem mówiliśmy już wyżej (str. 4 i nast.). Przy pomocy atoli dziejów filozofii nie trudno wykazać, że myśl filozoficzna miała zawsze na oku cele, zaznaczone w podanem określeniu filozofii, t. j. dążyła zawsze do samodzielnego wyjaśnienia zarówno swojej własnej działalności, t. j. umysłowych czynników wiedzy i poznania, jak i przedmiotu swojej działalności, t. j. otaczającego nas bytu i jego objawów. Przekonywają o tem najrozliczniejsze określenia filozofii, wygłoszone w różnych czasach przez pierwszorzędnych myślicieli. Określenia te, pomimo swej różnorodności i nawet częściowej sprzeczności, uzupełniają się wzajemnie i razem wzięte doprowadzają do pełnego pojęcia przedmiotu i zadań filozofii. W celu udowodnienia prawdy tego zdania, przedstawimy tu najwydatniejsze w dziejach filozofii określenia jej przedmiotu i zadań.

Pitagoras (VI-ty wiek przed Chr.) i inni najstarsi mędrcy Grecyi aż do Sokratesa uznawali filozofią za badanie przyrody, dążące do poznania prawdy dla prawdy, w poczuciu jej doniosłości i potrzeby dla umysłu ludzkiego.

Sokrates to określenie filozofii uzupełnił wymaganiemześrodkowania badań filozoficznych przedewszystkiem na poznaniu samego siebie (γνῶθι σεαυτόν). Rozpatrując wskutek tego czynności umysłowe poznania rzeczy, doszedł do rozróżnienia w świecie czynników niestałych, zmiennych, szczegółowych od czynników stałych i ogólnych, i dowodził, że przedmiotem nauki, filozofii powinno być poznanie tych ostatnich czynników.

W tym duchu Platon określił filozofią poprostu jako naukę o stałem i niezmiennem. Nazywając jednak czynniki stałe i niezmienne bytu *ideami*, Platon nadał filozofii charakter nauki o czynnikach nadzmysłowych, transcendentalnych świata, nauki, o ideach, *ideologii* (od ἰδέα = pojęcie ogólne i λόγος = nauka).

Arystoteles odróżniał już filozofią w ścisłem znaczeniu tego słowa, którą nazywał filozofią *pierwszą*, czyli zasadniczą (πρώτη φιλοσοφία = późniejsza *metafizyka*) od filozofii wogóle, którą utożsamiał z nauką. Ową pierwszą filozofią nazywał on nauką o pierwszych zasadach (ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν), ale łączył z nią jeszcze cały szereg specyalnych poszukiwań naukowych.

Wśród innych określeń filozofii, wygłaszanych przez starożytnych Greków, zasługują jeszcze na uwagę poglądy tak zwanej szkoły *stoickiej*, założonej w III-m wieku przed Chr. przez Zenona, oraz szkoły Epikura (um. 270 r. przed Chr.). Obie te szkoły uwzględniały głównie zagadnienia *moralne* czyli dotyczące *praktycznej* działalności człowieka. Stoicy określali filozofią jako dążność do cnoty, a Epikur jako dążność do dobrobytu. Pomimo to zarówno założyciele, jak i zwolennicy tych szkół zajmowali się zarazem i roztrząsaniem umysłowych i przedmiotowych zasad poznania i wyprowadzali swoje poglądy życiowe z tych zasad, jak o tem świadczy podział filozofii, przyjęty przez te szkoły na: *logikę*, naukę myślenia, *fizykę*, naukę przyrody, i *etykę*, naukę cnoty.

Z powyższego okazuje się, że chociaż Grecy nie odróżniali jeszcze dokładnie filozofii od innych nauk, pomimo to filozofią pojmowali jako naukę o zasadach poznania i na niej opierali swoje poglądy na świat i człowieka, oraz na jego umysłową i życiową działalność.

W tym też duchu Rzymianie, za przykładem Cycerona, określali filozofią jako naukę o zasadach rzeczy boskich i ludzkich.

Pierwsze wieki ery chrześcijańskiej, jako też wieki średnie aż do końca XVI-go stulecia, przedstawiają nam rozwój filozofii w ścisłym związku z rozwojem poglądów religijnych i pod bezpośrednim wpływem teologii. Z tem wszystkiem jednak właśnie w ciągu tych wieków rozwinęła się coraz wyraźniej świadomość zasadniczej różnicy pomiędzy wiarą i wiedzą, teologią i filozofią. Najznakomitsi myśliciele tego okresu, np. św. Tomasz z Akwinu († 1274 r.), określali filozofią jako naukę o najwyższych i ostatecznych przyczynach rzeczy, poznawanych przy pomocy przyrodzonego światła rozumu ludzkiego. A w takiem określeniu filozofią, jako poznanie rzeczy oparte na rozumie ludzkim, odróżniano wyraźnie od teologii, która czerpie treść swoją z wiary i objawienia.

Z XVII-ym wiekiem rozpoczyna się okres nowej filozofii. W okresie tym początkowo myśliciele wznawiają określenia filozofii, wygłaszane przez starożytnych. I tak pierwszy z przedstawicieli nowej filozofii, Bakon, idąc za Arystotelesem, utożsamia jeszcze filozofią z nauką wogóle, mającą za przedmiot poznanie Boga, przyrody i człowieka. Ale Bakon, podobnie jak i myśliciel grecki, wydziela już z zakresu ogólnej filozofii, czyli nauki, *filozofią pierwszą*, która, według niego ma za przedmiot: 1) pewniki, wspólne wszystkim naukom (t. j. właściwie zasady *umysłowe* poznania wogóle) i 2) ogólne zasady wszechrzeczy, a mianowicie zasady ilości i jakości zjawisk przyrody, oraz zasady ich możliwości i niemożliwości, bytu i niebytu (t. j. właściwie zasady *przedmiotowe, metafizyczne* poznania świata).

Kartezyusz również utożsamia filozofią z nauką wogóle, ale określa ją jednak bliżej jako naukę o wszystkiem, co może być poznanem przy pomocy pierwotnych przyczyn i zasad, t. j. przy pomocy principiów.

W XVIII-tym wieku występuje już zupełnie wyraźnie na jaw różnica pomiędzy filozofią a innemi naukami. Punktem wyjścia do jasnego uświadomienia tej różnicy był rozbiór procesów umysłowych poznania, rozpoczęty z należytą gruntownością przez takich myślicieli jak Malebranche, Locke, Leibnitz, Berkeley, Hume, Reid i inni.

Opierając się na tym rozbiorze, Kant dążył do ścisłego rozróżnienia czynników podmiotowych i przedmiotowych (subjektywnych i objektywnych) poznania i przez to wniknął co raz głębiej w ducha prawdziwej filozofii, jako nauki, opartej na samodzielnych *zasadach krytycznych*. W tym duchu określił filozofią, w różnicy od innych nauk, jako naukę o związku wszelkiego poznania z istotnemi celami rozumu ludzkiego, czyli jako *teleologią rozumu ludzkiego* (od τέλος = cel i λόγος = nauka). Przy tem miał na oku rozbiór empirycznego czyli przedmiotowego materyału poznania ze stanowiska ostatecznych zasad rozumu. Materyał ten, jako zaczerpany ze źródeł postronnych, nie z samego rozumu, Kant nazywał wogóle *historycznym*. W ten sposób uwzględnił wyraźnie zaznaczone przez nas w paragrafie zasadnicze zadania filozofii, t. j. rozbiór zarówno podmiotowych, jak i przedmiotowych czynników poznania.

W wieku bieżącym filozofia przyjęła ostatecznie charakter najogólniejszej nauki, nauki uniwersalnej, obejmującej zasadniczo całą wiedzę ludzką. Wskutek tego, przy bliższem określeniu swych zadań, filozofia roztrząsała je z dwóch różnych punktów widzenia, sprzecznych na pozór ze sobą, lecz w istocie uzupełniających się wzajemnie, ponieważ każdy z tych punktów widzenia, wynikając z zasady podziału pracy, miał za przedmiot jeden z koniecznych czynników wszelkiej wogóle wiedzy. W ten sposób jedni wśród myślicieli rozpatrywali głównie czynniki *umysłowe, podmiotowe, idealne* wiedzy i na nich opierali swe poglądy na świat, podczas gdy drudzy zwracali swą uwagę przedewszystkiem na czynniki *rzeczowe, przedmiotowe, realne* i przy ich pomocy dążyli do objaśnienia świata. Ztąd powstały dwa przeciwległe poglądy na istotę i zadania filozofii, pogląd *idealistyczny* i *realistyczny*.

Przedstawicielami pierwszego poglądu byli: Fichte, Schelling, Hegel i ich liczni zwolennicy w pierwszej połowie bieżącego wieku. Fichte określa filozofią jako *naukę nauk* (Wissenschaftslehre) i sprowadza ją w gruncie rzeczy do rozbioru *świadomości, jaźni*, która wytwarza naukę jako systemat koniecznych czynnosci ducha ludzkiego.

Schelling żąda od filozofii, aby drogą procesu myślowego wyprowadzała bądź przyrodę z ducha, bądź ducha z przyrody i z tego stanowiska określa filozofią jako poznanie bytu przy pomocy idej (Wissenschaft des Seienden durch die Ideeen). Hegel, nareszcie, utożsamia bezwzględnie myśl i byt, umysłowe i rzeczowe czynniki wiedzy i na tej podstawie dowodzi, że filozofia jest wynikiem rozwoju, dzięki któremu duch powszechny, idea, dochodzi do uświadomienia sobie swej treści, czyli poprostu, że jest nauką o bezwzględnej idei, będącej zarazem i bytem absolutnym.

W ostatnich czasach zwolennicy idealistycznego poglądu na zadania filozofii powracają znowu do Kanta i utożsamiają filozofią z krytyką rozumu, a w szczególności z krytyką jego czynności poznawczych. Do nich należą głównie tak zwani nowo-kantyści w Niemczech, oraz niektórzy zwolennicy Kanta we Francyi i Anglii, o których mówiliśmy już wyżej (§ 2, 2).

Powyższym myślicielom, uwzględniającym głównie czynniki wewnętrzne, umysłowe, podmiotowe, idealne filozofii, przeciwstawia się szereg myślicieli, opierających się przeważnie na czynnikach zewnętrznych, zmysłowych, przedmiotowych, realnych wiedzy. Oni określają filozofią również jako naukę najogólniejszą, uniwersalną, ale nauka obejmuje według nich jedynie przedmiotowe dane, zaczerpane przez umysł z zewnątrz przy pomocy obserwacyi i doświadczenia, na podstawie rozbioru szczegółowych zjawisk przyrody, więc i filozofia jako nauka, według tego poglądu, jednoczy w sobie zasadniczo tylko owe dane przedmiotowe, w różnicy od samodzielnej działalności rozumu. Tu należą: we Francyi, ojciec tak zwanego pozytywizmu August Comte, w Anglii zaś i w Niemczech najznakomitsi współcześni filozofowie: Herbert Spencer i Wilhelm Wundt, do których przyłączają się liczni zwolennicy realistycznego kierunku, przyjmujący za podstawę swoich poglądów wyniki współczesnego przyrodoznawstwa.

Według Comte'a filozofia w gruncie rzeczy jest tylko skoncentrowanym wykładem ostatecznych wyników nauk specyalnych. Wskutek tego filozofia staje się dla niego poprostu tylko systematyczną encyklopedyą sześciu uznanych przez niego nauk, jako to: matematyki, astronomii, fizyki, chemii, biologii i socyologii. Wszelkie samodzielne badanie filozoficzne Comte wyłącza z zakresu pozytywizmu. W tymże duchu Spencer, chociaż nadaje badaniom filozoficznym większą samodzielność, określa filozofią jako naukę o najwyższych uogólnieniach, t. j. jako zupełne uogólnienie wiedzy, w przeciwieństwie do nauk specyalnych, które nie doprowadzają do takich zupełnych i najwyższych uogólnień. Wundt, nareszcie, zaznacza wprawdzie już, że filozofia posiada zupełnie samodzielne zadania, pomimo to określa ją

jednak, jako „naukę ogólną, obejmującą w jeden, wolny od sprzeczności systemat, zasoby wiedzy, wykryte przez nauki specyalne.“

Powyższy pogląd historyczny na najgłówniejsze określenia filozofii, pomimo swej pobieżności, przekonywa jednak, że filozofia obejmuje szereg zadań, leżących za obrębem badań nauk specyalnych. Zadania te dotyczą z jednej strony podstawowych zasad wszelkiego poznania rzeczy, t. j. nauki; z drugiej strony ogólnych zasad bytu, jako przedmiotu wiedzy (świata, przyrody, wszechbytu), i nadto mają za przedmiot wyjaśnienie objawów bytu ze stanowiska tych zasad ogólnych. Temi zadaniami zajmuje się wyłącznie filozofia i dla tego stanowią one przedmiot jej badań, niezależnie od najwszechstronniejszego rozwoju nauk specyalnych. To też zadania te zaznacza wyraźnie podane przez nas w paragrafie określenie filozofii.

Literatura dotycząca rzeczowego określenia filozofii. Wykład szczegółowy poglądów myślicieli na podstawowe zasady filozofii i jej określenie stanowi przedmiot *historyi filozofii*. Ze względu na poruszoną tu kwestyą zasługują na szczególną uwagę, prócz dzieł wspomnianych już na str. 78, rozprawa Fr. Ueberwega: *Ueber den Begriff der Philosophie*, przedrukowana w dziele M. Brasch'a *Welt- und Lebensanschauung Fr. Ueberweg's*, 1889, str. 1 i nast., oraz E. Naville, *La définition de la philosophie*, 1894. U nas rozwinął historyczny pogląd na pojęcie filozofii szczegółowo M. Straszewski, we wspomnianej (str. 34, 77) rozprawie: *O filozofii i filozoficznych naukach*, 1900, str. 3—24.

Zaznaczone powyżej poglądy znakomitych myślicieli na filozofią wyłożone zostały w następujących pracach:

Co do Pitagorasa zob. wyżej str. 77 i nast. cytaty z Cycerona i Diogenesa Laërcyusza.

Platon, *Respublica*, V, 22, VI, 1. 21. Mówi on między innemi: „Filozofami, miłośnikami mądrości należy nazwać tych, którzy z zamiłowaniem oddają się poznaniu prawdziwej istoty rzeczy (p. 480).“ — „Filozofami są ci, którzy pojmują to, co jest stałem i niezmiennem (p. 484).“—Prawdziwe poznanie bytu (νόησις) wyzwala się od wszelkich przypuszczeń i zwraca się do zasady wszechrzeczy i przy jej pomocy dobiega do ich końca, opierając się przy tem nie na świadectwie zmysłów, lecz na ideach i w ten sposób dochodzi nareszcie do pojmowania idej (p. 511). Bardziej szczegółowo rozwija Platon swe poglądy na poznanie wogóle i w szczególności na filozofią w dialogu *Teetecie*.

W. Lutosławski streszcza różne poglądy Platona na filozofią w tych słowach (*O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, 1896. str. 133): „Wyraz *filozofia* ma w *Biesiadzie* jeszcze pierwotne znaczenie swe, jako miłość mądrości, którą Platon nawet przeciwstawia mądrości. Dopiero w *Fedonie*, *Państwie* i późniejszych, filozofia i mądrość stają się równoznacznemi. W *Biesiadzie* filozof uchodzi za istotę pośrednią między mędrcem a nieukiem (p. 203 e, 204 a), podczas gdy w *Fedonie* wstępuje on do rzędu bogów (82 c).“ Zob. też jego dzieło: *The origin and growth of Plato's Logic*, 1897, str. 238 i nast. 296 i nast.

Arystoteles, *Metaphysica*, Lib. IV, cap. 1, 2 et 3. W tych trzech rozdziałach *Metafizyki* wyłożył Arystoteles szczegółowo swoje poglądy tak na naukę wogóle, jak i na przedmiot pierwszej czyli zasadniczej filozofii. Zaznacza on tutaj między innemi, że

istnieje nauka, która bada byt jako byt (τὸ ὂν ᾗ ὄν), oraz jego własności (ὑπάρχοντα). Nauka ta odróżnia się od wszystkich nauk szczegółowych (specyalnych). Te bowiem nie rozpatrują bytu wogóle, jako bytu, lecz każda z nich wyróżnia w nim pewną cząstkę i bada własności tej cząstki, jak to np. czynią nauki matematyczne. Filozof zaś, badając byt wogóle, wnika zarazem w jego zasady, jako też w zasady wszystkich innych nauk. Szczegóły w tym względzie zob. we wspomnianym (str. 43) *Indeksie* Bonitza pod wyrazem φιλοσοφία.

Cicero, *De officiis*, Lib. II, 2: Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur, scientia.

Co do filozofii średniowiecznej, a mianowicie co do poglądów na filozofią Św. Tomasza z Akwinu, zob. A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, T. II, 1865, str. 444 i nast. oraz M. Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900, str. 262 i nast. Zob. w tym względzie także, co wyżej str. 31 i 36 powiedziano z powodu prac Pawlickiego i Morawskiego.

Bacon, *De dignitate* etc. (zob. wyżej str. 8), Lib. III. 1: *Constitutio philosophiae primae ut matris communis omnium.* Pierwszą filozofią Bakon nazywa tu pniem (truncus), z którego wyrastają inne nauki, jako konary; jest ona nauką ogólną, matką innych nauk (scientia universalis, quae sit mater reliquarum); rozpatruje ona wspólne wszystkim naukom *aksiomaty* i stanowi wskutek tego *receptaculum axiomatum.* Nadto bada ona ogólne własności samych rzeczy ze względu na ich ilość, ich podobieństwo i różnicę, ich możliwość i niemożliwość, ich byt i niebyt i t. p. Est autem inquisitio de *conditionibus adventitiis entium* (quas *transscendentes* dicere possumus) *pauco, multo simili, diverso, possibili, impossibili;* etiam *ente* et *non ente*, atque ejusmodi. Przytem jednak nie ma za przedmiot oderwanych pojęć, w duchu dyalektycznym, lecz rozpatruje zaznaczone stosunki jako *realne* własności rzeczy.

Kartezyusz rozwija swoje poglądy na poznanie wogóle i na filozofią w pierwszej części swych *Zasad filozofii*, oraz w rozprawie *O metodzie* i w *Rozmyślaniach* (zob. wyżej str. 8 i nast.). Prawdziwą filozofią utożsamia on stale ze ścisłem naukowem poznaniem rzeczy. Poznanie takie atoli, według niego, opiera się na pewnych niewątpliwych zasadach, czyli principiach, wyprowadzonych z bezpośrednio jasnych i wyraźnych idej. Filozofia jest właśnie takie, na zasadach oparte, poznanie rzeczy.

Malebranche wyłożył swoje pojęcie o filozofii w *Poszukiwaniach nad prawdą* (zob. wyżej str. 9), szczególniej w ks. II-iej, części 3-ciej, rozdz. 6-ty i ks. III-iej, cz. 2, rozdz. 5, 6. Opierając się na zaznaczonym rozbiorze zdolności poznawczych człowieka, Malebranche dochodzi do wniosku, że „wszystkie myśli, wytwarzające się w duszy przy udziale ciała i w zależności od niego, są albo błędne albo ciemne." Umysł zaś jest ograniczonym i dla tego z własnych zasobów poznać nie może ani skończoności, ani istoty, ani nawet rzeczywistości przedmiotów. Za jedyny środek poznania prawdy uznaje Malebranche bezpośrednią łączność duszy z Bogiem, który sam jest prawdą. Widzieć wszystko w Bogu (voir toutes choses en Dieu) — oto istotne zadanie filozofii. „Bóg doprowadza filozofów do poznania rzeczy, a niewdzięczni ludzie nazywają to poznanie naturalnem." W ten sposób filozofia łączy się tu jak najściślej z poczuciem religijnem.

Locke wyprowadza swój pogląd na filozofią ze zdania, rozwiniętego w *Traktacie o umyśle ludzkim* (zob. wyżej str. 9), że umysł pozbawiony jest wszelkiej treści wrodzonej. W ks. II, rozdz. 1, § 2 tego traktatu Locke porównywa duszę z *białym papierem (white paper*, — wyrażenie, które w łacińskim przekładzie tego traktatu zastąpiono wyrażeniem *tabula rasa*). Idee umysł wytwarza wyłącznie przy pomocy *doświadczenia*, zewnętrznego i wewnętrznego, opartego na wrażeniach zmysłowych i refleksyi, a z tego wynika, że wszelkie istotne poznanie rzeczy, więc i wszelka prawdziwa filozofia, powinny usprawiedliwić treść swoją na podstawie empirycznych danych.

W przedmowie do swego *Nowego traktatu o umyśle ludzkim*, zawierającego krytykę poglądów Lokka (zob. wyżej str. 9), Leibnitz sprowadza zasadniczą różnicę pomiędzy swoją teoryą poznania a teoryą Lokka do różnicy, jaka zachodzi pomiędzy Platonem i Arystotelesem. „Zmysły, mówi Leibnitz, chociaż są koniecznemi przy poznaniu rzeczy, nie są jednak wystarczającemi dla pełnego rozwoju poznania: podają one nam tylko *przykłady*, t. j. prawdy szczegółowe czyli indywidualne (des exemples, c'est-à-dire des verités particulières ou individuelles). Ale żadne przykłady, potwierdzające prawdę ogólną, bez względu na swoją ilość, nie są wystarczającemi, aby nadać tej prawdzie charakter *powszechnej konieczności.* Z tego, co było w przeszłości, nie można wyprowadzać wniosku, że to samo powtórzy się zawsze i w przyszłości." „Z tego zaś wynika, że prawdy konieczne opierać się muszą na zasadach, nie dających się udowodnić przy pomocy przykładów szczegółowych, a więc i nie przy pomocy świadectwa zmysłów, chociaż bez zmysłów nie mielibyśmy powodu myśleć o nich." To dowodzi według Leibnitza, istnienia samodzielnej i odrębnej treści w umyśle ludzkim. W jednym ze swoich listów w kilku słowach jak najdokładniej określił swój stosunek do Lokka, w kwestyi istnienia wrodzonej treści umysłu, mówiąc, że umysł jest „wrodzonym samemu sobie." Wraz z Lokkem podziela on znane zdanie teoryi sensualistycznej: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, lecz domaga się, aby dodano do niego słowa: *nisi ipse intellectus.* Z powyższego wynika, że Leibnitz, podobnie jak Kartezyusz, określa filozofią jako poznanie rzeczy, oparte nie na świadectwie zmysłów, lecz na zasadach rozumu.

Poglądy swoje na filozofią Berkeley, Hume i Reid wyłożyli szczegółowo w wymienionych powyżej pracach (zob. str. 10). Prace te, za przykładem Lokka, zajmują się głównie rozbiorem poznawczych czynności umysłu i wskutek tego stały się punktem wyjścia dla poglądu krytycznego na przedmiot i zadania filozofii.

Berkeley wraz z Lokkem dowodził, że pojęciom ogólnym nie odpowiada żadna rzeczywistość, ale z tego zdania wyprowadził wniosek, rozchodzący się zupełnie z empiryzmem i realizmem, służący przeciwnie za podstawę dla skrajnego *idealizmu*, a mianowicie, że świat zmysłowy, jako pojęcie ogólne naszego umysłu, nie ma wcale realnego bytu. Realny byt posiada, według Berkeley'a, tylko duch, który wytwarza najrozliczniejsze idee, a między innemi i ideę świata. Ztąd pochodzi, że źródłem naszej wiedzy, więc i prawdziwej filozofii, może być tylko *duch* i prawidłowy rozwój jego czynności umysłowych.

Hume, z tych samych zasad Lokka, dochodzi znowu do zaprzeczenia możności poznania wogóle, więc do skeptycyzmu i zadawala się poglądami, uznanemi wśród ludzi konwencyonalnie za prawdę. Według niego, przy poznaniu rzeczy, a zatem i filozofii, mamy tylko do czynienia ze *stosunkami* pomiędzy ideami i z *faktami*. Stosunki pomiędzy ideami istnieją tylko w naszych myślach, więc są zupełnie niezależne od rzeczywistości, mają charakter wyłącznie *podmiotowy*. Co zaś do faktów, to ich poznanie opiera się na tak zwanem prawie *przyczynowości*, ale prawo to, według Hume'a, jest wypływem naszego *nawyknienia* do pewnego następstwa zjawisk, — więc również nie może nas doprowadzić do pojęcia rzeczywistości, niezależnej od umysłu. Tak więc zadawalać się musimy i w zakresie filozofii poglądami, które wśród danych warunków uchodzą za prawdziwe.

Ten skeptycyzm Hume'a starał się przezwyciężyć Reid, powołując się na swoją zasadę *zdrowego rozsądku* czyli *zmysłu powszechnego* (common sense). Dzięki temu zmysłowi zmuszeni jesteśmy, według Reida, uznać istnienie całego szeregu prawd oczywistych, bezpośrednio niewątpliwych, pewnych samo przez się bez wszelkiego dowodu (self-evident truths), a przyjmowanych zawsze i wszędzie przez wszystkich rozsądnych ludzi. Wynalezienie i określenie tych właśnie pewników stanowi zadanie prawdziwej filozofii, która zatem, według Reida, powinna być filozofią zdrowego rozsądku.

Kant uzasadnił podane wyżej (str. 81) określenie filozofii głównie w swej *Krytyce czystego rozumu*, Cz. II-ga. *Nauka o metodzie*, Oddział 3-ci: Architektonika czystego rozumu (zob. wyżej str. 10 i nast.). Wobec braku przekładu polskiego *Krytyk* Kanta, przytaczam ustęp nieco obszerniejszy, wyjaśniający pogląd tego myśliciela tak na poznanie wogóle, jak i w szczególności na filozofią.

„Gdy pomijam, mówi tu Kant, treść poznania, przedmiotowo roztrząsaną, wyznać muszę, że wszelkie poznanie, uważane ze stanowiska podmiotowego, jest albo historycznem albo racyonalnem."

„Poznanie historyczne jest *cognitio ex datis*, racyonalne zaś *cognitio ex principiis*. Bez względu na pierwiastkowe pochodzenie poznania, jest ono historycznem dla każdego, kto je posiada tylko w tym stopniu i o tyle, o ile je zkądinąd otrzymał, czy to za pośrednictwem bezpośredniego doświadczenia, albo opowiadania, czy też za pomocą nauczania (ogólnych wiadomości). Kto się tedy nauczył jakiego systematu filozoficznego, np. systematu Wolffa, choćby miał w głowie wszystkie zasady, objaśnienia i dowody, wraz z podziałem tego systematu i choćby wszystko na palcach wyliczyć potrafił, pomimo to nie posiadałby innego poznania filozofii Wolffa, jeno dokładne historyczne; on wie i rozważa tylko to, co mu dano. Gdy jaka definicya okazuje się wątpliwą, nie wie, zkąd ma wziąść inną. Kształcił się na obcym rozumie, ale zdolność naśladowcza, nie jest twórczą; to znaczy, poznanie jego nie ma swego źródła w rozumie, i chociaż poznanie to, ze stanowiska przedmiotowego, jest w samej rzeczy rozumowem, to jednak podmiotowo jest tylko historycznem. On rzecz dobrze pojął i zapamiętał, t. j. dobrze się jej nauczył i stał się odciskiem gipsowym żywego człowieka. Poznanie rozumowe, będące takiem przedmiotowo (t. j. mogące mieć początkowo swe źródło tylko we własnym rozumie człowieka) zasługuje jedynie na to miano i pod względem podmiotowym, gdy zaczerpanem zostało z ogólnych źródeł rozumu, z których wypływać może zarazem i krytyka, nawet odrzucenie treści wyuczonej, t. j. gdy zaczerpanem zostało z *zasad* (z principiów)"... „Poznanie może być tedy filozoficznem ze stanowiska przedmiotowego, a jednak, uważane podmiotowo, być historycznem, jak to ma miejsce u większości uczniów i u tych wszystkich, których umysł wyżej nad zakres szkoły nie sięga i którzy pozostają przez życie całe uczniami.."

„Systemat całkowitego poznania filozoficznego jest filozofią. Należy ją rozumieć w znaczeniu przedmiotowem, gdy się ma na myśli pierwowzór dla oceny wszelkich prób filozofowania, wszelkich filozofij podmiotowych, których budowy tak są różnorodne i zmienne. Z tego stanowiska filozofia jest tylko *ideą* możliwej nauki, która konkretnie nigdzie nie istnieje, do której jednak usiłujemy się zbliżyć różnemi drogami dopóty, dopóki nie odnajdziemy ścieżki, wiodącej do niej, a zarośniętej chwastem zmysłowości, i nie zdolamy, w miarę ludzkiej możności, chybionej dotąd kopii zrównać z pierwowzorem. Dopóki to nie nastąpi, nie można się też żadnej filozofii nauczyć; gdzież bowiem istnieje ona, kto ją posiada i poczem poznać ją można? Można się tylko nauczyć *filozofować*, t. j. przy pomocy pewnych danych prób można kształcić zdolność rozumu w spożytkowaniu swych ogólnych zasad, z zastrzeżeniem wszakże praw rozumu do badania źródeł owych zasad i do ich potwierdzenia lub zarzucenia."

„Do tego czasu pojęcie filozofii pozostaje zawsze tylko *pojęciem szkolnem* (Schulbegriff), to znaczy pojęciem systematu poznania, któremu usiłujemy nadać znaczenie nauki, nie mając jednak przy tem na celu nic innego prócz systematycznej jedności owej wiedzy, a zatem doskonałości *logicznej*. Istnieje jednak nadto pojęcie *wszechświatowe* (Weltbegriff, conceptus cosmicus), które we wszystkich czasach służyło nazwie filozofii za podstawę, a szczególniej w tym wypadku, gdy pojęcie to niejako uosobiono i w ideale *filozofa* przedstawiono je jako pierwowzór. W tej myśli *filozofia jest nauką o związku wszelkiego poznania z istotnemi celami rozumu ludzkiego* (die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft,

teleologia rationis humanae), a filozof nie jest artystą na polu rozumu (Vernunftkünstler), lecz prawodawcą *rozumu ludzkiego* (Gesetzgeber). W tem znaczeniu byłoby wielce chełpliwem nazywać siebie filozofem i rościć pretensyą do zrównania się z pierwowzorem, istniejącym jedynie w idei."

„Matematycy, przyrodnicy, logicy są w gruncie rzeczy tylko artystami na polu rozumu, pomimo znakomitych postępów pierwszych w zakresie poznania rozumowego wogóle, a drugich szczególniej w zakresie poznania filozoficznego. Istnieje jednak nadto nauczyciel ideału, który się posiłkuje tamtemi rodzajami poznania i je spożytkowuje jako narzędzia dla poparcia istotnych celów rozumu ludzkiego. Tego jedynie powinniśmy nazwać filozofem. On wprawdzie nigdzie nie istnieje, ale ideę jego prawodawstwa napotykamy wszędzie, w każdym rozumie ludzkim"...

„To prawodawstwo rozumu ludzkiego (filozofia) dotyczy dwóch tylko przedmiotów: przyrody i wolności, i obejmuje zatem zarówno prawo przyrody (Naturgesetz), jak i prawo moralne (Sittengesetz), początkowo w dwóch odrębnych systematach, a w końcu w jednym jednolitym systemacie filozoficznym. Filozofia przyrody ma za przedmiot wszystko, co *jest;* filozofia moralna to, co być *powinno.*"

Ustępy te charakteryzują wprawdzie dobitnie całą ociężałość wysłowienia Kanta, ale dają zarazem pojęcie o ścisłości i krytyczności jego myśli, wnikającej w ostateczne zasady poznania ludzkiego, w szczególności filozoficznego, jako poznania krytycznego, opartego na rozbiorze empirycznego materyału wiedzy ze stanowiska zasad rozumu. Zob. w tym względzie również wspomniany powyżej (str. 10) przekład polski *Prolegomenów* Kanta.

Co do poglądu Fichtego na filozofią zob. przytoczoną powyżej (str. 11) pracę jego: *O pojęciu nauki nauk*, rozdział I, § 1. Filozofia jest, według Fichtego, czynnością świadomości, więc też pojętą być może jedynie na podstawie rozbioru składowych czynników świadomości. Temi czynnikami są podmiot i przedmiot, ale ostatni, zdaniem Fichtego, jest wytworem pierwszego, wskutek czego filozofia staje się wyłącznie objawem podmiotowym, niezależnym od przedmiotowych danych.

Schelling, jak to już widzieliśmy (str. 11), uzupełnia podmiotowy idealizm Fichtego idealizmem przedmiotowym. Za punkt wyjścia przyjmuje on przyrodę, a zadanie filozofii, według niego, polega na rozwiązaniu kwestyi: jakim sposobem przyroda staje się duchem, inteligencyą? Dowodząc, że to ma miejsce wskutek tego, że przyroda pierwotnie jest *inteligencyą niedojrzałą* (unreife Intelligenz), objawiającą *bezwiednie* (bewusstlos) czynniki racyonalne, Schelling wymaga, aby filozofia odnajdywała te czynniki racyonalne przyrody i wyjaśniała je przy pomocy idej rozumu, t. j. na podstawie myślowego wywodu.

Hegel w § 2 swej *Encyklopedyi nauk filozoficznych* (zob. wyżej str. 11) nazywa filozofią początkowo myślowem rozpatrzeniem rzeczy (denckende Betrachtung der Gegenstände). W dalszym zaś ciągu wykazuje, że filozofia jest właściwie *fenomenologią ducha*, t. j. nauką o stopniowym rozwoju ducha, dochodzącego do świadomego ujęcia swej własnej treści.

Co do poglądów nowokantystów na filozofią zob., co o nich powiedziano wyżej (str. 60 i nast.), oraz szczegółowy rozbiór ich poglądów niżej, szczególniej § 9,1 i 2.

A. Comte wyłożył swoje pojęcie filozofii głównie w 1-szej lekcyi swego *Kursu filozofii pozytywnej* (zob. o nim str. 13). Szczegółowym rozbiorem jego poglądów zajmujemy się niżej, § 10,1.

H. Spencer uzasadnia zaznaczony powyżej (str. 14 i 82) pogląd na filozofią w § 34 swych *Pierwszych zasad.* Pogląd ten wyraża się najdobitniej w zdaniu: „Poznanie niższego stopnia jest poznaniem nieuogólnionem wcale; nauka jest poznaniem uogólnionem w szczególności; filozofia jest poznaniem zupełnie uogólnionem."

W. Wundt mówi o istocie filozofii głównie we wspomnianych już str. 18) dziełach: *Systemat filozofii*, str. 21 i nast. *Wstęp do filozofii*, str. 10 i nast. Filozofia nie jest, według Wundta, podstawą (Grundlage) nauk specyalnych, lecz przeciwnie opierać się winna na naukach specyalnych. Zadanie filozofii polega na wytworzeniu z rezultatów nauk specyalnych ogólnego na świat poglądu, wolnego od sprzeczności (eine widerspruchslose Weltanschauung). Z drugiej atoli strony Wundt sam pojmuje dobrze, że wszelkie dane empiryczne domagają się *idealnego uzupełnienia* (ideale Ergänzung) ze strony filozofii, aby mogły doprowadzić do jednolitego na świat poglądu. O tem uzupełniającem zadaniu filozofii mówi szczególniej w ostatnim, 30-tym wykładzie swych *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, wyd. 2-gie 1892, str. 476 i nast.

Określenia filozofii, podawane przez naszych myślicieli, uwzględniono w przeglądzie literatury; zob. wyżej str. 20 i nast.

3. Zasadnicze czynniki wiedzy. Podmiot i idea przedmiotowej rzeczywistości.

Określenie filozofii jako nauki o zasadach wiedzy, podmiotowych i przedmiotowych (§ 4), wymaga bliższego wyjaśnienia istoty samej wiedzy.

Wyraz *wiedza* oznacza czynność umysłową, za pomocą której odtwarzamy w myśli naszej treść, uznawaną za rzeczywistą, realną, t. j. za istniejącą niezależnie od naszej wiedzy o niej. Ztąd w skład wiedzy wchodzą koniecznie dwa czynniki zasadnicze: *umysł*, posiadający wiedzę, i *przedmiot* wiedzy, uznawany za rzeczywisty, czyli krócej: *myśl, idea* i *byt realny*. Czynniki te nazywamy *podmiotem* i *przedmiotem*, czyli *subjektem* i *objektem* wiedzy (subjicere = podłożyć i objicere = przeciwstawić), albo też *świadomością* i *rzeczą samą w sobie*, istniejącą niezależnie od świadomości.

Wszystko, co dotyczy umysłu, myśli i świadomości, jako zasady czynnej w wiedzy, nazywamy *podmiotowem*, czyli *subjektywnem;* wszystko natomiast, co się odnosi do rzeczywistego przedmiotu wiedzy, do rzeczy samej w sobie, do bytu, jako czynnika, istniejącego niezależnie od naszej wiedzy o nim, — nazywamy *przedmiotowem*, czyli *objektywnem.*

Ponieważ wiedza, z istoty swojej, dąży do możliwie dokładnego i wiernego odtworzenia swego przedmiotu w umyśle, przeto *przedmiotowość, objektywność* uznaną jest za zaletę, a nawet za ostateczny cel wiedzy; przeciwnie, pojęcie nastroju *podmiotowego, subjektywizmu* wiedzy łączy się zazwyczaj z myślą o pewnej niedokładności wiedzy, o pomięszaniu jej realnego przedmiotu z mniej lub więcej samowolnemi dodatkami umysłu, podmiotu, pozbawionemi charakteru rzeczywistości.

W tym duchu rozróżniają zazwyczaj *prawdę przedmiotową* od *podmiotowej*. Pierwsza polega na możliwie wiernem wniknięciu w rzeczywistość i na możliwie ścisłem zastosowaniu myśli do wyników ba-

dania rzeczywistości; podczas gdy prawda podmiotowa staje się wyrazem bezpośredniego przekonania, usprawiedliwiającego treść swoją nie na podstawie przedmiotowych danych, lecz głównie przy pomocy swych własnych wewnętrznych zasobów. Z tego stanowiska charakter wiedzy ścisłej, rzeczywistej, *naukowej* przypisuje się tylko prawdzie *przedmiotowej;* prawda zaś podmiotowa uznaną zostaje jedynie za *wiarę*, wyrosłą na gruncie osobistym, nie mającą siły obowiązującej w zakresie nauki.

Z drugiej atoli strony zauważyć należy, że wszelka wiedza, więc i najbardziej przedmiotowa, jako czynność umysłu, ma charakter *podmiotowy.* Nawet sama idea o bycie przedmiotowym, o rzeczy w sobie jest wynikiem czynności podmiotowej umysłu; tem bardziej powiedzieć to należy odnośnie do wszystkich wyobrażeń, pojęć, sądów, mających za przedmiot szczegółowe objawy bytu przedmiotowego. W tem wszystkiem umysł z natury rzeczy przyjmuje czynny udział na podstawie swojej podmiotowej treści. A choćby i cała treść umysłu, zgodnie z twierdzeniem Lokka, zaczerpaną była ze świata przedmiotowego, to zawsze sama czynność zaczerpania i odtworzenia tej treści przedmiotowej podlega prawom podmiotowym umysłu i ogranicza zakres bezwzględnego objektywizmu naszej wiedzy.

Z powyższego przekonywamy się, że w wiedzy nie można bezwzględnie rozrywać składowych jej czynników podmiotu i przedmiotu. Wiedza ludzka jest właśnie wynikiem współdziałania i wzajemnego do siebie stosunku tych czynników, z których każdy ma tylko znaczenie względne, uzupełniane z konieczności przez czynnik przeciwległy.

Dokładne określenie tego stosunku może być danem jedynie na podstawie szczegółowego rozbioru czynności umysłowych wiedzy, a mianowicie rozbioru samej idei realnego bytu, rzeczywistości, jako przedmiotu i ostatecznego celu wszelkiej wiedzy. To stanowi jednak już przedmiot osobnych poszukiwań filozoficznych w zakresie *teoryi poznania* i *metafizyki* (§ 2,3,1). Tutaj, w celu wyjaśnienia istoty wiedzy filozoficznej, dążącej do poznania prawdy rzeczywistej, przedmiotowej wystarczy, gdy zaznaczymy te zasadnicze warunki, od których wogóle zależy uznanie *objektywności* i *rzeczywistości* jakiegokolwiek przedmiotu wiedzy.

Uznanie to zależy od dwóch momentów:

1) od pewnych danych, narzucających się umysłowi, jako coś niezależnego od jego samodzielnej czynności; są to wrażenia zmysłowe i fakty świadomości;

2) od umysłowego rozbioru tych danych i wyprowadzenia z nich wniosków co do ich rzeczywistego istnienia po za wiedzą o nich.

Pierwszy z tych warunków przyjmuje charakter tak zwanego *doświadczenia:* zmysłowego, zewnętrznego, opartego na uprzedmiotowionych, wrażeniach zmysłowych, i umysłowego, wewnętrznego, sprowadzającego się do faktów świadomości. Z obydwóch tych źródeł pochodzi tak zwany materyał *empiryczny* naszej wiedzy (§ 2,2,3). Drugi zaś warunek jest *logiczną czynnością* umysłu, roztrząsającą dane doświadczenia na podstawie swych własnych, odrębnych praw i wyprowadzającą z tych danych odpowiednie wnioski. Okazuje się z tego, że *doświadczenie* i *czynność logiczna* umysłu są koniecznemi zasadami wszelkiej wiedzy. Nie ma wiedzy opartej wyłącznie na doświadczeniu, ani wiedzy czysto logicznej; istnieje tylko wiedza wypływająca z obydwóch tych źródeł zarazem. Trafnie mówi pod tym względem Wundt: „Das erfahrungslose Denken und die gedankenlose Erfahrung sind gleich ohnmächtig (*Vorlesungen über Menschen- und Thierseele* 1892, str. 9)." Wzajemna zgodność i weryfikacya doświadczenia i logicznej myśli jest koniecznym *sprawdzianem, próbierzem* prawdy, jej *kryteryum.* Na niej jedynie opiera się wszelka pewność naukowa, krytyczna naszych poglądów na świat.

W ten sposób jasną jest rzeczą, że punktem wyjścia i zasadą wszelkiej wiedzy *przedmiotowej* nie jest bynajmniej *przedmiotowość,* jak tego dowodzą jednostronni zwolennicy *objektywizmu,* potępiający wszelki *subjektywizm,* lecz przeciwnie *podmiotowość,* dane życia wewnętrznego, umysłowego człowieka. Pierwiastkowo istnieją dla umysłu tylko i wyłącznie jego własne stany *podmiotowe.* I *doświadczenie zewnętrzne,* jako źródło wiedzy przedmiotowej, sprowadza się w istocie swojej do stanów podmiotowych, bo i wrażenia zmysłowe, stanowiące treść wszelkiego, tak zwanego zewnętrznego czyli przedmiotowego doświadczenia, są pierwotnie także tylko faktami świadomości, a zatem stanami podmiotowemi. Te stany podmiotowe są dla nas jedyną bezpośrednią i niewątpliwą rzeczywistością, nie dopuszczającą żadnej wątpliwości co do ich prawdy realnej. Jeżeli np. mam wyobrażenie sfinksa, to mogę wątpić o tem, czy ono odpowiada co do swojej treści rzeczywistości, t. j. wątpić mogę o tem, czy sfinks istnieje i po za mną przedmiotowo, jako istota zgodna z mojem wyobrażeniem o niej, — ale przytem wszystkiem żadną miarą o tem wątpić nie mogę, że posiadam *wyobrażenie* sfinksa, bo to jest bezpośredni fakt mej świadomości. Podobnież wątpić mogę, czy ten lub ów przedmiot istnieje, nawet czy świat istnieje w tej formie, jak mi się przedstawia, — ale wątpić nie mogę o tych stanach podmiotowych, które się wyrażają w moich wyobrażeniach o rzeczach i o świecie. Cała przedmiotowa rzeczywistość świata i jego objawów istnieje dla mnie tylko dla tego, że uznaję rzeczywistość owych stanów podmiotowych, które nazywam

doświadczeniem, i że ufam mej działalności logicznej, która z tych stanów podmiotowych wyprowadza wnioski co do niezależnego odemnie istnienia tych lub owych przedmiotów, więc wogóle co do rzeczywistości tych przedmiotów.

Jednostronny subjektywizm, graniczący ze skeptycyzmem, zaprzecza wprawdzie, aby umysł mógł odtworzyć w sobie treść, istniejącą niezależnie od niego, gdyż zawsze miesza z treścią przedmiotową swoją treść podmiotową. Ale obrońcy tego poglądu zapominają, że w wiedzy ludzkiej nie chodzi wcale o poznanie treści, nie mającej żadnej styczności z bytem podmiotowym, z naszym umysłem, treści zwanej *transcendentną*, jako leżącej bezwzględnie za obrębem wszelkiego działania na nas (od transscedere = przekraczać); o takiej treści nic zgoła nie wiemy, o niej też w gruncie rzeczy wcale nie myślimy. W poznaniu chodzi zawsze o treść, znajdującą się w pewnym stosunku do podmiotu i działającą na niego. Z tego zaś stanowiska zaprzeczyć nie można, że choć nie jesteśmy zdolni poznać bytu, niepozostającego w żadnym z nami stosunku, to jednak poznać możemy każdy byt, który na nas oddziaływa, mianowicie w tem jego na nas oddziaływaniu. Nie możemy wprawdzie powiedzieć, czem jest w sobie, nie działając na nas, ale możemy go ściśle poznać po skutkach, jakie jego działanie w nas wywołuje. Nasze stany podmiotowe stają się *wykładnikami* przyczyn przedmiotowych, na nas działających. Z różnorodności i charakteru skutków podmiotowych wnosimy o różnorodności i charakterze przyczyn przedmiotowych. Zdolni tedy jesteśmy jak najściślej poznać tę stronę przedmiotowej rzyczywistości, która, że tak powiem, do nas jest zwróconą i wyraża się w jej różnorodnem działaniu na nas.

Ten proces poznania przedmiotowej rzeczywistości, na podstawie podmiotowych danych, obejmuje trzy zasadnicze czynniki, zaznaczające trzy momenta w rozwoju *idei rzeczywistości*, jako przedmiotu naszej wiedzy, z których jednak późniejsze nie wyłączają poprzednich, lecz przeciwnie na nich się opierają:

1) Uznanie przedmiotowej rzeczywistości po za ogółem naszego podmiotowego bytu, po za naszą fizyczną indywidualnością, na podstawie danych, narzucających się z zewnątrz całej naszej indywidualności, t. j. na podstawie wrażeń zmysłowych, których przyczyn pierwotnych nie znajdujemy w naszej indywidualności, lecz zmuszeni jesteśmy odnieść do bytu, po za nami i niezależnie od nas istniejącego. Jest to uznanie rzeczywistości świata zewnętrznego w tej formie, w jakiej się naszym zmysłom przedstawia, więc świata zmysłowego. Pojęcie *przyrody fizycznej* jest normalnym wyrazem tego czynnika rzeczywistości.

2) Uznanie przedmiotowej rzeczywistości naszego podmiotowego bytu, naszej indywidualności, na podstawie wszystkich tych czynności, które w nas się dokonywają i w swych skutkach do naszej świadomości i samowiedzy dochodzą, a jednak nie są wynikiem naszej samowiedzy, lecz się jej narzucają ze źródeł od niej niezależnych. (Np. ból fizyczny z przyczyn wewnętrznych, organicznych, dalej myśli, uczucia, popędy, wstępujące mimowolnie w zakres naszej samowiedzy, marzenia senne i t. p.). Tutaj centralny objaw naszej ogólnej świadomości, naszą samodzielnie rozważającą i działającą samowiedzę czyli jaźń, odróżniamy od reszty naszego własnego podmiotowego bytu i od czynności, dokonywających się w tej reszcie bez naszego samowiednego udziału. Z tego rozróżnienia wywiązuje się stopniowo naprzód pojęcie o przedmiotowej rzeczywistości naszego *ciała* w przeciwstawieniu do naszego życia umysłowego, więc o nas samych, jako o *fizycznym osobniku*, a następnie pojęcie o przedmiotowej rzeczywistości naszej *duszy*, jako bytu, objawiającego się wśród pewnych warunków w stanach naszej samowiedzy, więc o *nas* samych, jako *osobniku umysłowym*. Ten czynnik naszej idei rzeczywistości wyraża się w ogólnem pojęciu *człowieka*, jako istoty, czyli osobnika umysłowo-fizycznego, obdarzonego duszą i ciałem, w przeciwstawieniu do przyrody fizycznej.

3) Uznanie przedmiotowej rzeczywistości bytu, istniejącego zarówno poza widzialnym światem zmysłowym, jak i niezależnie od naszej świadomości, — jako byt, wyrażający się w ustroju świata zmysłowego i w prawach naszego życia umysłowego. Jest to pojęcie bytu *transcendentalnego*, nazwanego tak, że przekracza zakres bezpośrednich szczegółowych danych zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia, ale pomimo to wynika z rozważania ogólnego związku i ustosunkowania tych danych doświadczenia; więc nie leży bezwzględnie za obrębem naszej poznawalności, jak byt *transcendentny*, lecz narzuca się nam, jako realna, od nas niezależna podstawa naszego wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia. Pojęcie to bytu transcendentalnego, jako przyczyny ustroju i praw świata, więc i naszego podmiotowego bytu, przyjmuje formy konkretne w poglądach religijnych ludzkości i wyraża się najdobitniej w ogólnej idei istoty wszechbytu, czyli *Boga*, bez względu na bliższe określenie treści tej idei. W filozoficznej terminologii byt ten oznacza się mianem *absolutu*, t. j. bytu bezwzględnego, zależnego wyłącznie od własnej swojej treści, a więc nie ograniczonego przez żadne warunki bytu po za nim istniejące, lecz przeciwnie warunkującego swoją treścią wszystko, co istnieje.

Powyższe zasadnicze czynniki naszej idei przedmiotowej rzeczywistości są naturalnym wytworem każdej wogóle normalnej świadomości ludzkiej i dla tego wchodzą w skład tak zwanego *naiwnego rea-*

lizmu. Nauka, więc i filozofia, nie może wytwarzać nowych form w pojęciu rzeczywistości, ani usunąć z zakresu umysłowej działalności jednej z nich, bo tu mamy do czynienia z faktami świadomości, których zakres zasadniczy nie może być ani rozszerzonym, ani zwężonym, bez nadwerężenia normalnego rozwoju życia umysłowego. Zadanie filozofii, jak wogóle wszelkiej wiedzy, w tym względzie polegać może jedynie na krytycznem wyjaśnieniu początku, treści i znaczenia zaznaczonych czynników ogólnie ludzkiej idei rzeczywistości, ale nie na ich zaprzeczeniu lub przeistoczeniu. Bezpośrednia działalność umysłu ciągle znowu powraca do tych składowych czynników naturalnego pojęcia rzeczywistości, pomimo wszelkich teoretycznych poglądów na ich treść istotną.

Szczegółowy rozbiór składowych czynników tak wiedzy przedmiotowej wogóle, jak w szczególności idei rzeczywistości, — jest jednem z najważniejszych zadań filozofii w zakresie teoryi poznania i metafizyki. Tu musieliśmy się ograniczyć zasadniczemi wskazówkami dla wyjaśnienia istoty filozofii. Dodajmy tylko, że wyłożony pogląd na wiedzę opiera się na czynnikach oczywistej prawdy, wchodzących w skład nauk Kartezyusza, Berkley'a, Kanta i Fichtego, oraz nowszych badań z zakresu teoryi poznania i psychologii.

Objaśnienie terminów: wiedza i poznanie, nauka i wiara, podmiot i przedmiot, zasada. Przy rozbiorze określenia filozofii, dosłownego i rzeczowego, zmuszeni byliśmy użyć całego szeregu wyrazów, domagających się bliższego objaśnienia z powodu nieokreśloności i chwiejności naszej terminologii filozoficznej.

1. Wiedza i poznanie, nauka i wiara. Zaraz na wstępie mówiliśmy w związku z filozofią o *wiedzy* i *poznaniu* ludzkiem (str. 74). Są to wyrazy blizkoznaczne, lecz nie wyrażają jednej i tej samej treści. Nie można nawet twierdzić, że każdy z tych wyrazów używa się przez naszych pisarzów, a tem mniej w życiu potocznem, w znaczeniu ściśle określonem. *Wiedza* przedstawia się często w porównaniu z *poznaniem* jako coś nieskończonego, jako zadanie do rozwiązania. Możemy np. *wiedzieć* o czemś, a jednak nie pojmować lub rozumieć rzeczy, o której wiemy, więc ją bliżej *poznać* musimy. W tem znaczeniu *wiedza* o rzeczy nie jest wystrrczającą, lecz powinna być uzupełnioną przez *poznanie* rzeczy. Z drugiej jednak strony, można powiedzieć, że póki rzeczy nie *poznaliśmy*, dopóty też nie posiadamy należytej *wiedzy* o niej. A wtedy *wiedza* jest wynikiem, rezultatem *poznania*, niby koroną, którą poznanie osiąga jako nagrodę za swoje trudy. W tej myśli niektórzy używają wyrazu poznanie w formie częstotliwej; mówią np. nie o teoryi poznania, lecz o teoryi *poznawania*. Chcą oni przezto zaznaczyć, że poznanie nie jest procesem skończonym, lecz ciągłym, nieustającym, powtarzającym się. Czyni to np. Skrochowski w swej książce *O wiedzy*, w której jednak *wiedzy* i *poznania* wcale nie rozróżnia (zob. wyżej str. 36).

Według nas, *wiedza* prawdziwa, — a taką tylko mamy na myśli, gdy mówimy poprostu o *wiedzy*, — jest w istocie szczytem *poznania*, celem, do którego poznanie dąży. *Wiedza* jest to oparte na poznaniu przeświadczenie nie tylko o samem istnieniu, lecz

i o warunkach istnienia danej treści, danego przedmiotu. *Poznanie* jest to uzasadnienie, i wyjaśnienie tego przeświadczenia na podstawie empirycznych i logicznych danych. Z tego stanowiska nie ma wiedzy bez poznania, ani poznania bez wiedzy, jak nie ma skutku bez przyczyny, ani przyczyny bez skutku. To też tylko w tym ścisłym ze sobą związku używamy tych terminów w niniejszej pracy.

Wiedza, oparta na *poznaniu* rzeczy, a wyłożona metodycznie jako całokształt, czyli systemat zdań i poglądów, dotyczących danego przedmiotu, nazywa się *nauką*. Natomiast przeświadczenie o istnieniu pewnej treści, nieuzasadnione, ani też nie wyjaśnione przez jej *naukowe poznanie*, nie jest wiedzą, lecz *wiarą*, która szuka swego uzasadnienia i wyjaśnienia w czynnikach podmiotowych, ale nie w naukowem *poznaniu rzeczy* (zob. str. 88 i nast.).

2. Podmiot i przedmiot. W wiedzy i poznaniu rozróżniliśmy (str. 88) dwa zasadnicze czynniki: *podmiot* i *przedmiot*, z których pierwszy oznacza *umysł*, czynny w poznaniu, a drugi *treść*, nad którą się umysł zastanawia. Ztąd z pojęciem *podmiotu* łączymy zawsze pojęcie pewnej samodzielnej czynności, podczas gdy *przedmiot* oznacza coś biernego, coś bezpośrednio danego, względem czego objawia się czynność podmiotowa. *Podmiot* i *przedmiot* są staropolskie wyrażenia, zdolne w zupełności zastąpić obce terminy: *subjekt* i *objekt*. Co do ich użycia w naszej dawnej literaturze filozoficznej zob. mój *Wykład Logiki*, str. 3 i nast. Pomimo to nie urobiliśmy w sposób odpowiedni terminów pochodnych od *podmiotu* i *przedmiotu* i dla tego nie możemy się w tym względzie zupełnie obejść bez obcych wyrazów. I tak zamiast *subjektywny*, *subjektywność* i *objektywny*, *objektywność*, możemy wprawdzie zupełnie dobrze powiedzieć *podmiotowy*, *podmiotowość* i *przedmiotowy*, *przedmiotowość*, ale terminów *subjektywizm* i *objektywizm*, jako stałych kierunków myśli, bądź podmiotowego, bądź przedmiotowego, doprowadzających do odpowiednich, wzajemnie wyłączających się poglądów na poznanie i na jego treść, polskiemi wyrażeniami zastąpić nie możemy. Zamiast tedy sztucznego formowania, za przykładem Trentowskiego, terminów, przypominających wprawdzie swojskie wyrazy, lecz pomimo to niezrozumiałych dla polskiego ucha (zob. co wyżej str. 24 powiedziano z powodu Kamińskiego), wolimy w takich wypadkach posiłkować się obcem, lecz dla każdego wykształconego dobrze zrozumiałem wyrażeniem.

Dla ścisłego pojęcia różnicy pomiędzy podmiotowością i przedmiotowością zaleca się uważne przeczytanie *Rozmyślań* Kartezyusza, przytoczonych wyżej na str. 8, szczególniej 1-sze i 2-gie rozmyślanie (przekład Dworzaczka).

3. Zasada w znaczeniu filozoficznem. Termin polski *zasada* może zazwyczaj zastąpić użycie wyrazu obcego *pryncyp* (od *principium* = początek, zasada) chociaż nie jest tak ścisłym. *Principium*, *zasada* oznacza to, co jest początkiem, punktem wyjścia, źródłem, pierwiastkiem, przyczyną, osnową, podstawą, fundamentem dla innej pochodnej treści. Ztąd też w naszej dawnej literaturze używano wyrazu *początek* dla oznaczenia łacińskiego *principium*. Zob. np. przekład *Początków filozofii* ks. Tukałły, wspomniany w *Literaturze* naszego przedmiotu (str. 21). Stosownie zaś do dwóch składowych czynników wiedzy: podmiotu i przedmiotu, myśli i bytu, pojęcie to używa się w filozofii w dwojakiem znaczeniu. Raz, w zakresie podmiotowej czynności poznawczej, principium, zasada, oznacza *myśl*, sformułowaną w pewnem zdaniu, z której, jako z przesłanki, wywodzą się, jako wnioski, inne, pochodne myśli, lub która służy za podstawę do udowodnienia lub objaśnienia innych myśli. Jestto w gruncie rzeczy zasada *logiczna*, zasada pewnej wiedzy, poznania czegoś = principium cognoscendi. W tem znaczeniu pewniki matematyczne są *zasadami* matematyki; prawa myślenia, ściśle określone, są *zasadami* logiki i t. p.

Ale zasada może mieć i znaczenie przedmiotowe, rzeczowe, odnoszące się do *bytu* lub *istnienia* innej treści, bądź jako czynnik pierwotny czyli pierwiastek, z którego,

wśród pewnych warunków, treść pochodna się wywiązuje, rozwija, wytwarza, bądź jako przyczyna, wywołująca pewne skutki, a wtedy staje się zasadą *metafizyczną*, zasadą pewnego bytu, istnienia czegoś = principium essendi.

Dodać tu musimy, że w naszej terminologii filozoficznej użycie wyrazu zasada w powyższem podwójnem określeniu nie jest dotąd ściśle przestrzeganem. Chwiejność w tym względzie jest często powodem niejasności myśli i rozlicznych nieporozumień. Powierzchowne napaści na *metafizykę* wypływają głównie z pomięszania powyższych różnych pojęć: zasady poznawczej i bytowej. Kto uznaje istnienie zasad przedmiotowych, bytowych jest metafizykiem, choćby przy tem drwił sobie z metafizyki, wpadając przez to w sprzeczność z samym sobą. Dla tych powodów z możliwą ścisłością trzymać się będziemy w naszych dalszych poszukiwaniach wyjaśnionego znaczenia tych wyrazów.

Historyczne objaśnienie wszystkich powyższych terminów filozoficznych zob. szczególniej w dziełach R. Eucken'a *Zasadnicze pojęcia naszego czasu* i *Terminologia filozoficzna*, wspomnianych na str. 44 niniejszego dzieła, oraz w odnośnych artykulach słowników filozoficznych, tamże wymienionych.

II. Cechy znamienne filozofii.

§ 5.

Krytyczna samodzielność myśli i dążność do ogólnego na świat poglądu.

Z określeniem filozofii, jako nauki o ogólnych zasadach wiedzy, podmiotowych i przedmiotowych (§ 4), łączą się bezpośrednio cechy znamienne czyli charakterystyczne, któremi filozofia się odróżnia od wszelkich innych objawów życia umysłowego. Cechy te mogą być sprowadzone do dwóch zasadniczych, a mianowicie:

1) krytyczna samodzielność myśli, i
2) dążność do ogólnego na świat poglądu.

Pierwsza z tych cech jest wynikiem rozwoju filozofii jako nauki o *podmiotowych* zasadach wiedzy; druga jest wynikiem jej rozwoju jako nauki o *przedmiotowych* zasadach wiedzy.

Rozpatrując podmiotowe zasady wiedzy, filozofia staje się krytyką umysłu i jego czynności poznawczych, t. j. *teoryą poznania*, *logiką*, *nauką o nauce*.

Dzięki takiemu rozbiorowi czynności poznawczych, dochodzi filozofia do krytycznego poglądu na te czynności

i nadaje wskutek tego myśli badawczej charakter niezawisłości od postronnych czynników. Póki bowiem myśl nie jest świadomą swych własnych zasad i praw, dopóty sama sobą kierować nie może, dopóty podlega obcym wpływom. Z chwilą jednak, gdy wnika w prawa umysłowej działalności i w zasady poznania i wiedzy, wyzwala się z pod bezpośredniego ucisku wszelkich zgóry powziętych poglądów na rzeczy i uznaje prawdę jedynie takich zdań, których zgodność z zasadniczemi wymaganiami umysłu w zakresie poznania rzeczy może być udowodnioną na podstawie poprzedniego rozbioru ich treści.

Na takim rozbiorze ostatecznych podstaw poznania i na niezależności od wszelkich zdań, niedających się należycie udowodnić, polega właśnie *krytyczna samodzielność* myśli filozoficznej, jako jej pierwszy rys znamienny.

Rozbiór zasad *przedmiotowych* wiedzy, w naturalnym swym rozwoju, doprowadza myśl filozoficzną do roztrząsania tak zwanych *metafizycznych* czynników świata, czynników *bytowych*, i do wytworzenia z nich ogólnego na *świat poglądu*.

Pierwiastkowo czynniki przedmiotowe wiedzy narzucają się umysłowi w formie mnóstwa szczegółowych wrażeń, wyobrażeń, zjawisk, rzeczy, istot, i t. p., które, jako *przedmioty* działalności umysłowej, rozpatrywane zostają początkowo każdy z osobna, w oderwaniu od reszty. Wkrótce jednak umysł się przekonywa, że żadnego z tych szczegółowych przedmiotów dokładnie poznać nie może, bez rozbioru jego stosunku do innych, że wszystkie razem tworzą w gruncie rzeczy jedną całość, której poznanie, jako całości, jest niezbędnym warunkiem wszelkiego wyjaśnienia szczegółów, wchodzących w jej skład, z nią bezpośrednio, jako jej części, złączonych.

Tylko myśl, zatrzymująca się w swym naturalnym pochodzie na środku drogi, może się zadawalać poznaniem tego lub owego szczegółowego przedmiotu, nie pytając o całość, do której należy. Myśl zaś rozwijająca się

normalnie, nie zbaczająca ze swej drogi wskutek wpływów postronnych, lecz idąca konsekwentnie naprzód w kierunku, zaznaczonym przez czynną w niej samej energią, dochodzi prędzej czy później do świadomości, że wszelkie rzeczywiste i możliwe przedmioty ludzkiej wiedzy stanowią całość, jednoczącą w sobie nieskończoną mnogość swych szczegółowych przedmiotów.

To przeświadczenie o zjednoczeniu wszelkich przedmiotów wiedzy w jedną całość wyraża się w życiu umysłowem człowieka za pośrednictwem idei *wszechbytu*, *wszechświata*, albo poprostu *świata*, jako najogólniejszego, wszystko obejmującego przedmiotu wiedzy i poznania. Ztąd to pochodzi, że filozofia, jako objaw samodzielnie rozwijającej się myśli, nie zadawala się poznaniem tego lub owego szczegółowego objawu, ani tego lub owego szeregu objawów, lecz ma na oku *ogólne zasady* bytu, świata, wchodzące w skład każdego szczegółowego przedmiotu poznania i dąży wskutek tego do wyjaśnienia wszelkich szczegółów poznania z punktu widzenia tych zasad ogólnych, t. j. dąży do *ogólnego na świat poglądu.*

1. Krytycyzm filozofii.

Przez wyraz *krytyka* (od κρίνω = rozbieram, rozróżniam, sądzę) oznaczamy wogóle myślowy rozbiór danego przedmiotu poznania w celu rozróżnienia prawdy od fałszu w naszych sądach i poglądach. W tem znaczeniu *krytyczność* i *krytycyzm* przeciwstawiamy zazwyczaj *dogmatyczności* i *dogmatyzmowi* (od δόγμα = postanowienie, polecenie, dekret). Ten zachodzi wtedy, gdy zdanie jakie, nie mające za treść oczywistej prawdy, uznanem jednak zostaje za prawdę bez poprzedniego rozbioru jego treści, jedynie na podstawie bezpośredniego zaufania umysłu bądź do samego siebie, do swoich zdolności, natchnienia, wewnętrznego objawienia i t. p., bądź do jakiej zewnętrznej powagi, lub wogóle do obcego świadectwa (*podmiotowy* i *przedmiotowy dogmatyzm*).

Wszelka wiedza przyjmuje charakter *naukowy* jedynie wskutek poprzedniej krytyki. Bez krytyki nie ma tedy nauki. Krytyczność jest zasadniczym warunkiem, conditio sine qua non, zarówno istnienia, jak rozwoju i postępu wszelkiej wogóle nauki.

Filozofia stosuje zasadę krytyki konsekwentnie aż do ostatecznych, dostępnych dla umysłu ludzkiego podstaw poznania i czyni to, stosownie do swego przedmiotu (§ 4), w dwóch kierunkach, w kierunku *podmiotowym* i *przedmiotowym*, *umysłowym* i *rzeczowym*. To znaczy, filozofia poddaje rozbiorowi krytycznemu zarówno umysł i jego czynności, aby określić ich znaczenie przy poznaniu prawdy, jak i rzeczowe czynniki wiedzy, jej różne przedmioty, w celu przekonania się, czy i o ile nasze wyobrażenia i pojęcia zgadzają się z rzeczywistością. Krytyka filozoficzna obejmuje tedy:

1) krytykę umysłu, jako podmiotu poznania, i

2) krytykę poglądów na byt, czyli na tak zwaną objektywną rzeczywistość, jako ogólnego przedmiotu poznania.

Z powyższego wynika, że filozofia nie uznaje za prawdę żadnych poglądów ani na umysł i jego czynności poznawcze, ani na rzeczywistość i jej czynniki bytowe, bez poprzedniego krytycznego rozbioru ich treści. Na konsekwentnem zastosowaniu tej zasady krytyki do wszelkich czynników, wchodzących w skład wiedzy ludzkiej, polega *krytyczna samodzielność* myśli filozoficznej, jej niezależność od jakichkolwiek, bezpośrednio uznanych lub z postronnych źródeł zaczerpanych, dogmatycznych przypuszczeń i poglądów.

Za punkt wyjścia do takiego zastosowania zasady krytyczności, oraz za niezbędny w tym względzie środek służy filozofii *wątpienie, skeptyczny* pogląd umysłu na wszelkie dogmatyczne dane wiedzy ludzkiej (σκέψις = badanie, wątpienie). Wątpienie bowiem rozbudza dopiero w umyśle potrzebę krytycznego badania danego przedmiotu. O czem nie wątpimy, tego też nie badamy.

Z drugiej atoli strony nie należy zapominać, że wątpienie jest jedynie punktem wyjścia i środkiem dla prawdziwego poznania rzeczy, nie celem jego. Przeciwnie, poznanie krytyczne jest w istocie swojej przezwyciężeniem i usunięciem wątpienia. Prawda wyłącza wszelką wątpliwość. Krytyka stanowi właściwie tylko konieczne przejście od wątpienia do pewności, od niewiadomości do wiedzy. W samej bowiem czynności wątpienia i krytycznej myśli narzucają się nam pewne niewątpliwe dane, które powinny nam służyć za podstawę do prawdziwego poznania rzeczy, o ile takowe jest dla nas dostępnem w granicach naszego uzdolnienia umysłowego.

Wyjaśnienie owych niewątpliwych danych i bliższe określenie ich treści jest zadaniem zarówno ogólnej *teoryi poznania* czyli *logiki*, jak i specyalnego rozbioru *metody* badań filozoficznych. Obecnie zwracamy tylko uwagę na zasadnicze znaczenie krytyki, jako rysu znamiennego wszelkiej wogóle filozofii.

1. Krytycyzm Kanta. Wszechstronne zastosowanie i konsekwentne rozwinięcie zasady krytyki zawdzięczamy KANTOWI (ur. 1724 † 1804), który też z tego powodu słusznie może być nazwanym ojcem najnowszej filozofii. On pierwszy poddał krytycznemu rozbiorowi zarówno wrodzoną, jak i nabytą treść umysłu (*a priori* i *a posteriori*) i starał się ściśle określić znaczenie zasad rozumu oraz danych doświadczenia przy poznaniu rzeczy. We *wstępie* do swej *Krytyki czystego rozumu*, oraz w swych *Prolegomenach* (zob. wyżej str. 10 i nast.), zaznacza Kant, że poznaniem a priori nazywa poznanie *czyste*, wytworzone przez naszą zdolność poznawczą z własnych zasobów; podczas gdy poznanie a posteriori opiera się na danych doświadczenia. Pierwsze wynika z podmiotowej organizacyi umysłu; drugie zaś z czynników przedmiotowych, oddziaływających na tę organizacyą i przerabianych według jej podmiotowej treści. Pierwsze, jako bezpośrednio oparte na naturze naszego umysłu, ma dla nas charakter *konieczności* i *powszechności*, podczas gdy doświadczenie „poucza nas co do tych lub owych własności przedmiotów, ale nie ręczy, aby inaczej być nie mogło.“

Wynikiem krytycyzmu Kanta na polu poznania jest *subjektywizm*, wyrażający się w zdaniu, że zasady umysłu ludzkiego mają wyłącznie znaczenie podmiotowe i nie dają możności poznania bytu przedmiotowego, *rzeczy samej w sobie* (das Ding an sich). Sprzeczność wewnętrzna tego subjektywizmu jest bezpośrednio oczywistą. Jakim bowiem sposobem można mówić choćby o *istnieniu* rzeczy w sobie, skoro istnienie to jest wynikiem prawa przyczyny, mającego na równi ze wszystkiemi innemi zasadami umysłu, tylko znaczenie podmiotowe? Dalej, jakim prawem można mówić o *powszechności* tych lub owych zasad podmiotowych, skoro powszechność opiera się na uznaniu rzeczywistego istnienia innych istot, myślących jak i my, a takie istnienie zawiera już uznanie bytu przedmiotowego w ściśle określonych formach? Konsekwentna krytyka ma tu przed sobą tylko następującą przeciwstawność (alternatywę): Albo rzeczywiście ograniczeni jesteśmy do samych tylko podmiotowych stanów umysłu, bez możności wyjścia po za nie w zakres przedmiotowości, od nas niezależnej;—a wtedy każdy z nas uznać musi, że sam jedynie tylko istnieje, że istnienie innych, do niego podobnych istot, jest tylko wytworem jego podmiotowej działalności, tylko jego wyobrażeniem, bez rzeczywistości po za nim samym; co doprowadza do poglądu zwanego *solipsyzmem* (solus, ipse = tylko sam), uniemożliwiającego wszelkie wogóle przedmiotowe poznanie. Albo posiadamy w zasadzie możność, z podmiotowych danych wyprowadzać niewątpliwe wnioski co do bytu przedmiotowego wogóle i co do treści jego, działającej na nas; a wtedy możemy dojść do uznania rzeczywistego bytu nie tylko innych istot, do nas podobnych, ale i innych objawów bytu przedmiotowego wogóle; dalsze zaś zadanie krytyki poznawczej polegałoby w takim razie tylko na bliższem określeniu sposobu i środków, oraz zakresu i granic naszego przedmiotowego poznania, stosownie do naszych podmiotowych zdolności poznawczych. Kant opiera się na pierwszym momencie tej przeciwstawności, na bezwzględnym *dualizmie* między podmiotem i przedmiotem poznania, ale, mówiąc o *powszechności* naszego podmiotowego poznania, wymija konsekwencye solipsyzmu i przechodzi w zakres drugiego momentu zaznaczonej powyżej krytycznej przeciwstawności. Jest to tedy wewnętrzna sprzeczność, która się powtarza u większości subjektywistów nowo-kantyzmu (Zob. co powiedziano wyżej str. 33 i 91 zarówno z powodu pracy Ochorowicza o zasadniczych sprzecznościach wiedzy, jak i o jednostronnym subjektywizmie; zob. również poniżej § 10,2,2. krytykę agnostycyzmu).

Można jednak nie zgadzać się z ostatecznemi wynikami krytyki Kanta, a pomimo to przyznać, że filozofia rozwiązać może swoje zadania jedynie przy pomocy *metody krytycznej* tego myśliciela. Rozbiór podmiotowych czynników poznania, t. j. umysłu i jego stosunku do przedmiotowości jest koniecznym warunkiem wszelkiej jasności i ścisłości w rozwoju myśli filozoficznej. Na wynikach rozbioru tego zasadniczego zagadnienia opiera się cała dalsza budowa filozofii. Dla tego też Kant słusznie domaga się, aby wszelki

pogląd na byt i świat (metafizyka) miał za swoją podstawę poprzednią krytykę umysłu. Bez niej wyobrażenia i pojęcia nasze o rzeczach pozbawione są filozoficznego ugruntowania.

Do wymienionych już dzieł Kanta (str. 10 i nast. zob. również wyjątki przywiedzione wyżej na str. 86 i nast.) dodać tu należy szereg dalszych prac, w których rozwinął zasady swego krytycyzmu, jako to: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.

O znaczeniu krytyki mówi *Kant* w przytoczonych na str. 10 *Prolegomenach*, wyd. z r. 1783, str. 189 i nast., przekład R. Piątkowskiego, str. 137 i nast.: „Tak więc krytyka, i tylko ona jedynie, zawiera w sobie rozpatrzony należycie i uzasadniony zarys, a nawet wszelkie środki pomocnicze do urzeczywistnienia metafizyki, jako nauki; przy innych drogach i środkach jest ona niemożliwą."... „To pewna, że kto raz zasmakował w krytyce temu na zawsze obrzydzą wszelkie brednie dogmatyczne, któremi się poprzednio z konieczności zadawalał, gdyż rozum jego potrzebował czegoś, a nic lepszego znaleźć nie mógł dla swego zajęcia. Krytyka zostaje w takim samym stosunku do zwykłej metafizyki szkolnej, jak chemia do alchemii, albo jak astronomia do wróżbiarskiej astrologii. Ręczę za to, że każdy, co się zastanawiał nad zasadami krytyki i pojął ją choćby nawet tylko na podstawie niniejszych prolegomenów, ten nigdy już nie powróci do owej starej sofistycznej i ułudnej nauki, lecz przeciwnie będzie raczej z pewną radością wyglądał takiej *metafizyki*, która odtąd w samej rzeczy pozostaje w jego mocy, nie potrzebuje już żadnych odkryć przygotowawczych i teraz dopiero może przynieść rozumowi trwałe zadowolenie."

Pierwszym, który, pojmując jasno całą doniosłość krytycyzmu, nawoływał w nowszych czasach myślicieli do powrotu do Kanta (Zurück zu Kant!), był Ed. Zeller. Uczynił to w rozprawie: *Die Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnisstheorie*, 1862 (także w jego: *Vorträge u. Abhandlungen*, 2-te Sammlung, 1877). W tym duchu działali również już przed trzydziestu przeszło laty.: O. Liebmann (*Kant u. die Epigonen*, 1865) i Alb. Lange (*Geschichte des Materialismus*, 1866). Od tego czasu rozwija się coraz szerzej i głębiej nowo-kantyzm, będący najwydatniejszą cechą współczesnego ruchu na polu filozofii (zob. też wyżej str. 60 i nast.).

U nas wykazuje tę doniosłość Kanta szczególniej Pawlicki w słowach (*O podstawie filozofii*, 1878, str. 31): „Kto chce być filozofem w prawdziwem słowa znaczeniu, koniecznie z Kantem i to na seryo policzyć się musi, bo cała tegoczesna filozofia jest jakoby komentarzem do niego i bez niego staje się niezrozumiałą." Broni też tego zdania przeciwko tym, którzy u nas, idąc za Janem Śniadeckim, „afektują niezmierną pogardę dla królewieckiego myśliciela." Zob. też w tym względzie mój *Wykład Logiki*, 1870, str. 99—105.

2. Wątpienie jako punkt wyjścia dla krytyki. Już w starożytnej Grecyi *sofiści* (Protagoras, Gorgias i inni), oraz *skeptycy* (Pyrron, Timon, Enezydemos i inni) posiłkowali się wątpieniem dla obalenia panujących wierzeń i poglądów. Ale oni nie pojmowali jeszcze doniosłości wątpienia, jako współczynnika przy krytycznem badaniu rzeczy w celu poznania prawdy. Na to zwrócił dopiero w nowszych czasach uwagę Kartezyusz. Zob. pod tym względem szczególniej rozdział 4-ty jego rozprawy *O metodzie*, oraz 1-sze *Rozmyślanie nad zasadami filozofii*, i Cz. I. §§ 1 do 10 jego *Zasad filozofii* (co do dzieł tych zob. wyżej str. 8 i nast.). W zaznaczonych miejscach Kartezyusz dowodzi, że do pewności dochodzimy tylko przezwyciężając wątpienie i dla tego rozpoczął swoją filozofią od wątpienia. Ale zarazem wykazuje, że w samej działalności wątpienia narzuca się nam pierwsza zasadnicza prawda, co do której już żadnej wątpliwości być nie może, a mianowicie prawda, że jesteśmy, że istniejemy, bo w samej czynności wątpienia i myślenia objawia się fakt naszego istnienia. W ten sposób doszedł

Kartezyusz do znakomitego zdania: *cogito, ergo sum*, które przyjął za podstawę dla określania *sprawdziana, probierza* czyli *kryteryum* prawdy, t. j. tych właściwości i rysów, przy których pomocy możemy odróżnić prawdę od fałszu. Za taki sprawdzian uznał Kartezyusz *jasność* i *wyrazistość* naszych myśli (omne illud verum est, quod clare et distincte percipitur). Pouczające studya nad Kartezyuszem, dotykające zarazem powyższej kwestyi, ogłosili u nas: K. Twardowski, *Idee u. Perception. Eine erkenntnisstheoretische Untersuchung aus Descartes*, 1892 i W. Lutosławski, *Descartes i jego filozofia*, 1895, oraz w studyach: *Z dziedziny myśli*, 1900, str. 311 i nast.

Że atoli wątpienie jest tylko pierwszym momentem krytyki, który ustąpić winien przed dalszym rozwojem poznania, o tem mówił wyraźnie Kant. Skeptyków nazywa on w przedmowie do 1-go wyd. *Krytyki czystego rozumu* „nomadami, którzy z lekceważeniem spoglądają na wszelką stałą uprawę gruntu." Równie trafnie mówi Herbart, że wprawdzie każdy, kto szczerze poczyna filozofować, jest skeptykiem, ale też każdy skeptyk jest tylko początkującym filozofem (Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie ist Skeptiker; aber es ist auch jeder Skeptiker als solcher Anfänger). Schopenhauer znowu dowodzi, że dzięki przebiegłości można zostać skeptykiem, ale nie filozofem. Skeptycyzm porównywa na polu filozofii z opozycyą w parlamencie, jest on równie potrzebnym, a nawet koniecznym. Z postępem zaś filozofii, skeptycyzm traci coraz bardziej grunt pod nogami (*Parerga und Paralipomena*, wyd. 2-gie 1877, T. II, 12). Znakomity przyrodnik Cl. Bernard powiedział: „Le douteur est le vrai savant (*Introduction à la médecine*, 1867, str. 90)."

U nas Józef Kremer pięknie scharakteryzował wątpienie jako punkt wyjścia filozofii na wstępie do swego *Wykładu filozofii* (Dzieła T. I, 1) w tych słowach: „Człowiek otoczony jest zewsząd nieskończoną widownią zjawisk rozmaitości pełnych. Falą żywą, ruchomą, przepływają bez spoczynku sceny duchowego i zmysłowego świata, — co godzina natłokiem cisną się nowe postaci a znów znikają, usuwając się następnym; — więc cały żywot nasz jest pasmem wrażeń, to błogich i wesołych, to cierpkich i zaprawionych boleścią, a na dnie duszy naszej odbywają się ciągle przemiany i przeobrażenia treści wewnętrznej. Uczucia, które niegdyś były najpiękniejszym serca kwiatem, więdnieją i giną, a znów inne, świeże roztulają się pączkiem młodym; — prawdy, które dawniej jasnem słońcem świeciły w piersiach naszych, zgasły, a na miejsca ich zapaliły się nowe, by znów umrzeć z kolei; — więc dusza jest jakby firmamentem wiecznie wschodzących i zachodzących gwiazd. Nie dziw tedy, iż w chwilach pokoju, gdy zamilkną wrzawy zewnętrznego żywota, — człowiek cofa się w siebie, a zostając sam na sam z sobą, ogarniony jest rzewną, niewypowiedzianą tęsknotą, — radby podsłuchać własnego serca bicie, samego siebie pyta, co w tych uczuciach jego jest prawdą, co jest prawdą w przemijającym dramacie świata, — co jest twierdzą niewzruszoną a trzonem, pod tym oceanem ciągle rodzących się, ciągle niknących obrazów? Te chwile powątpiewania, tak uroczyste i głębokie, są początkiem upamiętania się, są przebudzeniem się myśli i zarodem *filozofii*."

W tym duchu mówi też Gołuchowski w *Dumaniach* T. I, str. XVII: „Skoro się raz myśl do tego stopnia rozbudziła, iż się do dochodzenia ostatecznych zasad posunęła, nie ma już dla niej pokoju; ściga ona człowieka przez całe życie, we wszystkich położeniach, nigdzie się przed nią skryć nie można, wszędzie przed oczyma stawa, dręczy cię i zasypiać ci nie da. Człowiek nosi się wszędzie z nią, czy na dno idzie i tonie w odmęcie życia, czy na wierzch wypływa, nie inaczej jak dotknięty owym harpunem, który raz w umyśle utkwiony, już się nie da wyjąć, chyba ze śmiercią."

Zło atoli skeptycyzmu, jako zasady, uwydatnia z wielką wyrazistością Wł. M. Kozłowski, gdy mówi w swej pracy o *Dekadentyzmie* (zob. wyżej str. 39): „Powierzchowne mędrkowanie prowadzi zwykle do skeptycyzmu: jest to wynikiem owej dziecinnej

natury bawiącego się wiecznie człowieka, który, gdy mu wiedza bez trudności nie wyłoży wszystkich tajemników świata, powiada, że nic nie warta, że w nią „nie wierzy." Skeptycyzm to nie niszcząca, druzgocąca wszystko, ale i oczyszczająca atmosferę duchową burza, która często tak jest pożądana w dziejach myśli; to drobne kołysanie, nieznaczne, jak kołysanie się fal na płaskiej wodzie, które jednak rozchwiewa i rozluźnia wszystko. To czynnik ujemny w dziejach."

2. Pogląd filozoficzny na świat.

W potocznem życiu wyraz *świat* oznacza zewnętrzny, widzialny, zmysłowy byt. W tem znaczeniu *świat*, jako *stworzenie*, przeciwstawia się zazwyczaj Bogu, jako Stwórcy, jako Zasadzie odwiecznej wszelkiego bytu, niewidzialnej, duchowej. Znaczenie filozoficzne wyrazu *świat* w pojęciu *poglądu na świat* czyli, jak niektórzy, choć niezupełnie w duchu naszego języka, mówią, *światopoglądu* jest zupełnie innem, rozleglejszem. W tem filozoficznem znaczeniu pojęcie *świata* obejmuje bezwzględnie wszystko, co istnieje, więc nie tylko byt widzialny, zmysłowy, ale i niewidzialny, duchowy; nie tylko byt teraźniejszy, ale i przeszły i przyszły; nie tylko objawy i zjawiska bytu, ale i jego odwieczną istotę, o ile to wszystko uznajemy za istniejące. Z tego wynika, że filozoficzny pogląd na świat obejmuje wogóle wszystko, co tylko może być pomyślanem jako istniejące. Jest to w gruncie rzeczy pogląd na byt, na to, co istnieje, na rzeczywistość. O początku i składowych czynnikach idei rzeczywistości, jako przedmiotu wiedzy, mówiliśmy już wyżej (§ 4,3.). Obecnie zastanowimy się bliżej nad formą, jaką przedmiot ten przyjmuje w badaniach filozoficznych.

Najogólniejszem pojęciem umysłu ludzkiego, obejmującem wszystkie, najróżnorodniejsze *przedmioty* wiedzy, całą przedmiotowość, czyli objektywną realność, jest *byt*. Wszelka wiedza dotyczy w ten lub inny sposób bytu, ma za przedmiot tę lub ową stronę jego, tę lub ową własność, ten lub ów objaw jego, t. j. wszelki przedmiot wiedzy jest bytem, rozpatrywanym pod tym lub owym względem.

Już z powyższego okazuje się, że byt przyjmuje dla naszego umysłu najrozliczniejsze formy, przedstawia się nam jako nieskończona mnogość objawów, przedmiotów, rzeczy, istot, ich składowych czynników, zasad i przyczyn, ich wytworów, odmian i skutków, ich rozwoju i celów, ich stosunków, związków, wzajemnego na siebie oddziaływania, a to wszystko może być rozpatrywane bądź z punktu widzenia *przestrzeni*, jako czynniki *obok* siebie istniejące, bądź ze stanowiska *czasu*, jako czynniki *po* sobie następujące.

Ta nieskończona mnogość szczegółowych momentów bytu wywołuje początkowo w umyśle ludzkim wrażenie *nieładu, chaosu*, pewnego

mniej lub więcej przypadkowego lub samowolnego zjednoczenia różnych lub sprzecznych czynników. Świadczą o tem różne wytwory fantastyczne mitologii, a mianowicie pogląd, jakoby świat obecny wytworzył się z rzeczywistego chaosu, jako ze swego pierwotnego stanu. Pogląd ten pojąć można jedynie jako reminiscencyą owej epoki w rozwoju umysłu ludzkiego, gdy nie mógł się jeszcze należycie zoryentować wśród bytu, gdy mu się takowy podmiotowo przedstawiał jako chaos.

Z czasem atoli sam umysł wprowadza ład i porządek w swoje poglądy na byt. Zaczyna grupować jego czynniki składowe. Podobne i pokrewne jednoczy ze sobą i wytwarza z nich pewne pojęcia ogólne, które umożliwiają coraz jaśniejsze objęcie nieskończonej mnogości szczegółów. Przypadkowość i samowola w ich połączeniu ustępują teraz jednostajności i prawidłowości, wskutek czego wszystkie te szczegółowe czynniki bytu jednoczą się coraz harmonijniej i przyjmują z czasem charakter zgodnego w sobie ustroju, w którym wszystko wzajemnie się uzupełnia, uwydatniając pewne jednolite zasady, wprowadzające stały, niezmienny porządek w ową mnogość powiązanych ze sobą szczegółów.

Wskutek takiego postępu w rozwoju umysłowej działalności człowieka, wytwarza się pojęcie *świata*, kosmosu, jako prawidłowego ustroju wszechbytu, w którym każdy szczegół zajmuje właściwe sobie miejsce, wynikające z pewnych praw powszechnych, działających jednostajnie, wszędzie i zawsze.

Poznanie bytu możliwem jest dla umysłu ludzkiego jedynie na podstawie takiego zjednoczenia mnogości jego czynników w jednem ogólnem pojęciu prawidłowego w sobie *świata*. To też mówiąc o poznaniu wogóle, więc i o jakiejkolwiek nauce, opieramy się już na takiem pojęciu *świata*, jako przedmiotu poznania, nauki. Chaosu, pozbawionego praw i ustroju, prawidłowości i stałości w zasadach i objawach, badać, poznawać, zrozumieć nie można, bo umysł nie znajduje w nim żadnej podstawy dla swoich badań i wywodów.

Z powyższego wynika, że na samym wstępie do filozofii, rozpoczynając filozofować, choćby jaknajsamodzielniej, posiadamy już pewne pojęcie *świata*, jako wytwór dotychczasowej kultury umysłowej, a chcąc konsekwentnie zastosować zasadę krytycyzmu, musimy sobie zdać jasną sprawę z treści, znaczenia i uprawnienia tego zasadniczego pojęcia. Ma ono zatem w krytycznej filozofii tylko znaczenie *tymczasowego przypuszczenia*, domagającego się jednak rozbioru przy dalszych badaniach, znaczenie *przedzałożenia*. W tym celu objaśniamy już tutaj we wstępie do filozofii początek, genezę tego pojęcia świata, jako wchodzącego w skład samego określenia filozofii, i zaznaczamy te

dane, które doprowadziły umysł ludzki do wytworzenia tego zasadniczego pojęcia.

Dane, które wywołały wzmiankowany powyżej rozwój umysłu i wytworzyły w nim pojęcie świata, jako wynik życiowego doświadczenia, sprowadzają się do następujących momentów:

1) Obserwacye astronomiczne, a mianowicie jednostajność i prawidłowość w biegu słońca, księżyca i innych ciał niebieskich, w następstwie dnia i nocy, pór roku i t. p.

2) Ustrój organizmu i prawidłowość jego czynności (funkcyj), pociągająca za sobą bezpośrednio i pewną prawidłowość w zaspakajaniu jego potrzeb.

3) Spostrzeżenie pewnej typowej zgodności w ustroju organicznym wszystkich istot żyjących.

4) Stosunki społeczne, powodujące pewien porządek w życiu każdego osobnika, począwszy od dzieciństwa.

5) Prawidłowość w czynnościach umysłu, doprowadzająca człowieka do przekonania, że zaspokojenie jego potrzeb, urzeczywistnienie jego przedsięwzięć, zamiarów i celów zależy nie tylko od zewnętrznych okoliczności, lecz i od różnych wewnętrznych warunków, wyrażających się w pewnych umysłowych wymaganiach (estetycznych, logicznych, moralnych), których zjednoczenie doprowadza do pojęcia o wyższym rozumnym porządku rzeczy. Nareszcie:

6) Rozwój i wykształcenie umysłu, zwracające uwagę na powyższe dane.

Pomimo zasadniczego znaczenia tej idei świata, jako prawidłowego ustroju bytu, dla cielesnego i umysłowego życia człowieka; pomimo niewątpliwości, z którą idea ta, wskutek owych danych, narzuca się umysłowi i uznaną zostaje przez niego za konieczną podstawę wszelkiej teoretycznej i praktycznej działalności, — nie trudno jednak zrozumieć, że filozofia, mając na względzie zasadę krytycyzmu konsekwentnie, do granic możliwości zastosowaną (§ 5,1.), nie zadawala się zaznaczoną treścią idei świata i nie przyjmuje jej dogmatycznie za bezwzględną podstawę swych poszukiwań. Przeciwnie, filozofia z istoty swojej, jako *krytyczne* poznanie rzeczy, poddaje wszechstronnemu rozbiorowi także i to zasadnicze pojęcie, widzi w niem tylko tymczasowe przypuszczenie i stosuje do niego również zasadę *wątpienia* (§ 5,1,2.). Więc przypuszcza, że idea ta może być błędną, że byt może nie być jednolitym ustrojem, że świat może nie być prawidłową, zamkniętą w sobie całością. Co więcej, w imię zasady krytycyzmu, filozofia przypuszcza możność, że świat w tej formie, w której nam się przedstawia, wcale nie istnieje, że nie ma rzeczywistości, lecz jest tylko wytworem naszej wyobraźni, rodzajem podmiotowej halu-

cynacyi, pozbawionej przedmiotowego bytu. A choćby się też filozofia przekonała w sposób niewątpliwy o rzeczywistem istnieniu czegoś, odpowiadającego naszemu pojęciu o świecie, to i wtedy jeszcze może wątpić o możności dokładnego poznania tego czegoś i o zgodności naszego zwykłego pojęcia świata z przedmiotową rzeczywistością. W każdym razie, pogląd prawdziwie filozoficzny na świat, czyniący zadość wymaganiom krytycyzmu, możliwy jest tylko na podstawie poprzedniego rozbioru owego tradycyjnego pojęcia świata i wszelkich uzasadnionych wątpliwości co do ścisłości i prawdy tego pojęcia.

Wszechstronny rozbiór pojęcia bytu i świata, określenie jego zasadniczych, podmiotowych i przedmiotowych czynników, charakterystyka jego typowych objawów i ich wyjaśnienie na podstawie owych czynników zasadniczych, — oto właściwe zadanie filozofii odnośnie do przedmiotu jej badania. Rozwiązanie tego zadania leży już za obrębem bezpośrednich badań *wstępu do filozofii*, który, jak to widzieliśmy wyżej (§ 1), ma tylko za przedmiot rozbiór naszych pojęć o filozofii. Mówiliśmy tedy o bycie i świecie tylko o tyle, o ile to jest koniecznem dla wyjaśnienia samego pojęcia o filozofii. W tym też celu dodamy tu jeszcze jedną uwagę, dotyczącą poglądu filozoficznego na świat.

Bez względu na ostateczne wyniki badań filozoficznych odnośnie do bytu i jego objawów: czy one będą miały charakter przeczący, negacyjny, czy też wyjaśnią w sposób dodatni tradycyjne pojęcie świata, — filozofia, skupiając te wyniki w jedną całość, dochodzi do *ogólnego na świat poglądu* i przez to czyni zadość naturalnej dążności umysłu ludzkiego do objęcia myślą wszechbytu. Dążność do takiego ogólnego na świat poglądu jest główną podnietą w rozwoju myśli filozoficznej i wspólnie z krytycyzmem charakteryzuje wszelkie prawdziwie filozoficzne poszukiwania. Dla tego też filozofia prawdziwa zrzeka się wszechstronnego urzeczywistnienia owej dążności jedynie, gdy dochodzi do uzasadnionego krytycznie przekonania, że owa dążność nie może być urzeczywistnioną z powodu ograniczoności umysłu ludzkiego, a mianowicie jego zdolności poznawczych. Ale i wtedy rozbiór krytyczny tradycyjnego na świat poglądu zmusza filozofią do zastąpienia go własnym, choćby przeczącym poglądem.

Mając na uwadze ten czynnik, ograniczający wszechstronne urzeczywistnienie dążności do ogólnego na świat poglądu, należy powiedzieć, że filozofia, z istoty swojej, dąży do wytworzenia ogólnego na świat poglądu *o ile to jest możliwem* przy pomocy krytycznego poznania rzeczy. Ten dodatek jest koniecznym w imię krytycyzmu, będącego pierwszą zasadniczą właściwością filozofii.

Pogląd przeczący na świat. Historya filozofii wykazuje, że wielu myślicieli dochodzi do przekonania o niemożności wytworzenia ogólnego na świat poglądu z powodu, że zdolności poznawcze człowieka nie są do tego wystarczającemi. Pomijając *sceptyków*, o których już była mowa powyżej (§ 5,$_{1,4}$), zasługują tu na naszą uwagę szczególniej dwa współczesne kierunki myśli filozoficznej: *nowokantyzm* i *pozytywizm*.

Nowokantyści (F. A. Lange, Liebmann, Riehl, Vaihinger, Rickert i inni, zob. wyżej str. 60) usiłują zastąpić dotychczasową filozofią nową *naukową* i dowodzą, że ta nowa filozofia zajmuje się tylko takiemi przedmiotami, które są dostępne dla badania naukowego. Nauka bada zaś tylko *zjawiska* świata, a nie jego *istotę*. To też ta, tak zwana *naukowa* filozofia wyłącza ze swego zakresu wszelkie poglądy na *istotę* świata, widzi w nich, w najlepszym razie, tylko objawy twórczej wyobraźni, uzupełniającej braki naukowej wiedzy, ale wiedza ta ma wyłącznie za przedmiot *świat zjawisk*. Tylko przestarzała nienaukowa *metafizyka* zajmuje się, według tego zdania, dotąd jeszcze zagadnieniami dotyczącemi istoty świata.

Pogląd powyższy opiera się na wynikach krytycyzmu Kanta (§ 5,$_{1,4}$), a szczególniej na jego określeniu *istoty* i *zjawiska*. Różnicę pomiędzy temi pojęciami sprowadza Kant do różnicy, istniejącej pomiędzy takim przedmiotem wiedzy, którego sobie wyobrazić nie możemy zmysłowo i który dotyczy rzeczy samej w sobie, a takim przedmiotem, który przyjmuje dla nas formę zmysłowego wyobrażenia. Pierwszy przedmiot on nazywa *noumenon* (od νοῦς = rozum, umysł, to, co jest dostępne dla myśli); drugi *phaenomenon* (od φαίνω = oświetlam, wyjawiam). Na tej zasadzie rozróżnia Kant dwa światy: *zmysłowy* i *umysłowy* (mundus sensibilis et intelligibilis) i dowodzi, że tylko pierwszy jest przedmiotem empirycznego poznania, podczas gdy drugi „przewyższa miarę naszych zdolności,“ ponieważ do niego zastosować się nie dają pojęcia naszego rozsądku, jako przeznaczone wyłącznie do wytwarzania wyobrażeń zmysłowych. W ten sposób uzasadnia Kant swój pewnik o niemożności poznania rzeczy samej w sobie. — Szczegółowe rozwinięcie tych poglądów Kanta zob. w jego *Krytyce czystego rozumu, Analityka*, księga II, dział 3-ci: *Zasada podziału wszystkich wogóle przedmiotów na phenomena i noumena*. Pouczające wyjaśnienie poglądu Kanta na te pojęcia podaje G. D. Hicks w pracy: *Die Begriffe: Phänomenon u. Noumenen in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant*, 1897.

Za punkt wyjścia i za typowy objaw wszelkich nowoczesnych narzekań na *metafizykę*, powtarzanych bezmyślnie aż do znudzenia, uznać należy następujące zdania Kanta, wypowiedziane na str. 191 *Prolegomenów*, przekład Piątkowskiego str. 138. Mówi tu Kant: „Wszelka błędna sztuka, wszelka czcza mądrość trwa tylko do czasu, gdyż w końcu burzy sama siebie, a najwyższy jej rozkwit jest zarazem chwilą jej upadku. Że dla metafizyki ta chwila obecnie nadeszła, dowodzi tego jej stan, w jaki popadła u wszystkich oświeconych narodów, pomimo całej gorliwości, z jaką zresztą zostają uprawiane nauki wszelkiego rodzaju. Stare urządzenia studyów uniwersyteckich zachowują jeszcze cień metafizyki; jedna jedyna akademia nauk pobudza jeszcze od czasu do czasu, przez wyznaczenie nagród, do czynienia tych lub owych prób na tem polu, ale do gruntownych nauk już jej nie zaliczają, a gdyby jakiego wysoko uzdolnionego męża chciano nazwać wielkim metafizykiem, można sobie tedy wyobrazić, jakby przyjął tę pochwałę, w dobrej wierze uczynioną, lecz chyba nie budzącą niczyjej zazdrości.“

W zdaniach tych jednostronni kantyści upatrywali bezwzględne potępienie metafizyki przez mistrza, gdy tymczasem miał tu tylko na myśli starą *dogmatyczną* metafizykę. Świadczą o tem słowa, przywiedzione wyżej (str. 100), a wypowiedziane bezpośrednio przed temi zdaniami. Przeciwstawia on tam jak najwyraźniej „zwykłej szkolnej metafizyce“ metafizykę prawdziwą, opartą na krytyce umysłu, a zdolną „przynieść rozumowi trwałe zadowolenie.“ Nadto zauważyć należy, że Kant i po wydaniu *krytyki ro-*

zmu miewał wykłady o metafizyce, czego by nie robił, gdyby ją uznawał za niemożliwą. Zob. M. Heinze, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, 1894.

Pozytywizm Augusta Comte'a opiera się na tym samym pewniku o niemożności poznania *istoty* bytu, tylko że Comte w swoim *Kursie filozofii pozytywnej* z większą namiętnością, ale też i z mniejszą krytycznością niż Kant napada na wszelką wogóle metafizykę, jako na przejściowy moment w rozwoju umysłu ludzkiego, wytwarzający ogólne pojęcia o *istocie* bytu, podczas gdy prawdziwa, pozytywna filozofia zajmuje się wyłącznie badaniem *zjawisk* i ich stosunków.

W tym duchu Herbert Spencer rozpoczyna wykład swej *Filozofii syntetycznej* poglądem na *niepoznawalne* (zob. jego przytoczone wyżej str. 14 *Pierwsze zasady*, §§ 1 — 34). Większość zaś współczesnych pozytywistów albo wcale nie mówi o metafizyce i istocie bytu, albo też wspomina o nich tylko powierzchownie z przekąsem i lekceważeniem, jako o rzeczach, nie godnych uwagi poważnego umysłu.

Poglądy powyższe, zaprzeczające możności poznania istoty świata i dowodzące, że jedynym przedmiotem nauki są *zjawiska*, *fenomeny*, możemy zjednoczyć w ogólnej nazwie *fenomenalizmu*.

Nie roztrząsając obecnie prawdy lub fałszu tych poglądów, co może być jedynie zadaniem krytycznej teoryi poznania (§ 2,$_{3_4}$), musimy tu jednak zauważyć, że choćby poglądy te były jak najbardziej uzasadnione, to jednak nie mogą one służyć za podstawę do zaprzeczenia, że filozofia z istoty swojej dąży do ogólnego na świat poglądu. Dążność ta ożywiała zawsze wszystkich filozofów, więc i powyższych myślicieli, poczynając od Kanta. I oni mieli pierwotnie na oku ogólny pogląd na świat jako ostateczny cel swych badań, a odstąpili od tego celu dopiero wskutek mniej lub więcej krytycznego przeświadczenia o niemożności jego osiągnięcia wśród danych warunków. Z tem wszystkiem i oni doszli w końcu do pewnego poglądu na świat, choć nie dodatniego, to przeczącego, wykazującego, że te lub owe pojęcia o istocie bytu nie odpowiadają rzeczywistości, lub leżą za obrębem naszego poznania. Zaprzeczenie prawdy naturalnego poglądu na świat, narzucającego się nam jako rzeczywistość (zob. str. 91 i nast.), może mieć znaczenie filozoficzne jedynie na podstawie poprzedniego rozbioru jego treści, a więc ma ono za przedmiot tę samą treść, tylko, że nie uznaje jej za prawdę, a wykazuje szczegółowo jej fałsz lub ułudność. W ten sposób, pomimo istnienia przeczących poglądów na to lub owo zagadnienie filozoficzne, wyznać należy, że dążność do ogólnego na świat poglądu, w granicach krytycznego poznania rzeczy, jest cechą znamienną wszelkiej wogóle filozofii.

3. Zasadnicze pojęcia filozoficznego na świat poglądu: istota i zjawisko.

Byt, istnienie, rzeczywistość, jako ogólny przedmiot wiedzy ludzkiej, wchodzący w skład wszelkiego na świat poglądu, przedstawia się nam w dwóch zasadniczych formach, które dały powód do urobienia dwóch zasadniczych pojęć metafizycznych, jakiemi są: *istota* i *objaw* czyli *zjawisko*. Ścisłe wyjaśnienie tych terminów jest koniecznem dla uzasadnienia zarówno dodatniego, jak przeczącego poglądu na świat. I przeciwnicy metafizyki, dowodzący, że istoty bytu poznać nie możemy, mają pewne pojęcie o tej istocie, jako o przedmiocie swoich sądów przeczących, tem bardziej powinni mieć jasne pojęcie

o *objawach, zjawiskach,* będących, według nich, jedynym przedmiotem naukowego poznania rzeczy.

O pojęciu *istoty* wspomnieliśmy już powyżej, mówiąc o poglądzie Kanta na różnice między *istotą* i *zjawiskiem* (zob. str. 106). Obecnie pojęcia te musimy ściśle określić, aby ich użycie nie pozostało chwiejnem i nie dawało powodu do nieporozumień (Porównaj też, co w tym względzie powiedziano wyżej § 2,3, str. 63).

Otóż, przez wyraz *istota,* w znaczeniu metafizycznem, gdy mówimy np. istota rzeczy, istota świata, istota wszechbytu i t. p., rozumiemy ten ogólny zasadniczy czynnik rzeczy, świata, wszechbytu, który wyraża się, działa, występuje na jaw we wszystkich szczegółowych i pochodnych czynnikach, nazywanych *objawami* lub *zjawiskami* rzeczy, świata, wszechbytu. Tak pojęta *istota* oznacza zupełnie tożsamo, co wyjaśniony już termin *zasada,* w znaczeniu przedmiotowem (§ 4,3,3.). *Istota* rzeczy jest jej *zasadą* przedmiotową, jej *principium essendi.*

Terminem łacińskim dla oznaczenia tak pojętej *istoty* czyli *zasady* metafizycznej, bytu, istnienia czegoś, jest *substancya* (substantia od substo = podtrzymuję). Przez nią rozumiemy w filozofii to, co jest niewidzialną podstawą, podkładem, lub jak u nas dawniej mówiono *podłogą,* więc wogóle przyczyną ostateczną pewnej rzeczywistej treści, występującej na jaw, a zatem *objawów, zjawisk.* Pogląd, dowodzący rzeczywistości *substancyi,* jako *istoty, zasady* bytu i jego objawów, znany jest pod nazwą *substancyonalizmu* i przeciwstawia się wspomnianemu powyżej (str. 107) *fenomenalizmowi.*

Jeżeli *istotę* rzeczy, jej *zasadę* metafizyczną, czyli *substancyą,* pojmujemy jako *samodzielnie* czynną przy wydaniu objawów lub zjawisk, natenczas owa *podłoga* staje się *podmiotem, substancya—subjektem* (§ 4,3,2.). Ztąd pochodzi, że wszelki *podmiot, subjekt,* jako realnie istniejący, jako byt, jest *substancyą,* czyli *istotą, zasadą* w stosunku do wszystkich swoich *objawów;* ale z tego nie wynika, aby każda *substancya* była *subjektem,* każda *istota* lub *zasada* rzeczy *podmiotem. Podmiotowość, subjektywność* przypisywać można jedynie samodzielnie czynnej *substancyi, istocie* lub *zasadzie* metafizycznej.

Wobec powyższego wyjaśnienia pojęcia substancyi dziwnem się wydaje, że wielu zwolenników subjektywnego idealizmu, uznających jestestwa myślące za jedynie realne istoty bytu, z zaprzeczeniem wszelkiej rzeczywistości po za niemi (Berkeley), walczą przeciwko pojęciu substancyi, broniąc zasad fenomenalizmu i nominalizmu. Te ich istoty myślące są właśnie substancyami myślącemi, bez względu na bliższe ich określenie.

Pojęciu *istoty, zasady* metafizycznej lub *substancyi* przeciwstawiamy pojęcie *objawu, zjawiska,* albo z łacińska *fenomenu* (§ 5,2,1.). Ter-

min ten oznacza treść pochodną, zależną od swej istoty, zasady, substancyi, występującą na jaw jedynie pod jej wpływem, przy jej udziale. Ztąd pochodzi, że pomiędzy *objawem, zjawiskiem* i jego *istotą*, zachodzi na polu bytowem, metafizycznem, taki sam stosunek, jak w zakresie myśli pomiędzy *zasadą* logiczną, jako przesłanką i wnioskiem (§ 4,3,3.). Jest to właściwie jeden i ten sam stosunek związku *przyczynowego* czyli *przyczynowości*, objawiający się tylko w dwóch różnych sferach wiedzy, w przedmiotowej czyli metafizycznej, i podmiotowej czyli umysłowej, logicznej.

Zazwyczaj stosujemy tak zwane *prawo przyczynowości* do stosunków przedmiotowych; w zakresie zaś logicznym powołujemy się na inne prawa, a mianowicie na prawo *wystarczającej zasady* (principium rationis sufficientis). Lecz w gruncie rzeczy to prawo logiczne jest tylko logiczną formą prawa *przyczynowości*, będącego konieczną zasadą wszelkiej wogóle wiedzy, tak ze względu na jej przedmiotowe, jak podmiotowe czynniki (§ 4,3, zob. też pod tym względem moją rozprawę: *Psychologisch-metaphysische Analyse der Grundgesetze des Denkens*, w Philosophische Monatshefte, 1876, T. XII, 110 i nast.). Bez prawa przyczynowości nie było by związku logicznego pomiędzy myślami i nadto nie istniała by w naszym umyśle idea bytu objektywnego, świata, jako przedmiotu wiedzy. Do tej idei dochodzimy jedynie przez zastosowanie prawa przyczynowości do naszych podmiotowych danych, do wrażeń i wyobrażeń, które pojmujemy jako *skutki*, wywołane przez pewne, od nas niezależne, przedmiotowe *przyczyny*. Ztąd pochodzi, że kto zaprzecza przedmiotowej realności prawa przyczyny, traci wszelką podstawę do poznania jakiejkolwiek rzeczy, więc staje się *skeptykiem*. Świadczy o tem przykład Hume'a (zob. wyżej str. 85).

Pojęcie istoty, zasady metafizycznej, substancyi sprowadza się tedy właściwie do pojęcia *przyczyny*, a pojęcie objawu, zjawiska, fenomenu do pojęcia *skutku*, wywoływanego przez tę przyczynę. Dla tego też myśliciele, zaprzeczający możności poznania istoty bytu, świata i dowodzący, że przedmiotem wiedzy naukowej mogą być tylko zjawiska (§ 5,2,1.), mówią zazwyczaj o dwóch rodzajach przyczyn: jedne są przyczyny *pierwotne* i *ostateczne*, drugie są przyczyny *bliższe, pochodne*. Te ostatnie dotyczą wzajemnej zależności zjawisk jednych od drugich, pozostają tedy w zakresie świata zjawiskowego, a więc, według owych myślicieli, są poznawalnemi; podczas gdy przyczyny pierwotne i ostateczne stanowią niedostępną dla nas istotę świata, leżącą za obrębem wszelkich poszukiwań naukowych. Do krytycznego poglądu na ten fenomenalizm zbliżymy sie najlepiej o tyle, o ile to jest niezbędnem dla wyjaśnienia pojęć o filozofii, gdy rozpatrzymy dalej treść i znaczenie terminów *objaw, zjawisko.*

Terminy *objaw* i *zjawisko* są blizkoznaczne, lecz każdy z nich posiada w naszym języku właściwy sobie odcień myśli. Wyraz *objaw* zaznacza bardziej swoją zależność od *istoty*, aniżeli wyraz *zjawisko*. Gdy mówimy *objaw*, przychodzi nam zaraz na myśl pytanie: objaw *czego?* podczas gdy *zjawisko* ma charakter bardziej samoistny, niezależny od istoty, przynajmniej nie zaznacza bezpośrednio, że jest jej wynikiem. Wskutek takiej różnicy pomiędzy terminami *objaw* i *zjawisko* fenomenalizm posiłkuje się u nas prawie wyłącznie ostatnim terminem, a unika pierwszego.

Według nas, termin *zjawisko* jest zupełnie na miejscu tam, gdzie możemy w myśli oderwać daną treść pochodną od jej źródła czyli istoty, gdzie istotę tę możemy i chcemy pominąć milczeniem, — a zatem w tych wypadkach, gdy treść pochodna może być pojmowaną, jako coś samoistnego, niezależnego od istoty. W tych zaś razach, gdy treść pochodna nie może być traktowaną w myśli jako coś odrębnego, lecz łączy się bezpośrednio z istotą, gdy zatem nie jest skutkiem jakiejś dalekiej, nieokreślonej przyczyny, substancyi, lecz przedstawia się wyraźnie jako wynik działania pewnej istoty, pewnego osobnika podmiotu, subjektu:—wtedy stosowniejszem jest użycie terminu *objaw*, aniżeli *zjawisko*.

I tak, mówimy o *zjawiskach* fizycznych, ponieważ ich zależność od istoty, czyli zasady fizycznego bytu, jego substancyi, nie jest bezpośrednio widoczną. Zazwyczaj sprowadzamy wprawdzie zjawiska fizyczne do działania *przyrody, natury,* ale to pojęcie przyrody, natury nie uosabiamy o tyle, abyśmy widzieli w niej osobnika, wyrażającego czynnie treść swoją w owych zjawiskach fizycznych. Przeciwnie przyroda, natura oznacza, w zwykłem tego słowa znaczeniu, sumę, zbiór wszystkich zjawisk fizycznych i ich wzajemnych do siebie stosunków, bez względu na bliższe określenie ich istoty, zasady, przyczyny metafizycznej, czyli substancyi. Tu więc *zjawiska* stanowią samodzielny, odrębny przedmiot naszej wiedzy.

Mniej ścisłem jest już zastosowanie tego terminu do danych, mających za przedmiot *życie*, tak organiczne, jak i umysłowe. Pojedynczych, oddzielnych organizmów, żywych osobników, jednostek nie można już ściśle nazywać *zjawiskami*, a to dla dwóch przyczyn:

1) rozpatrywane same w sobie, są one właściwie *istotnemi przyczynami, zasadami, substancyami,* stanowiącemi ogólne siedlisko, źródło dla pewnej treści pochodnej, a więc dla szeregu szczegółowych *objawów* biologicznych, życiowych, bezpośrednio złączonych z danym organizmem, z daną żywą istotą;

2) rozpatrywane zaś w stosunku do swych przyczyn, którym jako skutki swe istnienie zawdzięczają, nie mogą być od nich oderwa-

ne i badane jako samoistny przedmiot wiedzy; przeciwnie, dany żywy osobnik łączy się bezpośrednio z gatunkiem, do którego należy, i jest jego *objawem*, nie zaś samodzielnem *zjawiskiem*.

Podobnież, faktów szczegółowych życia wewnętrznego, psychicznego owych jednostek, istot, nie należy właściwie nazwać wprost *zjawiskami*, lecz *objawami* psychicznemi, ponieważ fakta te nie mają samoistnego bytu, niezależnego od danego osobnika psychicznego, lecz łączą się z nim bezpośrednio jako wyrazy jego zasadniczych, indywidualnych właściwości. Jeżeli, pomimo to, używają u nas zazwyczaj wyrażenia *zjawiska psychiczne*, ma to miejsce jedynie wskutek tego, że w obcych językach tej subtelnej różnicy pomiędzy terminami *objaw* i *zjawisko* nie ma, a nasi tłómacze obcych dzieł nad tą różnicą się nie zastanawiali.

Tak samo w zakresie społecznym, instytucye wypływające z rozlicznych wierzeń, zwyczajów, praw i t. p., nie są poprostu *zjawiskami* społecznemi, lecz *objawami* życiowemi danego społeczeństwa. Fakta dziejowe, wielcy ludzie i t. p. również nie są tylko *zjawiskami* historycznemi, lecz są *objawami* życia umysłowego i dążności pewnych widzialnych i dotykalnych osobników, tych lub owych narodów.

Traktowanie wszystkich tych przedmiotów wiedzy ze stanowiska konsekwentnego fenomenalizmu, jako prostych *zjawisk*, bez uwzględnienia żywych indywidualności, istot, ustrojów, wyrażających swoją treść ogólną, zasadniczą w tych szczegółowych faktach życiowych, zadawałoby gwałt przedmiotowym, realnym danym. Dane te bowiem wykazują w sposób oczywisty, że pierwotnym, zasadniczym czynnikiem dla wszystkich tych szczegółów jest pewien osobnik, ustrój, pewna istota, - jednem słowem pewien podmiot, *objawiający* bezpośrednio swoje właściwości, swoją treść indywidualną w owych szczegółach. Tych szczegółów zatem ani badać, ani poznać nie można bez uwzględnienia przedewszystkiem owego zasadniczego czynnika, podmiotu, owej *istoty* czyli *zasady* danego szeregu objawów, podobnie jak objawów życia organicznego badać nie można, nie uwzględniając danego ustroju organicznego, z którym te objawy się jednoczą na podstawie prawa przyczynowości.

Jak *fizyologia* opiera się na *anatomii*, tak też badanie *objawów* życia opierać się winno na rozbiorze własności i praw żywej substancyi, tworzącej dany żywy ustrój, dany osobnik organiczny, umysłowy lub społeczny. Przekonywa się o tem nauka prawdziwa na każdym kroku i uzupełnia jednostronny fenomenalizm badaniami nad właściwościami i prawami owych zasadniczych osobników, będących źródłem pewnych charakterystycznych *objawów* na różnych polach powszechnego rozwoju życia. To też nauka, jako nauka, więc i filozofia

naukowa, nie mogą być utożsamione z tendencyami fenomenalizmu, jak to zwolennicy tego poglądu czynią. Nauka nie wyłącza bynajmniej badania istoty, zasady, danego szeregu objawów, chociaż wyznać należy, że punktem wyjścia dla takiego badania istoty są zawsze jej objawy, z których dopiero wyprowadzamy wnioski co do właściwości i praw, charakteryzujących ich zasadniczą istotę.

Obrona metafizyki. Chociaż szczegółowe uzasadnienie *metafizyki* (zob. wyżej str. 62 i nast. oraz 65) nie wpada w zakres naszych zadań, to jednak zaznaczona powyżej dążność do ogólnego na świat poglądu, charakteryzujaca filozofią, tak ściśle się łączy z zagadnieniami metafizycznemi, dotyczącemi bytu, jako ogólnego przedmiotu wiedzy i jego istoty (§ 2,3,), że nie możemy tu pominąć milczeniem uprawienia tego rodzaju poszukiwań. Zarzuty przeciwko metafizyce streściliśmy już wyżej, mówiąc o przeczącym poglądzie na świat (str. 106 i nast.). Obecnie pytamy: czy filozofia w samej rzeczy porzucić powinna raz na zawsze wszelkie badania nad zasadniczemi czynnikami bytu, stanowiącemi od najdawniejszych czasów przedmiot tak zwanej metafizyki, jak tego wymaga fenomenalizm?

W miejsce szerokich wywodów nad tem pytaniem, przekraczających zakres naszych przedwstępnych poszukiwań, podamy tutaj odpowiedź na nią, przytaczając zdania w tym przedmiocie kilku kompetentnych myślicieli, którzy stoją narówni z pozytywistami i nowokantystami na gruncie współczesnej nauki, a pomimo to występują z obroną metafizyki.

Najbardziej typowym obrońcą metafizyki z tego stanowiska jest Lewes, który dawniej w znanej swej *Historyi filozofii* (1-sze wyd. 1846, przekład polski I-go tomu A. Dygasińskiego, 1885), pod wpływem Comte'a, potępiał wszelką metafizykę i w całej filozofii aż do Comte'a widział jedynie bezskuteczne usiłowania nad pojęciem istoty świata. Otóż w późniejszej swej pracy p. t. *Zagadnienia życia i ducha*, przytoczonej już wyżej str. 15, Lewes zmienił zasadniczo swój pogląd w tym względzie i wypowiedział w I-szej części wstępu między innemi następujące zdania (przekład J. K. Potockiego, str. 9 i nast.): „Mam zamiar wykazać, że zadania metafizyki, biorąc rzecz racyonalnie, nie przedstawiają żadnych innych trudności nad te, jakie wszelkim towarzyszą zagadnieniom, i że, traktowane naukowo, nadają się one do rozwiązań niemniej zadawalających i pewnych, jak rozwiązania fizyki...“ „Comte przedwcześnie wyłączył wszelkie jakiekolwiekbądź poszukiwania w tym kierunku, oznajmiając, iż zagadnienia metafizyczne z samej istoty swej są nierozwiązalne, a przeto są czcze i szkodliwe...“ „Żadne uszeregowanie dowodów, żadne nagromadzenie oznak pogardy, żaden historyczny wykład niepłodności jej wysiłków, nie zdołał wykorzenić skłonności do spekulacyi metafizycznej...“ „Sprawa, trwająca w sile po całych wiekach porażki, jest sprawą zagrożoną tylko, lecz nie zwalczoną. Szeregi jej armii mogły się przerzedzić, sztandary pomięte są może i zabłocone, lecz niepokonana energia wybucha na nowo i walka trwa dalej. Co większa, fakt pouczający, widzimy nawet, iż niektórzy z wielkich wodzów nauki, stojąc na tryumfalnych wozach wobec tłumów klaszczących, wiecznie i zawsze rzucają tęsknym wzrokiem na owe ciemne szlaki zakazanego badania i dręczeni są tajnym niepokojem, że ostatecznie drogi owe mogą nie być drogami bez wyjścia, lecz, że kiedyś wywiodą może na wspaniałą równinę...“ Przechodząc następnie do samej rzeczy, Lewes wykazuje, że „trudno podążać po jakiejkolwiek bądź drodze badania bez tego, iżby wcześniej lub później nie dotrzeć do jakiegoś zagadnienia *metafizycznego*, bodajby tylko do zagadnienia *siły*, *materyi* lub *przyczyny!* Gdy zagadnienia te nie zostają należycie wyjaśnione, następuje „gmatwanina wywodów i spekulacyi, budząca litość.“

Na zarzut, że metafizyka zajmuje się zagadnieniami niedostępnemi dla umysłu ludzkiego, odpowiada Lewes: „Niedostępność jest rzeczą względną; nauka odpowiedziała na pytania, które dla umysłów nieoswojonych ze sposobami jej danemi, były czemś beznadziejnie przekraczającem siłę ludzką, a które istotnie, w braku danych owych i sposobów, byłyby ją przekraczały. Cóż np. byłoby bardziej niedorzecznem dla profana, jak usiłowanie zmierzenia i zważenia gwiazd, odległych o miliony milionów mil od niego? Albo określenie szybkości światła, lub też przenoszenia się naszego układu słonecznego w kierunku gwiazdozbioru Herkulesa? A jednak geometrya, trygonometrya i dynamika czynią rozstrzygnięcie tych pytań możliwem..." „Tak samo też ma się rzecz z metafizyką. Zagadnienia jej są niedostępne i muszą pozostać takiemi dla umysłów, które nie zbliżą się do nich ścieżką jedynie dostępną. Ale ścieżka taka istnieje i wszystko zależy od wyboru jej przez nas." Następnie wykazuje szczegółowo, że we wszystkich naukach istnieje czynnik, przekraczający bezpośrednie dane doświadczenia, a oparty na wywodach rozumowych. „Jeżeli możemy w matematyce rozprawiać się z transcendentalnościami, nie narażając przez to ścisłości naszych wywodów, to pozostaje pytanie, czyli w naukach innych, a nawet w metafizyce, nie może być, z równym skutkiem, przyjętą ta sama procedura?..." „Materya i ruch, siła i przyczyna posiadają również swoje pierwiastki transcendentalne, a odgraniczenie ich od znanych i poznawalnych pierwiastków wchodzi do zakresu metafizyki." „Spekulacya jest tutaj konieczną, ale stanowi ona też czynnik składowy nauk empirycznych." „Poważnym błędem jest wyobrażać sobie, że duch prawdziwej nauki przeciwny jest spekulacyi." „Dla poparcia obrony spekulacyjnego sposobu postępowania dość jest spojrzeć na prace dwóch wysoce pozytywnych badaczy, Galileusza i Newtona." Ich badania mają przeważnie charakter teoretyczny, rzadko kiedy odwołują się do doświadczenia, jakkolwiek wszędzie każą go się domyślać. Pomiędzy naukami specyalnemi i metafizyką nie napotykamy żadnej innej różnicy, prócz różnicy stopnia ich uogólnień. Metafizyka jest „nauką zasad najogólniejszych," a wskutek tego „każda nauka posiada swą metafizykę." „Tak pojmowana metafizyka zajmuje względem nauki stanowisko podobne nieco do tego, jakie algebra zajmuje względem arytmetyki. Przedmiotem algebry nie są ilości, lecz ich stosunki. Podobnie też przedmiotem nauki są prawa zjawisk zmysłowych, przedmiotem metafizyki nie są takie prawa, lecz prawo praw, rachunek działań."

Poglądy powyższe stwierdza Lewes licznemi przykładami z historyi nauk, dla tego też przeczytanie uważne całej tej rozprawy zalecić można szczególniej tym, którzy i u nas ciągle jeszcze się zabawiają płytkiemi drwinkami z metafizyki, a mają jednak pretensyą do „naukowości."

Znakomity przyrodnik i myśliciel Wundt mówi na str. 489 i nast. nowego wydania swych *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt*, wspomnianych już wyżej (str 88), że metafizyka zaspakaja ową rozumową potrzebę jedności (Einheitsbedürfniss der Vernunft), która w wynikach nauk szczególowych zaspokojenia nie znajduje. Nadto Wundt wykazuje bliżej, że owo zadanie metafizyki, dążące do jednolitego poglądu na ostateczne zasady bytu, musi być uznano za *naukowe* (es muss als eine wissenschaftliche Aufgabe anerkannt werden). Zob. też jego *Wstęp do filozofii*, 1901, str. 83 i nast. i 348 i nast.

Wśród licznych nowszych prac, traktujących o metafizyce i jej zadaniach zasługuje na szczególną uwagę: Alfred Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, 2-gie wyd. 1890. Autor pojmuje metafizykę (str. 8) jako syntezę ostatecznych wyników psychologii i kosmologii, a zatem podmiotowych i przedmiotowych czynników wiedzy. Z tego stanowiska roztrząsa w pierwszej części stosunek metafizyki do nauki, a w drugiej do moralności. Na obydwóch polach broni przekonywająco znaczenia metafizyki, rozpatruje jej metodę i usiłuje wykazać wewnętrzną jedność podmiotowych i przedmiotowych czynników bytu w dość zresztą chwiejnem pojęciu *idej*, będących zara-

zem *siłami* (idées-forces). Zob. też jego prace: *L'évolutionisme des idées forces*, 1890 i *La psychologie des idées-forces*, 2 tomy, 1893. Gruntowną ocenę metafizycznych poglądów tego autora daje Prof. Pawlicki w pracy: *Alfred Fouillée's neue Theorie der Ideenkräfte*, 1893.

Najobszerniejszy wykład metafizyki ogłosił w ostatnich czasach J. Rülf w dziele czterotomowem: *Metaphysik*, 1888—1898. I. *Wissenschaft des Weltgedankens*. II. *Wissenschaft der Gedankenwelt*. III. *Wissenschaft der Krafteinheit*. IV. *Wissenschaft der Geisteseinheit*. Uwzględniając wyniki najnowszych badań przyrodniczych, autor rozwija swój ogólny na świat pogląd, jednoczący ducha z materyą z punktu widzenia panteistycznego. Pierwotna siła wszechbytu dochodzi, według niego, stopniowo, dzięki rozwojowi, do świadomości swych stanów wewnętrznych.

Tu wspomnieć należy o dwutomowem dziele P. Janeta: *Principes de métaphysique et de psychologie*, 1897, zawierającem ogólnie przystępne wykłady z zakresu tych nauk ze stanowiska idealistycznego.

W ścisłym związku z logiką i teoryą poznania traktuje metafizykę Alfr. Bilharz w dziele: *Metaphysik als Wissenschaft vom Vorbewussten*, 1898.

Obronę metafizyki ze stanowiska neoscholastycznego zawiera praca M. Kappesa, *Die Metaphysik als Wissenschaft*, 1898.

Obszerny wykład dziejów metafizyki ogłosił Ed. Hartmann w dwutomowem dziele: *Geschichte der Metaphysik*, 1900.

Wspomniany (str. 60) nowokantysta O. Liebmann podaje w drugim tomie swego dzieła: *Gedanken u. Thatsachen*, 1901, „Zarys krytycznej metafizyki." Znany zaś kantysta Ch. Renouvier rozwija swój historyczno-krytyczny pogląd na zagadnienia metafizyczne w książkach: *Histoire et solution des problèmes métaphysique*, 1901, oraz *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901.

Jaki rozległy wpływ wywierają pojęcia metafizyczne na współczesne przyrodoznawstwo, a w szczególności na teorye biologiczne i fizyologiczne, o tem przekonywa dowodnie praca C. Hauptmanna: *Die Metaphysik der modernen Physiologie*, 1892, wyd. 2-gie 1894. Wzajemny do siebie stosunek metafizyki i teoryj naukowych przyrodoznawstwa wyjaśnia u nas Wł. M. Kozłowski ze stanowiska nowo-kantyzmu we wspomnianej (str. 39) rozprawie: *Metafizyka wiedzy przyrodniczej*. Nadto zauważyć tu należy, że w nowszych czasach pojawiają się dzieła roztrząsające treść metafizyki pod innemi, bardziej popularnemi nazwami, np. J. J. Gourd, *Le phénomène. Esquisse de philosophie générale*, 1888, E. Boirac, *L'idée de phénomène*, 1894, albo G. Thiele, *Die Philosophie des Selbstbewusstseins*, 1895, Ch. Horion, *Essai de synthèse évolutioniste*, 1900.

U nas bronił umiejętnie metafizyki szczególniej M. Morawski, *Filozofia*, str. 26 i nast. Mówi w tym względzie między innemi: „Wielu autorów w używaniu wyrazu metafizyka przypomina próżnego chłopka, który, podsłyszawszy u państwa albo w urzędzie jakieś słowo uczone, popisuje się nim na chybi trafi. Tymczasem metafizyka nie jest żadną tajemnicą, ale poprostu umiejętnością ogólną o bycie samym w sobie, coby inaczej nazwać można filozofią przedmiotową, filozofią realną..." „Dziedzina jej nie jest pozaświatowa, ale powszechna..." „Pola umiejętności przedmiotowych, jako fizyki, chemii, fizyologii i t. p. nie są odrębne od pola metafizyki, ale są podrzędne i zawarte w niem jako szczegóły w ogóle."

Jeszcze bardziej przekonywające są dowody W. Lutosławskiego we wspomnianej (str. 38) rozprawie: *Metafizyka współczesna*. Mówi on: „Jeśli chcemy zrozumieć opór, na który zawsze, i teraz więcej jeszcze niż dawniej, napotykała metafizyka, nie znajdziemy wytłómaczenia tego oporu w argumentach, przytaczanych przez pozytywistów, bo żadne ogólne argumenta nie mogą dowieść niemożliwości lub zbyteczności nauki istniejącej. Gdyby jakiekolwiek argumenta mogły obalić część wywodów jakiej nauki,

przez to weszłyby do treści tej nauki i samej nauki by nie obaliły. Lavoisier, dowodząc, że teorya flogistonu jest fałszywą, nie tylko chemii nie obalił, ale rozwinął ją bardzo. Tak samo Kant, gdy przez swoją krytykę czystego rozumu zniszczył prawie wszystkie poprzedzające systematy metafizyczne, stworzył nietylko sam nową metafizykę, ale dał fundament dla wszystkich metafizyków przyszłości."

Najnowszą, historycznie uzasadnioną i wszechstronnie rozwiniętą obronę metafizyki ogłosił u nas Fr. Gabryl, w rozprawie: *Czy metafizyka ma jeszcze racyą bytu?* w *Przeglądzie Powszechnym*, za Lipiec 1901 r.

III. Cechy znamienne filozofii w porównaniu z naukami specyalnemi.

§ 6.

Dogmatyzm nauk niefilozoficznych i specyalizacya wiedzy.

Doniosłość cech znamiennych filozofii, jakiemi są: krytyczna samodzielność myśli i dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5), występuje najwyraźniej na jaw przy ich porównaniu z naukami specyalnemi, różnemi pod tym względem zasadniczo od filozofii.

Co do ostatecznych podstaw wiedzy, nauki specyalne mają charakter *dogmatyczny*. Wszystkie ich badania opierają się na pewnych podmiotowych i przedmiotowych, logicznych i metafizycznych przedzałożeniach, których one same krytycznie wcale nie rozpatrują. Tradycya naukowa, z całym zasobem swych wyrobionych sposobów badania, pojęć zasadniczych i poglądów, stanowi gotowy punkt wyjścia i podstawę dla wszelkich nowych poszukiwań nauk specyalnych (§ 1, 1). A chociaż każda nauka, jako nauka, posiłkuje się krytyką,—bez krytyki bowiem nie ma nauki, — to jednak krytycyzm nauk specyalnych różni się od krytycyzmu filozoficznego pod dwoma następującemi względami:

1) Nauki specyalne stosują krytykę wyłącznie tylko do swych badań szczegółowych, ale nie do ogólnych zasad i czynności poznawczych, przyjmujących bezpośredni udział w tych badaniach szczegółowych;

2) Nauki specyalne poddają krytycznemu rozbiorowi wyobrażenia, pojęcia, poglądy, hipotezy, teorye, dotyczące ich szczegółowego przedmiotu badania, ale nie roztrząsają krytycznie tych zasadniczych czynników ogólnego poglądu na świat, które bezpośrednio wchodzą w skład ich poglądów na dany przedmiot badania.

Pod jednym i drugim z powyższych względów nauki specyalne nie mają charakteru samodzielnego, lecz opierają się zasadniczo na danych, zaczerpanych z postronnych źródeł. Te postronne źródła, z których nauki specyalne czerpią zasady podmiotowe i przedmiotowe, logiczne i metafizyczne dla swych szczegółowych poglądów na rzeczy, są następujące:

1) Zwykły tradycyjny lub panujący w danej chwili pogląd na świat;

2) Urobione przez różne szkoły filozoficzne poglądy na zasady poznania i na zasadnicze czynniki bytu, świata.

Z danemi, zaczerpanemi z tych źródeł nauki specyalne łączą jeszcze:

3) Cały szereg przekazanych przez tradycyą naukową pojęć zarówno co do specyalnych metod badania, jak i co do zasadniczych czynników samego przedmiotu badania.

Przy tem zauważyć należy, że specyaliści, jako specyaliści, nie przechodząc na pole badań filozoficznych, t. j. nie stając się samodzielnymi filozoficznymi myślicielami,— nie znajdują zazwyczaj w swych badaniach specyalnych powodu do zastanowienia się nad genezą swych pojęć zasadniczych, lecz jednoczą ze sobą dane, zaczerpane z powyższych źródeł, bez bliższego rozbioru ich treści i bez dbałości o ścisłą pomiędzy niemi zgodę.

Na tym braku krytyki odnośnie do swych podstaw zasadniczych polega *dogmatyzm* nauk specyalnych, w różnicy

od krytycyzmu filozoficznego, rozbierającego, jak widzieliśmy (§ 5, 1), ostateczne zasady wszelkich poglądów na rzeczy.

Z drugiej strony, co do przedmiotu i zakresu badań, nauki specyalne nie mają na celu, jak filozofia, ogólnego na świat poglądu (§ 5, 2), lecz przeciwnie, uwydatniają dążność do coraz większej *specyalizacyi wiedzy*. Każda z nich ma za przedmiot jedną tylko, szczegółową cząstkę bytu, lub pewną grupę szczegółowych objawów bytu, zjawisk. Więc żadna z nich nie bada bytu, świata wogóle i nie może doprowadzić do ogólnego na świat poglądu.

Nie wynika wprawdzie z tego, aby nauki specyalne nie dochodziły do żadnych uogólniań, aby zgoła nie wytwarzały pojęć i poglądów ogólnych. Ale ta czynność uogólniania w naukach specyalnych ograniczoną jest ściśle szczegółowym przedmiotem ich badania i dla tego nie obejmuje zbyt szerokiego zakresu wiedzy, a w każdym razie nie dotyczy wszystkich, dostępnych dla umysłu ludzkiego przedmiotów wiedzy, razem wziętych, — więc bytu, świata, jako całości.

Nadto, główna tendencya nauk specyalnych skierowaną jest ku możliwie ścisłemu zbadaniu szczegółowych danych, służących za podstawę dla ogólnego naukowego poglądu na badany przedmiot, a nasuwających się uwadze badacza, z postępem poszukiwań, w coraz większej ilości i z coraz bogatszą treścią. Wskutek tej właśnie tendencyi wytworzyły się w przeszłości i wytwarzają się ciągle jeszcze bez przerwy nowe nauki specyalne, z nowemi szczegółowemi przedmiotami badania, doprowadzającemi specyalizacyą wiedzy do ostatecznych, możliwych dla umysłu ludzkiego granic (§ 4).

Wobec tej specyalizacyi wiedzy, filozofia, ze swą dążnością do ogólnego na świat poglądu (§ 5, 2), reprezentuje ideę wewnętrznej jedności wiedzy ludzkiej i stanowi i pod tym względem konieczne uzupełnienie nauk specyalnych.

1. Jedność nauki i podział pracy umysłowej.

Bliższe wyjaśnienie i uzasadnienie powyższego podziału nauk na *filozoficzne* i *specyalne* jest zadaniem tak zwanej *klasyfikacyi nauk*, będącej częścią systematycznej *Encyklopedyi wiedzy ludzkiej*. Ponieważ jednak dla należytego wyjaśnienia zasadniczych pojęć o filozofii opieramy się powyżej na tym podziale i w dalszym ciągu naszych poszukiwań niejednokrotnie będziemy musieli go uwzględnić, przeto nie możemy tutaj pominąć szeregu uwag, dotyczących *zasad* tego podziału.

Wiedza ludzka, a więc i nauka, jako jej wyraz metodycznie usystematyzowany (§ 4,3,1), jest z istoty swojej *jedną*, jak byt, świat, będący jej przedmiotem, z nieskończoną mnogością swych objawów i zjawisk, jest w istocie swojej *jednym* (§ 4,3; 5,2). Jeżeli, pomimo to, cały obszar wiedzy ludzkiej nie wyraża się w *jednej* nauce, lecz obejmuje wiele różnych nauk, to przyczyną tego faktu jest wyłącznie ograniczoność jednostkowego umysłu, który nie jest w stanie z należytą jednością, ścisłością i dokładnością skupić w sobie całkowitej treści wiedzy ludzkiej, dotyczącej tak ostatecznych zasad, jak i wszystkich szczegółowych objawów bytu. Wskutek tego jedna w sobie nauka rozpadła się na wielką liczbę pojedynczych nauk, z których każda ma za przedmiot pewną tylko stronę powszechnego bytu i pewne szczegółowe objawy jego i przez to staje się przystępniejszą dla pamięci i pojętności jednostkowego umysłu.

Podział jednej nauki na wielość pojedynczych nauk jest w gruncie rzeczy wynikiem *podziału pracy umysłowej*, niezbędnej dla poznania świata i jego objawów, pomiędzy wielką liczbę pojedynczych umysłów. Każdy z nich, nie mogąc przyswoić sobie jednej, wszystko obejmującej nauki i pracować nad jej postępem, skupia swą uwagę, stosownie do swych indywidualnych zdolności, na pewnych, ściśle określonych przedmiotach wiedzy i przyczynia się w tym szczuplejszym zakresie do rozwoju pojedynczych konarów lub gałęzi wiedzy, wyrastających z ogólnego pnia nauki (§ 4; 4,1,2).

Prof. Pawlicki charakteryzuje ów podział pracy umysłowej na polu naukowem nader żywo, we wspomnianej wyżej (str. 31) *Lekcyi wstępnej* w sposób następujący: „Duch ludzki, mówi on, niecierpliwy w dochodzeniu prawdy, ile razy stawa wobec nowej rzeczy, pyta się: czem jest ona? i niespokojnie się krząta, póki nie wynajdzie odpowiedzi. Rzecz pojedyncza takowej mu nie dostarczy; powinien zebrać więcej do nich podobnych, zebrać rodzaj cały, którego ona jest jednostką, a oddzielając różnice, zestawiając podobieństwa, zagłębić się w istotę

rzeczy, żeby całkowicie ją wyczerpnąć. Jednakże im dłużej pracuje, tem więcej nasuwa się szczegółów, aż pod ich ciężarem upada. Wtedy, nie mogąc im podołać, gdy już mniemał się blizkim celu, gdy już odpowiedź śmiałą miał w pogotowiu, zatrzymuje się z bojaźni, aby nie była niedostateczną, ułomną; wtedy to, masę ową szczegółów rozdzieliwszy, tylko małą z niej cząstkę zachowuje, ażeby naokoło niej rozpocząć na nowo pracę i gruntownie ją badając, prawdę znaleźć. Tak z jednej ogólniejszej nauki powstaje nowa, rozmiarów mniejszych; ciężar pracy dźwiganej przez jednego dzieli się między kilku, a gdy nowe prace coraz więcej się wydzielają z obszaru pierwszej, ogólniejszej, rodzi się z pierwszej nauki kilka nowych, z których każda zupełnej samodzielności się domaga."

Ten podział pracy przy poznawaniu wszechbytu i jego objawów nie niweczy jednak zasadniczej jedności nauki, a więc nie powinien też w badaczach osłabiać żywego poczucia tej jedności, tego związku pomiędzy wszystkiemi pojedynczemy naukami, jako częściami składowemi jednej całości. Filozofia, jako nauka o ogólnych zasadach wiedzy, podmiotowych i przedmiotowych, mająca na celu wyjaśnienie szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych (§ 4), podtrzymuje i rozwija to poczucie jedności wiedzy ludzkiej, wewnętrznej spójni pomiędzy wszystkiemi jej objawami.

Z tego określenia filozofii okazuje się też bezpośrednio, jaka strona powszechnej wiedzy, jednej w sobie nauki, dostała się w udziale filozofii wskutek zastosowania powyższej zasady podziału pracy umysłowej.

Byt powszechny, świat, jako przedmiot wiedzy ludzkiej, przedstawia się umysłowi badawczemu z dwóch uderzająco różnych stron:

1) jako niezmienny, stały, jednorodny, typowy, ze względu na swe czynniki ogólne, zasadnicze;

2) jako zmienny, niestały, różnorodny, jednostkowy (indywidualny), ze względu na swe szczególne objawy, zjawiska.

Pierwszą możemy nazwać stroną *wewnętrzną*, *niewidzialną* świata, jego *istotą* zasadniczą, jego tajemniczą *treścią*, *duszą;* druga przedstawia się nam jako jego strona *zewnętrzna*, występująca na jaw w nieskończonej liczbie szczegółowych ukształtowań, czyli *form* ogólnego bytu, jakby w jego widzialnem i dotykalnem *ciele*. (Zob. co w tym względzie powiedziano już wyżej § 2,3, str. 63, oraz str. 107 i następne).

Badanie i poznanie każdej z tych stron powszechnego bytu, świata, obejmuje tak rozległe zadania, że dla ich należytego rozwiązania wytworzyły się właśnie z biegiem czasu owe dwie grupy nauk, o których dotąd już niejednokrotnie mówiliśmy, a mianowicie:

1) nauki filozoficzne, mające charakter ogólny, zasadniczy, rozpatrujące głównie czynniki niezmienne, stałe, jednorodne, typowe bytu, świata;

2) nauki specyalne, o charakterze szczegółowym, faktycznym, badające przedewszystkiem zmienne, różnorodne, jednostkowe objawy, zjawiska bytu.

Zaznaczone strony powszechnego bytu, więc i nauki, zajmujące się ich poznaniem, mimo swej pozornej sprzeczności, nie wyłączają się nawzajem, lecz się przeciwnie uzupełniają. Czynniki bowiem stałe, niezmienne, jednorodne, typowe bytu, będące przedmiotem nauk filozoficznych, występują na jaw za pośrednictwem i wśród niestałych zmiennych, różnorodnych i jednostkowych objawów jego, badanych przez nauki specyalne. W ten sposób pomiędzy naukami filozoficznemi i specyalnemi nie ma żadnej zasadniczej przeciwstawności. One łączą się organicznie i uzupełniają się nawzajem, jako części jednej powszechnej wiedzy, nauki. Nauki filozoficzne badają jedność w mnogości, całość w częściach, ogół w szczegółach; nauki specyalne zaś badają mnogość w jedności, części w całości, szczegóły w ogóle. Pierwsze mają za przedmiot najogólniejsze czynniki zasadnicze poznania i bytu i ze stanowiska tych czynników objaśniają świat zjawiskowy; drugie rozpatrują przedewszystkiem ten ostatni i od niego zbliżają się stopniowo do czynników zasadniczych bytu wogóle.

Głównym łącznikiem pomiędzy temi grupami nauk jest idea *praw* świata, oparta na stałości i jednostajności jego objawów. Określenie tych praw w danym szczegółowym zakresie zjawisk stanowi ostateczny cel wszelkiego ich badania przez nauki specyalne. Filozofia zaś dąży do *wyjaśnienia* i *zrozumienia* tych faktycznie danych praw na podstawie zasadniczych czynników świata. O takiej wewnętrznej łączności świadczą wyraźnie nauki przejściowe w jednej i drugiej grupie. Nauki *filozofii szczegółowej* (§ 2, 3) wstępują już zupełnie w zakres świata zjawiskowego i jego praw i badają go z punktu widzenia jego czynników zasadniczych. Z drugiej strony najogólniejsze wśród nauk specyalnych, a przed innemi *matematyka*, sprowadzając owe prawa świata zjawiskowego do pewnych najogólniejszych formuł, wznoszą się pod wieloma względami jak najbliżej do ostatecznych zasad filozofii i służą im za szczegółowe wyjaśnienie i rozwinięcie.

Słówko o klasyfikacyi nauk. Kwestya klasyfikacyi czyli podziału nauk badaną była przez wielu myślicieli. Stosownie do różnej *zasady* podziału podawano i różno specyalnie przeprowadzono klasyfikacye nauk. Ponieważ w dalszym ciągu naszych poszukiwań mówić będziemy szczegółowo i o stosunku filozofii do innych nauk, przeto

w celu informacyjnym korzystamy tu ze sposobności i podajemy w najogólniejszych zarysach wiadomość o typowych klasyfikacyach nauk, wynikłych z różnych zasad podziału. Typy te są następujące:

1) *Klasyfikacya nauk na zasadzie różnych zdolności umysłu.* Z tego punktu widzenia, przyjmując trzy zasadnicze zdolności: *myślenie*, *wrażliwość*, szczególniej *zmysłów*, i pożądliwość czyli *wolę*, Platon i jego zwolennicy rozdzielili wiedzę ludzką na: dyalektykę czyli późniejszą *logikę*, *fizykę* i *etykę*.—Bakon przyjął za zasadę *pamięć*, *fantazyą* i *rozum* i dzielił nauki na: *historyą* (naturalną i polityczną), *poezyą* i *filozofią*. — D'Alembert zmienił tylko następstwo tych zdolności i doszedł do klasyfikacyi: *historya* (święta, polityczna, naturalna), *filozofia* (metafizyka, teologia, nauka o człowieku, nauka o przyrodzie), *poezya* i *sztuki piękne*. — W ostatnich czasach wznowił podział nauk i sztuk według tej zasady R. de la Grasserie. Na *uczuciu* (faculté de sentir) opiera się, według niego, *piękno*, więc *sztuki* (les arts); *rozum* (l'intelligence) dąży do *prawdy* i wydaje *nauki przyrodnicze* czyli *pozytywne* (sciences de la nature ou sciences positives); *wola* zaś ma na oku *dobro* i doprowadza do *nauk moralnych* i *społecznych* (sciences morales et sociales).

Zob. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, Lib. VII, 16. Opera ed. Fabricius, 1842. Wspomina tu ten pisarz grecki II-go wieku po Ch., że podział nauk na *logikę*, *fizykę* i *etykę* wprowadzonym został przez Ksenokratesa, ucznia Platona, na zasadzie jednak poglądów, wygłoszonych przez Platona. — Bacon, *De dignitate etc.* (zob. wyżej str. 8), Lib. II, cap. 1, Lib. VI, cap. 5). — D'Alembert w Diderota *Encyklopédie, ou dictionaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751 i nast.: *Discurs préliminaire*. — R. de la Grasserie, *De la classification objective et subjective des arts, de la littérature et des sciences*, 1893. Jest to najobszerniejsza praca nowsza z tego zakresu, zawierająca wiele pouczającego materyału historycznego, ale dość choatyczna z tego powodu, że autor stara się połączyć różnorodne zasady klasyfikacyi.

2) *Klasyfikacya nauk na zasadzie ich różnych celów.* Już Platon, przy zaznaczonym wyżej podziale, rozróżniał nadto nauki ze stanowiska *celu* na *teoretyczne* (poznawcze) i *praktyczne* (stosowane). Arystoteles przeprowadził tę zasadę jeszcze dalej. Dzielił on nauki na: *teoretyczne*, mające na celu wiedzę dla wiedzy (analityka, późniejsza logika, jako nauka przygotowawcza, pierwsza filozofia, późniejsza metafizyka z teologią, dalej matematyka i fizyka); *praktyczne*, mające na celu dobrobyt człowieka (etyka, polityka, ekonomika, retoryka, teorya sztuki wojennej) i nareszcie *poetyczne*, czyli właściwie *techniczne*, mające na celu nie wiedzę, lecz umiejętność czyli zręczność, są to sztuki i rzemiosła. Podział ten, z niektóremi zmianami, powtarza się u wielu późniejszych myślicieli. — Locke: *fizyka* czyli *teoretyczne* poznanie przyrody (nauki przyrodnicze) i *etyka*, jako nauka *praktyczna*. Logikę uznaje Locke tylko jako *semiotykę* (od σημεῖον = znak = nauka o znakach), t. j. jako sztukę wytwarzania znaków technicznych czyli terminów i umiejętność posiłkowania się niemi. W gruncie rzeczy przyjmuje tedy powyższy podział Platona, tylko, że go łączy z podziałem Arystotelesa i opiera na różnych *celach* nauki. — Comte i Bain dzielą również wszystkie nauki na dwie wielkie grupy: *teoretyczne*, czyli właściwe nauki, i *praktyczne* czyli sztuki. — Amerykański pisarz Shields łączy podział nauk i sztuk w ten sposób: *nauka nauk* (rozdzielona na szereg abstrakcyjnych i konkretnych nauk), *sztuka nauk* (właściwie logika, empiryczna, metafizyczna i syntetyczna) i *nauka sztuk* (sztuki materyalne, moralne i religijne).

Zob. Platon *Gorgias*, p. 450, 451. *Philebus*, p. 57. *Politicus*, p. 258 i nast. — Arystoteles, *Metaphisica*. Lib. IV, cap. 1; *Ethica Nicom*. Lib. I, cap. 1. IV, 9. X, 10. — Locke, we wspomnianym (str. 9) *Traktacie o umyśle ludzkim*, ks. IV, rozdz. 21: *O podziale nauk*.—Comte, *Kurs filozofii pozytywnej*, 2-ga lekcya. — Al. Bain. *Logic deductive and inductive*, 1871. Przekład polski przez F. Krupińskiego, 1876, T. I. Wstęp

§ 39 i nast. oraz dodatek do T. I-go: *Klasyfikacya nauk.*—Ch. W. Shields, *Science of the sciences*, 1888, str. 392 i nast.

3) *Klasyfikacya nauk na zasadzie ich metody.* Leibnitz z tego stanowiska dzieli nauki na *syntetyczne* i *analityczne*, a zwolennik jego Ch. Wolff na *empiryczne* (przyrodnicze i historyczne), *racyonalne* (filozofia, teoretyczna i praktyczna) i *ilościowe* (matematyka). — Fr. Schleiermacher odróżnia nauki *empiryczne*, mające za przedmiot to, co istnieje (fizyka w szerokiem znaczeniu tego słowa) od *spekulacyjnych*, roztrząsających to, co powinno być (etyka, w ogóle nauki moralne). Ogólne *zasady* tych nauk obejmują *logika* i *matematyka;* ogólne zaś wnioski wyprowadza z nich *filozofia.* — Klasyfikacyą nauk na zasadzie metody doprowadza do ostateczności L. Bourdeau, który rozróżnia siedm metod i na każdej opiera osobną naukę. Te zaś są: *indukcya* (logika), *dedukcya* (matematyka), *obserwacya* (dynamika), *eksperyment* (fizyka), *integracya chemiczna* (chemia), *porównanie* (morfologia), *koneksya* (prakseologia). Prócz tego każda z tych nauk rozpada się na dwie części stosownie do zastosowania metody *analitycznej* i *syntetycznej.*

Zob. Leibnitz, *Nowy traktat* (zob. wyżej str. 9), T. I, str. 568 i nast. — Ch. Wolff, w dziele wspomnianem na str. 10, Wstęp. *Discursus praeliminaris.* Cap. I: *De triplici cognitione humana.* — Schleiermacher, *Dialektik*, herausgeg. von Jonas 1839. — L. Bourdeau, *Théories des sciences.* Dwa tomy. 1882.

4) *Klasyfikacya nauk na zasadzie ich przedmiotu.* Zasadę tę uwzględniono dopiero z końcem zeszłego wieku. Na tej zasadzie dzieli Kant nauki na: *matematykę*, mającą za przedmiot zasady zmysłowego poglądu na rzeczy (Anschauung der Sinnlichkeit), t. j. wyobrażenia przestrzeni i czasu; *przyrodoznawstwo*, badające przedmioty doświadczenia (Erfahrung) i *metafizykę*, rozpatrującą transcendentalne przedmioty wiedzy. — Prostszy podział z tego stanowiska podają: angielski prawnik Bentham i fizyk francuski Ampère. Mając na oku różnicę między materyą i duchem, ciałem i duszą, dzielą oni nauki na dwie główne grupy, które Bentham objął w nazwach: *somatologii* (od σῶμα = ciało i λόγος = nauka) i *pneumatologii* (od πνεῦμα = duch). Ampère zaś: *kosmologii* (od κόσμος = świat) i *noologii* (od νοῦς = umysł). W dalszem zaś przeprowadzeniu swej klasyfikacyi obaj ulegają naciąganemu formalizowi, rozchodzącemu się z faktycznym stanem nauk. — Fizyk N. Arnoth wprowadza podział nauk na: *konkretne*, mające za przedmiot rzeczy (astronomia, geografia, mineralogia z geologią, nauka o istotach żywych wraz z człowiekiem pod względem fizycznym i nauka o człowieku pod względem historycznym) i *abstrakcyjne*, mające za przedmiot fenomena, zjawiska (jest to filozofia, do której zaliczone są: fizyka czyli filozofia przyrody, chemia, biologia czyli fizyologia i nauka o duszy z psychologią, etyką, ekonomią i teologią). Do tych nauk dodaje Arnoth sztuki i umiejętności (arts or devices), polegające na praktycznem zastosowaniu nauk (practical aplications). — Hegel dzieli filozofią, którą utożsamia z nauką, na: *logikę*, *filozofią przyrody* i *filozofią ducha.* — Współczesny myśliciel E. Dühring rozróżnia trzy grupy nauk: *logikę* i *matematykę*, mające za przedmiot najogólniejsze prawa bytu; *nauki przyrodnicze*, badające zjawiska przyrody, i nareszcie *nauki o człowieku* i jego wytworach; do tych nauk zalicza i *filozofią*, jako naukę o życiu człowieka i środkach poznania rzeczy. — Podobny podział podaje L. Liard: nauki *matematyczne* (liczba i kształt), *fizyczne* (zjawiska przyrody martwej i żywej) i *moralne* (człowiek i jego działalność). — Klasyfikacyą Ampère'a wznawia w ostatnich czasach E. Rabier, który dzieli nauki na: *kosmologiczne* (matematyka, mechanika, astronomia, nauki fizyczne i biologiczne) i *noologiczne* (psychologia, polityka, historya). Do nich przyłącza *filozofią*, mającą za przedmiot konieczny związek (union nécessaire) pomiędzy *psychologią* i *metafizyką.* — Pewną modyfikacyą podziału nauk według przedmiotów przedstawia Aug. Stadler. Według niego jednak przedmiotem wiedzy jest wyłącznie *opisanie wyobrażeń i pojęć*

(Vorstellungen) ludzkiej świadomości. Z tego stanowiska dzieli wiedzę tak: A) Pojęcie szczegółowej *rozmaitości*: a) tego, co *jest* (nauki przyrodnicze, obejmujące zarazem psychologią i historyą oraz matematykę); b) tego, co być *powinno* (nauka o ideach t. j. teologia z pedagogiką, ekonomia i estetyka oraz etyka. B) Pojęcie *możności* opisania wogóle, t. j. teorya poznania, obejmująca formalną i materyalną logikę.—Wreszcie A. Naville przedstawia nową klasyfikacyą nauk opartą na przedmiocie badania według trzech zasadniczych pytań: *1. Co jest możliwem?* (*Nomologia*, nauka o *prawach*, umożliwiających zjawiska: nauki matematyczne, fizyczne i psychologiczne). *2. Co jest rzeczywistem?* (*Historya*, jako nauka o *faktach:* historya *naturalna*, więc astronomia, geologia, geografia fizyczna, metereologia, mineralogia, filologia i zoologia; historya *cywilna* czyli *ludzka:* polityczna, socyalna, moralna, prawna i religijna). *3. Co jest dobrem?* (*Kanonika*, nauka o *regułach* postępowania: teorya *sztuki*, więc zabawy i zręczności, sztuki piękno, przemysł, kultura, medycyna, teorya *moralności* i *pedagogika*).

Zob. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Wstęp. Rozdz. V. *Kritik der Urtheilskraft*, Wstęp. I. *O podziale filozofii. Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Przedmowa. — Jeremy Bentham, *An essay on nomenclature and classification*, w jego *Chrestomatia*, 1816, str. 99 i nast. Na str. 172 i nast.: *Nowy szkic encyklopedyczny.* — A. M. Ampère, *Essai sur la philosophie des sciences ou exposition analitique d'une classification naturelle de toutes les connaissances humaines.* T. I, 1834. T. II, 1838. — Neil Arnoth, *Elements of physics or natural philosophy*, 1825. Wyd. 7-me Al. Baina 1876, Wstęp. Głównie zaś: *A survey of human progress, towards higher civilisation*, wyd. 2-gie 1862, str. 48: *Tablica wiedzy ludzkiej.* — Hegel w *Encyklopedyi nauk filozoficznych* (zob. wyżej str. 11). — E. Dühring, *Logik und Wissenschaftslehre* 1878, oraz *wstęp* do jego *Kursu filozofii*, wspomnianego wyżej na str. 15. — Louis Liard, *La Logique*, 1884 (przekład polski 1886), Ks. II, rozdz. 1: *Podział nauk.* — Elie Rabier we wspomnianych (str. 47) *Lekcyach o filozofii*, T. I, str. 6 i nast. — A. Stadler, *Zur Klassification der Wissenschaften*, w Archiv für systematische Philosophie, 1896, T. II, 1—37 z tablicą. Gruntowną krytykę klasyfikacyi Stadlera, z wykazaniem jego błędu zasadniczego w pojęciu nauki, jako prostego *opisania rzeczy*, ogłosił O. Schneider, w tymże *Archiv*, 1897, T. III, 1—19.—A. Naville, *Nouvelle classification des sciences*, 1901.

5) Klasyfikacya nauk na zasadzie stopniowego wytwarzania się wszechświata i ludzkości. Jest to zasada Hoene-Wrońskiego, oparta na tak zwanem przez niego *prawie tworzenia czyli samogenezy rzeczywistości* (la loi de création ou autogénie de la réalité). Prawo to określa zarówno powstanie wszechświata i rozwój ludzkości, jak i architektonikę wszelkiej wiedzy ludzkiej. Stosownie do „szematu" tego prawa, podaje Wroński 14 *systematów architektonicznych*, obejmujących tworzenie: 1) prototypów wszechświata, 2) rzeczywistości, 3) porządku, 4) piękna, 5) wolności, 6) przyrody, 7) złego, 8) dobrego, 9) życia, 10) antropologii, 11) psychologii, 12) glottogenezy (słownictwa), 13) religii objawionej, 14) religii bezwzględnej i nauki, rozwiązującej zagadkę bytu. Każdy z tych systematów rozpada się znowu na liczne *porządki*. Encyklopedya *wiedzy ludzkiej* (savoir humain), według owego prawa tworzenia, obejmuje dwa główne działy: A) *Ustalenie indywidualności* (etablissement de l'individualité) i B) *Wywód uniwersalności* (déduction do l'universalité). Do pierwszego działu należą: a) treść indywidualna jako *wiedza empiryczna*, b) forma indywidualna jako *matematyka czysta*. Drugi zaś dział zawiera: a) uniwersalność wiedzy t. j. *filozofią*, b) uniwersalność bytu, t. j. *nauki specyalne*. Poddziały te rozpadają się znowu na liczne, coraz bardziej szczegółowe gałęzie, których tu już nie wymieniamy, z powodu ich wymuszonej drobnostkowości.

Zob. Hoene-Wroński, *Apodictique messianique*, praca pośmiertna, 1875, str. 25—373, oraz wspomniane (str. 11) pismo: *Le Sphinx*, Nr. 1, str. 63 i nast. Szczegóły

w tym względzie podaje S. Dickstein w odnośnych miejscach wspomnianego (str. 12) dzieła o Wrońskim, zob. szczególnej str. 147 — 152: tablica przeznaczeń ludzkich, str. 167 — 171: tablica algorytmii i geometryi; str. 183 i nast.: szemat prawa tworzenia, oraz str. 253 i 273.

H. Arctowski dowodzi potrzeby nowej klasyfikacyi nauk, opartej na ich *stopniowym rozwoju*, więc zbliża się do powyższej zasady Wrońskiego. Ale klasyfikacyi tej nie przedstawia szczegółowo, zaznacza tylko że *filozofia* jest wspólną podstawą wszystkich nauk specyalnych i zarazem ich ostatecznym wynikiem. Zob. jego rozprawę: *La généalogie des sciences* w Bulletin de l'Institut international de Bibliographie, 1897, fascicule 3.

6) Klasyfikacya nauk na zasadzie zależności jednych nauk od drugich z powodu ich większej lub mniejszej komplikacyi. Zasadę tę wprowadził A. Comte. Według niego jedne nauki mają charakter szczegółowy, konkretny o treści złożonej, skomplikowanej, inne natomiast są bardziej ogólne, abstrakcyjne z treścią o wiele prostszą, jednorodną. Pierwsze zależą od drugich, gdyż treść tych ostatnich wchodzi w skład tamtych. Z tego stanowiska dzieli Comte nauki teoretyczne na *abstrakcyjne* i *konkretne* i stara się na tej zasadzie przedstawić hierarchią nauk, wykazującą zależność jednych od drugich. Na czele abstrakcyjnych stawia *matematykę*, mającą za przedmiot najogólniejsze, najprostsze, wszędzie powtarzające się prawa zjawisk; po niej następuje szereg coraz bardziej złożonych, konkretnych nauk, a mianowicie: *astronomia*, *fizyka*, *chemia*, *biologia* i *socyalna fizyka* czyli *socyologia*. — Odmianę i zarazem dopełnienie klasyfikacyi Comte'a przedstawia Herbert Spencer. Rozróżnia on najprzód dwie grupy nauk. Jedne, mają za przedmiot same tylko stosunki pomiędzy zjawiskami, więc ich beztreściowe *formy* (empty forms), — są to nauki *abstrakcyjne*, do których należą logika i matematyka. Druga grupa nauk bada nie stosunki między zjawiskami, lecz same *zjawiska*. Do nich Spencer zalicza najprzód nauki, mające za przedmiot *zasady* czyli *pierwiastki* zjawisk, są to nauki *abstrakcyjno-konkretne:* mechanika, fizyka, chemia i t. p., a następnie nauki, badające *połączenia* zjawisk, są to nauki *konkretne:* astronomia, geologia, biologia, psychologia, socyologia i inne).—Bain dzieli teoretyczne nauki na *abstrakcyjne* czyli zasadnicze, fundamentalne (logika, matematyka, mechanika, fizyka, chemia, biologia i psychologia), i *konkretne* (astronomia, meteorologia, mineralogia, geologia, geografia, botanika, zoologia, dalej socyologia, filologia i inne). — W tym duchu czeski myśliciel Th. Masaryk zalicza do *abstrakcyjnych* nauk: arytmetykę, mechanikę (z fizyką i chemią), biologią, psychologią (z socyologią), językoznawstwo, estetykę i abstrakcyjną logikę; do *konkretnych* zaś: geometryą, astronomią (z kosmografią i kosmologią), botanikę i zoologią, konkretną psychologią (z etnologią, polityką, ekonomią i historyą), historyą języka (gramatykę), teoryą sztuk i konkretną logikę, jako klasyfikacyą i organizacyą nauk. Do wszystkich tych nauk dodaje *filozofią* jako *scientia generalis*. — Podziału Spencera trzyma się też po części R. de la Grasserie, mówiąc o naukach: *konkretnych*, *konkretno-abstrakcyjnych* i *pozytywno-abstrakcyjnych*.—Podział Comte'a wznawia i broni E. Goblot.

Zob. A. Comte, *Kurs filozofii pozytywnej*, T. I, lekcya druga. — Herbert Spencer w przytoczonych wyżej (str. 14) rozprawach *O początku i klasyfikacyi nauk*. — Al. Bain, zob. wyżej str. 121. — Th. Masaryk, *Versuch einer concreten Logik (Classification und Organisation der Wissenschaften)*, 1887, str. 14. Na str. 57 i nast. tej *Logiki* zasługuje na szczególną uwagę krytyka klasyfikacyi Comte'a. — R. de la Grasserie, zob. wyżej str. 121.—E. Goblot, *Essai sur la classification des sciences*, 1898.

7) Klasyfikacya nauk na zasadzie różnego punktu widzenia przy badaniu rzeczy. Zasadę tę zastosował W. Wundt. Dzieli on nauki przedewszystkiem na dwa wielkie działy: na systemat *nauk specyalnych*, rozpatrujących zjawiska z punktu widzenia *faktycznych danych*, i na systemat *nauk filozoficznych*, rozpatrujących tę samą treść z punktu widzenia ostatecznych *zasad* czynności poznawczych umysłu. *Nauki specyalne*

rozpadają się według Wundta na *formalne*, rozpatrujące zjawiska tylko z punktu widzenia ich formy (matematyka) i na *realne* czyli *empiryczne*, rozpatrujące zjawiska z punktu widzenia formy i treści zarazem. Do tych ostatnich należą: 1. *Nauki przyrodnicze:* a) nauki o procesach przyrody (Naturvorgänge): dynamika, fizyka i chemia; b) nauki o przedmiotach przyrody (Naturgegenstände): astronomia, geografia i nauki o przedmiotach ziemskich (irdische Objecte), jako to: mineralogia, botanika, zoologia i t p.; c) nauki o przyrodzonych procesach w przedmiotach przyrody (von den Naturvorgängen an den Naturgegenständen): α) fizyka i chemia konkretnych ciał przyrody (astrofizyka, geofizyka, fizyka i chemia minerałów, fizyka i chemia organizmów czyli fizyologia); β) historya rozwoju konkretnych ciał przyrody (kosmologia, geologia, historya rozwoju organizmów). 2. *Nauki o duchu* (Geisteswissenschaften): a) nauki o procesach umysłowych (psychologia, indywidualna. zwierząt i narodów, psychofizyka, antropologia, etnologia); b) nauki o wytworach ducha (filologia, ekonomia, polityka, prawoznawstwo, teologia, teorya pojedynczych sztuk, metodologia nauk specyalnych); c) nauki o rozwoju wytworów ducha: α) historya powszechna (biografia, historya narodów, historya ludzkości); β) historya gospodarstwa narodowego, prawa, religii, sztuk i nauk specyalnych. *W Systemacie filozofii* rozróżnia Wundt przedewszystkiem dwie nauki zasadnicze: *naukę o poznaniu* i *naukę o zasadach czyli pryncypiach.* Do pierwszej należą: *formalna* nauka o poznaniu czyli formalna logika, i *realna* nauka o poznaniu, obejmująca historyą rozwoju poznania czyli ogólną historyą nauk i rozwój logiczny poznania czyli teoryą poznania. Nauka zaś o *zasadach* zawiera w sobie: *ogólną* naukę o zasadach czyli metafizykę i *szczegółową* naukę o zasadach, do której należą: a) filozofia przyrody (ogólna filozofia przyrody, ogólna kosmologia i ogólna biologia): b) filozofia ducha czyli psychologia filozoficzna, filozofia szczegółowych wytworów ducha (etyka i filozofia prawa, estetyka, filozofia religii), teorya rozwoju umysłowego ludzkości czyli filozofia historyi.

Zob. W. Wundt, *Ueber die Eintheilung der Wissenschaften*, w tomie V-tym wydawanych przez niego *Philosophische Studien*, zeszyt I, 1888. Porównaj z tem tom drugi jego Logiki (*Methodenlehre*, 1883, wyd. 2-gie 1894). We wspomnianym wyżej (str. 18) *Systemacie filozofii*, str. 3 i nast. w rozdziale *Religia i filozofia*, Wundt zaznacza wyraźnie samodzielne znaczenie *naukowej teologii* wśród nauk specyalnych, której w podanej klasyfikacyi nie uwzględnił jeszcze należycie. W swym *Wstępie do filozofii* (zob. wyżej str. 18) Wundt modyfikuje nieznacznie powyższą swoją klasyfikacyę nauk, dzieląc zarówno nauki o przyrodzie, jak i nauki o duchu na *fenomenologiczne* (fizyka, chemia i fizyologia; z drugiej strony psychologia), *genetyczne* (kosmologia, geologia i teorya rozwoju organizmów, oraz historya) i *systematyczne* (mineralogia, botanika, zoologia etc.—a w zakresie nauk o duchu: prawoznawstwo, ekonomia polityczna i t. d.). Zob. to dzieło Wundta, str. 76 i nast.

W naszej literaturze w sprawie klasyfikacyi nauk, prócz wspomnianego już (str. 123) podziału Wrońskiego, zasługują na uwagę głównie następujące prace:

Włodek we wspomnianem już (str. 20) dziele: *O naukach wyzwolonych*, traktuje w pierwszym rozdziale *o istocie i podziale nauk*. Powołując się na anglika Efraima Chambersa († 1740), autora dzieła: *Cyclopaedia, or universal dictionary of arts and science*, dwa tomy 1728, Włodek dzieli poznanie czyli nauki na *przyrodzone* i *sztuczne* czyli *wymyślone*. Przyrodzone są znowu: *zmyślne*, t. j. na zmysłach oparte (meteorologia, geologia, hydrologia, botanika, zoologia i t. p.) i *myślne*, zawisłe od myśli i władzy duszy. Do ostatnich należą: 1) nauka przyrodzenia (fizyka i filozofia), 2) nauka prócz-przyrodzona (metafizyka), 3) nauka liczby, miary, wagi i porządku rzeczy (arytmetyka czyli liczbiarstwo, geometrya t. j. ziemiomierstwo, barometrya czyli wagumiejętność i t. p.) 4) nauka obyczajów i wiary, o Bogu i boskich rzeczach (teologia, liturgia, etyka, poli-

tyka i t. p.). Nauki *sztuczne* dzielą się znowu na *wewnętrzne* (logika) i *zewnętrzne*, które są albo rzecznemi, odnoszącemi się do rzeczy (chemia, optyka, fonika, kosmografia, astronomia i t. p.), albo słownemi, które się koło mowy bawią (gramatyka, dyalektyka, retoryka, poetyka).

Drobiazgową klasyfikacyą nauk rozwinął następnie Trentowski w swym *Panteonie*. Główne działy tej klasyfikacyi wymieniono już wyżej str. 25 i nast. Znaczniejsze poddziały są następujące. W zakresie *teologii:* 1) propedeutyka teologiczna (metafizyka święta, logika święta, polityka święta); 2) teologia właściwa (teoretyczna, praktyczna i historyczna). *Kosmopea* rozpada się na: 1) stereognostykę (o treści świata), *empirya* (nauki przyrodzone, lekarskie, prawne), *spekulacya* (metafizyka, psychologia, antropologia), *humanistyka* (socyalistyka, polityka, historya); 2) morfozykę (o formie świata): matematyka, logika, estetyka; 3) etykę (o istocie świata). Główne części *filozofii*, jako trzeciego działu panteonu wiedzy, według Trentowskiego, wymieniliśmy już wyżej.

Trentowski podaje też w *Panteonie* (T. 1, 45 — 52) klasyfikacyą, którą mu w liście udzielił Al. Zdanowicz. „Człowiek, mówi Zdanowicz, stwarzając sobie świat naukowy, albo *poznaje coś nowego*, albo *wysnuwa coś z siebie twórczo*, albo wreszcie *zapatruje się na własne uroby, przegląda je i ocenia.*“ Ztąd rozróżnia trzy *szeregi* nauk: A) Poznające przedmiot dany *a posteriori* (a. świat cielesny: przyrodoznawstwo, matematyka i filozofia przyrody, b. świat duchowy: metafizyka, logika i nauka o absolucie, c. świat boski: teologia, estetyka i etyka). B) Tworzące sobie przedmiot *a priori* (a. technologia, b. nauki i sztuki nadobne, c. nauki dotyczące cywilizacyi lub kultury). C) Oceniające własne uroby (historya, filologia i lingwistyka).

Wspomnieć tu także należy o Wojciecha Jastrzębowskiego *Systemie nauki żywej czyli filozofii słowiańskiej*, 1873, przedstawionym na jednej wielkiej tablicy. Nauki stanowią tylko małą cząstkę tego systematu świata i podzielone są na trzy główne działy: o Bogu (teonomia), o świecie (kosmonomia) i o człowieku (antroponomia).

J. Ochorowicz zajmuje się kwestyą klasyfikacyi nauk we *Wstępie do filozofii pozytywnej*, str. 65 i nast. Rozróżnia on nauki *szczegółowe, faktyczne* od *ogólnych, rozumowych*. Do tych ostatnich zalicza matematykę i filozofią. Szczegółowe zaś dzieli na cztery grupy: 1) zajmujące się naturą martwą, 2) naturą organiczną ze względu na jej zjawiska materyalne, 3) naturą organiczną ze względu na jej zjawiska duchowe, 4) tąż naturą ze względu na jej zjawiska społeczne. Każda z tych grup obejmuje nauki teoretyczne i stosowane i rozpada się na liczny szereg szczegółowych nauk.

W ostatnich czasach wyszły u nas w tym przedmiocie następujące prace:

B. Limanowski, *Klasyfikacya nauk* (dodatek do Przeglądu Tygodniowego, Sierpień 1888), w duchu Comte'a (zob wyżej str. 124 i nast.).

Dalej rozprawa znanego matematyka S. Dicksteina: *O najnowszych próbach klasyfikacyi nauk* (Ateneum 1889, T. I, 259—277), rozstrząsająca podane przez Dühringa, Wundta, Masaryka i innych podziały nauk (zob. wyżej str. 122 i 124).

Następnie J. Polak ogłosił (Zdrowie T. VIII, 1892, str. 2 — 14) mowę, mianą na zjeździe lekarzy w Krakowie, p. t. *Określenie hygieny i jej stanowisko w klasyfikacyi nauk*, w której dzieli nauki „stosownie do potrzeb, jakiemi kierował się człowiek tworząc naukę,“ na pięć grup: 1) hygiena, 2) ekonomia, 3) nauki im pomocnicze, t. j. technologia, teorye rzemiosł, prawo, 4) nauki czyste, zaspakajające potrzeby rozumu, 5) sztuki piękne, odpowiadające potrzebom fantazyi i zmysłów.

Najbardziej wyczerpującą w tej sprawie pracę wydał u nas Wł. M. Kozłowski p. t. *Klasyfikacya umiejętności ze stanowiska potrzeb wykształcenia ogólnego*, 1896. 2-gie wyd. zapowiedziano 1902. Uwzględniając główniejsze klasyfikacye: Arystotelesa, Bakona, Zdanowicza, Trentowskiego, Ampère'a, Comte'a i Wundta (zob. wyżej), autor podaje własną, przyjmującą za zasadę podziału *treść i metodę* nauk. I. *Nauki o przyrodzie* czy-

li *przedmiocie* wiedzy (dziedzina konieczności i przyczynowości: matematyka i przyrodoznawstwo). II. *Nauki o duchu* czyli *podmiocie* wiedzy (dziedzina wolności: 1. Psychologia ogólna, 2. Psychologia ludów, 3. Historya ideałów ludzkości). III. Filozofia czyli synteza *teoretyczna* (1. Logika, metodologia i filozofia nauk, 2. Teorya poznania, 3. Metafizyka czyli synteza świata jako objaw dążenia do ideału prawdy). IV. Synteza *praktyczna* czyli wiedza społeczna i praktyczna (1. Wiedza społeczna, 2. Sztuki piękne i użyteczne oraz filologia czyli umiejętność zastosowania języków do celów piękna i poznania). Przy szczegółowem rozwinięciu tego podziału, autor wyjaśnia wszechstronnie jego składowe czynniki.

W pierwszej części *Poradnika dla Samouków*, wyd. 2-gie 1901, str. XV i nast. A. Mahrburg zamieścił artykuł p. t. *Podział i układ nauk*, w którym przedstawia następujący podział, określony jako „przedewszystkiem aktualny, zlekka tylko wyidealizowany“: I. *Nauki formalne:* Logika i Matematyka. II. *Nauki realne:* Nauki przyrodnicze czyli teorya natury (fizyka, chemia, biologia, psychologia) i Nauki humanistyczne czyli teorya kultury (filologia, historya, socyologia, nauki normujące, filozofia).

Do powyższych tak różnorodnych prób klasyfikacyi nauk, dodamy tu kilka uwag w celu wyjaśnienia naszego na tę sprawę poglądu.

Przedewszystkiem sądzimy, że dla racyonalnej i zarazem naturalnej klasyfikacyi nauk należy przyjąć za punkt wyjścia dany faktyczny stan ich rozwoju, a dla powziętej z góry doktrynerskiej zasady nie wytwarzać nowych, nieistniejących nauk, ani też nie usuwać z klasyfikacyi takich, które zdobyły sobie samodzielne stanowisko wśród innych. Jak przyrodnik w klasyfikacyi minerałów, roślin, zwierząt i t. p. nie powinien mówić o rzeczach nie stworzonych, ani też pomijać dla swych osobistych predylekcyj realnie danych wytworów przyrody, tak też zadaniem klasyfikacyi nauk nie jest przedstawienie jakiegoś idealnego całokształtu wiedzy, naciągającego faktyczne dane pod jakiś abstrakcyjny szemat, lecz przedstawienie poglądu, o ile można naturalnego, prostego i jasnego na szczegółowe żywe organizmy naukowe, wydane na świat przez rozwój umysłowy człowieka.

Z tego stanowiska razi nas w większości powyższych klasyfikacyj pominięcie zupełne *nauk teologicznych*, dotyczących Boga, jako samodzielnego przedmiotu wiedzy ludzkiej. Przypuszczam, że krytyczny pogląd na te nauki może doprowadzić do przekonania, że nie odpowiadają one ścisłemu pojęciu nauki, ponieważ się opierają bardziej na *wierze*, aniżeli na *wiedzy*. Ale taki sąd krytyczny nie daje nam prawa wykluczać tych nauk z klasyfikacyi, gdyż one istnieją, żyją, rozwijają się i mają bogatą historyą; więc niezależnie od naszego sądu o nich zajmują faktycznie pewne miejsce w dziejach naukowości. Bóg jest takim samym przedmiotem wiedzy ludzkiej, jak przyroda i człowiek. O tym przedmiocie wytworzyły się tak samo szeregi mniej lub więcej uzasadnionych pojęć, jak o przyrodzie i człowieku, a pojęcia te rozwijały się także i przybierały również formę nauki wskutek odpowiedniego metodycznego usystematyzowania ich treści (zob. nadto § 4,3.). Strącenie nauk teologicznych z tego dziejowego ich stanowiska jest objawem samowoli, niczem nie uprawnionej.

Takąż samowolę, w imię doktrynerskich zasad, napotykamy w wielu klasyfikacyach odnośnie do *nauk filozoficznych*. W niektórych klasyfikacyach pominięto je zupełnie bez najmniejszej zasady, w innych rozerwano gwałtownie ich wewnętrzną spójność i dla gotowego szematu podporządkowano je w odosobnieniu pod różnorodne rubryki. Tymczasem nauki filozoficzne, nie wyłączając metafizyki, niezależnie od naszego poglądu na nie, stanowią w dziejach umysłowości pewien samodzielny całokształt naukowy, który też w tej swojej dziejowej formie uwzględnionym być winien w klasyfikacyi nauk.

Nadto, każdy z powyższych typów klasyfikacyi wykazuje pewną wadliwość wskutek szematycznego zastosowania jednostronnej zasady. I tak, klasyfikacya Platona

i Bakona nie uwzględnia należycie przedmiotowej różnicy pomiędzy naukami. Arystoteles, Locke i ich zwolennicy zapominają, że nauka z istoty swojej ma na celu prawdę, jest *teoretyczną*, a zatem nie można właściwie mówić o naukach *praktycznych*, lecz tylko o *zastosowaniu* nauki do praktycznych celów życia. Podział według *metody* nie jest ścisłym, ponieważ każda nauka posilkuje się wszelkiemi możliwemi metodologicznemi środkami, indukcyą i dedukcyą, analizą i syntezą, a szczególniej *doświadczeniem i logicznem rozumowaniem* (§ 4,3.). Zaznaczone próby klasyfikacyi nauk na zasadzie ich *przedmiotu* nie uwzględniają znowu faktu, że jeden i ten sam przedmiot rozpatrywany bywa często przez różne nauki, jedynie z różnego stanowiska. Tak np. filozofia szczegółowa z jednej strony, a nauki specyalne z drugiej, mają za przedmiot cały świat, wszechbyt, z tą jednak różnicą, że pierwsza rozpatruje świat ze stanowiska jego czynników *zasadniczych*, podczas gdy reszta nauk ogranicza się poglądem na jego objawy. Dalej Comte, Spencer i ich zwolennicy mylą się, sądząc, że różny stopień abstrakcyjności stanowi zasadniczą różnicę pomiędzy naukami i że wogóle istnieje bezwzględna zależność jednych nauk od drugich, realna pomiędzy niemi hierarchia. W istocie bowiem, nauka jest jedną, jest całością, wynikającą z wewnętrznej organicznej spójni wszystkich pojedynczych nauk. Wszystkie nawzajem się wspierają i znajdują się w stosunku *wzajemnej zależności* i żadna z nich nie jest ani pierwszą, ani ostatnią. Jak fizyolog nie zdecyduje się powiedzieć, co jest ważniejszem dla żywego organizmu: czy systemat nerwowy, jednoczący w sobie i równoważący wszystkie funkcye jego, czy też przyrządy oddychania, obiegu krwi, trawienia i t. d., odżywiające systemat nerwowy; podobnież nie ma powodu wszczynać sporu o pierwszeństwo między naukami. Nie potrzebnie też Wundt dowodzi, że na czele systematu nauk postawić należy nie *filozofią*, lecz *nauki specyalne*. Kwestya nie na tem polega, czy pierwsze stanowisko w tej dotkrynerskiej hierarchii należy się tej lub owej nauce, tym lub owym gałęziom wiedzy, filozoficznym czy specyalnym, lecz na tem, aby wszystkie organicznie ze sobą się łączyły, harmonijnie się dopełniały, tworząc jedną, prawidłowo funkcyonującą żywą całość.

Na podstawie tych uwag krytycznych, oraz dla względów praktycznych, które już powyżej w podobnej kwestyi postawiliśmy po nad względy doktrynerskie (str. 58), przyjmujemy podział nauk przedewszystkiem na dwie główne grupy: nauki *filozoficzne* i *specyalne*. Podział ten jest wynikiem dziejowego rozwoju wiedzy ludzkiej, więc przedstawia się jako fakt historyczny (§ 4; 4,1.); jego teoretyczne zaś uzasadnienie podaliśmy powyżej (§ 6,1.). W naukach filozoficznych rozróżniliśmy także już powyżej (§ 2,3.) dwie główne części: *filozofią zasadniczą czyli fundamentalną* i *filozofią szczegółową*. Do pierwszej zaliczyliśmy: filozofią filozofii, teoryą poznania czyli logikę, i metafizykę. Podział filozofii szczegółowej może być odpowiednio uzasadnionym tylko w *encyklopedyi nauk filozoficznych;* tutaj odprowadziłby nas zbyt daleko od naszego bezpośredniego zadania. Co się zaś tyczy klasyfikacyi *nauk specyalnych*, to nie wdając się w szczegóły, powiemy tylko, że najprostszym i najnaturalniejszym wydaje się nam podział ich na trzy grupy zasadnicze, stosownie do trzech głównych przedmiotów wiedzy ludzkiej: 1) nauki *przyrodnicze* (przyroda, natura, świat zmysłowy), 2) *humanitarne* czyli *antropologiczne* (homo, ἄνθρωπος, człowiek) i 3) *teologiczne* (θεός, Bóg). Zob. str. 91 i nast.

Dla tych samych względów, które nas skłoniły do podziału wszystkich nauk na filozoficzne i specyalne, a filozoficznych na zasadnicze i szczegółowe, wyróżnić należy w każdej z powyższych grup nauk specyalnych przedewszystkiem ich część *ogólną*, obejmującą czynniki wspólne dla wszystkich nauk danej grupy. Taką część ogólną w zakresie nauk *przyrodniczych* stanowią nauki *matematyczne*. Część *ogólną* nauk *humanitarnych* tworzą *psychologia empiryczna* wraz z *antropologią* i *etnologią*, na których się opierają wszystkie nauki historyczne i społeczne, wchodzące w skład humanitarnych. Naroszcie część ogólną nauk *teologicznych* stanowi *historya religii*, która jest punktem wyj-

ścia dla wszelkiej naukowo traktowanej teologii. Łącznikiem zaś, spajającym organicznie zasadnicze te grupy nauk specyalnych z filozofią szczegółową, jest *filozofia nauk specyalnych*, a więc filozofia nauk przyrodniczych, humanitarnych i teologicznych. Mówimy o niej niżej (§ 10,3,1). Nad dalszą zaś klasyfikacyą nauk specyalnych już się obecnie zastanawiać nie będziemy; powiemy w tym względzie tylko, że klasyfikacya Wundta, przy zaznaczonych tu uzupełnieniach, dokładnością i prostotą swoją zbliża się, według naszego zdania, najbardziej do prawdy.

2. Pojęcia ogółu, szczegółu i prawa, uważane jako zasada podziału nauk na filozoficzne i specyalne.

Odróżniając powyżej *filozofią*, jako naukę o *ogólnych zasadach* poznania i bytu od nauk *specyalnych*, mających za przedmiot *szczegółowe objawy* świata, zaznaczyliśmy, że głównym łącznikiem pomiędzy temi dwiema grupami nauk jest idea *praw* świata (§ 6,1.). Idea ta łączy tedy ze sobą *ogólne* i *szczegółowe* czynniki bytu, jako przedmiotu filozofii, i wspólnie z temi czynnikami domaga się bliższego wyjaśnienia.

Przez termin *ogół*, *ogólny*, rozumiemy coś, co w sobie obejmuje mnogość innych czynników, nazywanych *szczegółami*. To objęcie szczegółów przez ogół opiera się zawsze na pewnej jednorodnej treści, wchodzącej w skład danego szeregu szczegółów, a stanowiącej właśnie czynnik ogólny w tych szczegółach. Z tego wynika, że ogół oznacza czynnik jednorodny, stały, niezmienny, zawsze powtarzający się w pewnych szczegółowych momentach, które znowu tylko o tyle ze sobą się łączą, jednoczą, wzajemnie się uzupełniają, o ile posiadają pewną treść wspólną, a zatem ogólną. Szczegół bez takiego czynnika ogólnego byłby czemś odrębnem, bezwzględnie oryginalnem, jednostkowem, pozbawionem wszelkiej wspólności z innemi szczegółami, nie należącem do żadnej całości, więc oderwanem od związku z całym pozostałym światem. Takich szczegółów naturalnie nie ma ani w zakresie naszej myśli, ani w rzeczywistości. Wszelka myśl, choćby najbardziej wyodrębniona co do swej treści szczegółowej, ma zawsze coś wspólnego z innemi myślami; podobnie i wszelki byt szczegółowy, choćby najbardziej jednostkowy, oryginalny, indywidualny, posiada z natury rzeczy zawsze pewne własności, które wykazują jego podobieństwo do innych szczegółów i związek z nimi. Więc niema szczegółu bez pewnej treści ogólnej, bez ogółu w nim przejawiającego się. Ale również z drugiej strony niema ogółu bez szczegółów. Nie możemy ani pomyśleć, ani wyobrazić sobie takiej treści ogólnej, która by nic w sobie nie obejmowała, która by, jako treść ogólna, nie odnosiła się do pewnego szeregu szczegółów i nie stanowiła ich wspólnej zasady. Taki ogół byłby pozbawionym wszelkiej treści, beztreściowym, a zatem byłby zgoła niczem, ani myślą, ani realnym bytem. Pojęcia

ogółu i *szczegółu* znajdują swój wyraz między innemi w wyjaśnionych już pojęciach *istoty*, *zasady* i *objawu*, *zjawiska* (4,3,3.; 5,2,3.). Istota, zasada są zawsze czemś ogólnem, skupiającem w sobie, obejmującem objawy, zjawiska, które w mnogości szczegółowych czynników uwydatniają treść ogólną istoty, zasady.

Z powyższego wynika, że pojęć *ogółu* i *szczegółu*, podobnie jak pojęć istoty, zasady i objawu, zjawiska, przyczyny i skutku rozrywać nie można. Są to wszystko pojęcia względne, nawzajem od siebie zależne, mające znaczenie jedynie w ścisłym ze sobą związku. Nie można się tedy posiłkować niemi w odosobnieniu bez wewnętrznej sprzeczności.

Tej sprzeczności dopuszcza się jednak *fenomenalizm*, oraz jednostronny *empiryzm* i *pozytywizm*, opierając się na pojęciu *szczegółów* (zjawisk) z zaprzeczeniem realnego znaczenia pojęcia *ogółu* (istoty). (Zob. § 5,2, przypisek). Przedstawiciele tych poglądów przenoszą pojęcie *ogółu* do zakresu *podmiotowego* wiedzy, a *przedmiotową* realność po za podmiotem przyznają wyłącznie *szczegółom* (zjawiskom). Według nich, niema w świecie żadnego osobnego *ogólnego czynnika* (istoty, substancyi): *ogół* jest tylko wynikiem *abstrakcyi*, t. j. oderwania w myśli pewnych własności danych szczegółów od związku z resztą ich własności i wytworzenia z nich nowej myślowej całości, tak zwanego *pojęcia ogólnego*, które istnieje tylko w umyśle, lecz co do swej treści nie odpowiada rzeczywistości. Pogląd ten sprowadza właściwie różnicę pomiędzy *ogółem* i *szczegółem* do różnicy między *myślą* i *bytem*, *podmiotem* i *przedmiotem* (§ 4,3.). Wszelki ogół według tego poglądu, jest tylko myślą, czemś podmiotowem, a wszelki szczegół bytem realnym, przedmiotowym. Jestto tedy gwałtowne rozerwanie owych łącznych pojęć i zastosowanie ich w odosobnieniu do dwóch różnych dziedzin wiedzy, podmiotowej i przedmiotowej.

Z tego też wynika, że wielu sądzi, iż filozofia, badając czynniki ogólne istnienia, jest nauką podmiotową, idealną, pozbawioną realnego przedmiotu, który stanowi jedynie treść nauk specyalnych, badających zjawiska szczegółowe.

Nie mamy obecnie zamiaru rozpatrywać pytania: czy realną zasadą bytu są wyłącznie *szczegóły* (fenomenalizm), czy też wyłącznie *ogół* (substancyonalizm), czy też byt, obejmujący pierwotnie dwa te czynniki w przyczynowym ze sobą związku? Jest to zadanie *metafizyki* (§ 2,3,2). W celu atoli możliwie dokładnego wyjaśnienia tych pojęć, przyjmowanych powszechnie za zasadę przy rozróżnianiu nauk filozoficznych od specyalnych, zastanowimy się nad niemi nieco bliżej.

Bez szerokich wywodów z łatwością przekonać się można o tem, że pojęcia *ogółu* i *szczegółu* z natury rzeczy znajdują tylko w połącze-

niu swe zastosowanie, tak w zakresie podmiotowej działalności myśli, jak i na polu przedmiotowego bytu. Że jedne myśli mają treść ogólną, a inne bardziej szczegółową, o tem wątpliwości niema. Co się zaś tyczy przedmiotowego znaczenia tych pojęć, to narzuca się nam pod tym względem przedewszystkiem fakt, że świat realny obejmuje całe szeregi łącznych form bytu, skupiających wielość szczegółowych zjawisk w pewne ogólne, typowe *całości*. I tak, każdy przedmiot materyalny jest już ukształtowaniem szczegółowych czynników według pewnych ogólnych zasad, realnie działających przy skupieniu lub krystalizacyi tych czynników szczegółowych. To zjednoczenie czynników ogólnych i szczegółowych występuje jeszcze bardziej na jaw w istotach organicznych, w ich biologicznych, gatunkowych i indywidualnych właściwościach, równoważących się ze sobą faktycznie. Dalej wytwarzają się w świecie realnym, prócz jednostkowych osobników o zjednoczonej w sobie świadomości, coraz wyższe i ogólniejsze formy bytu, jak: rodziny, gatunki, szczepy, organizacye społeczne, narody, państwa, organizacye międzynarodowe, ludzkość, ciała niebieskie, systemata słoneczne, wreszcie świat jako zjednoczona w sobie całość tych formacyj wszechbytu.

To wszystko nie są tylko *pojęcia ogólne*, lecz realne wytwory bytu, jednoczące w sobie według pewnych ogólnych typów całe szeregi objawów szczegółowych. Są to zatem *uogólnienia* przedmiotowe, w których czynniki ogólne znajdują się w tym samym stosunku do czynników szczegółowych, jak w zakresie czynności logicznych pojęcia ogólne do wrażeń i wyobrażeń szczegółowych. Zaprzeczać rzeczywistości takich skupień, ogółów w świecie przedmiotowym nie podobna, bo są one faktami oczywistemi. Ktoby zaś pomimo to, dla jakichkolwiek skeptycznych powodów, czuł się w prawie odmówić im przedmiotowej realności i widzieć w nich li tylko wytwory podmiotowe, ten konsekwentnie przyznać musi, że i szczegóły (zjawiska), wchodzące w skład tych ogółów, mają również tylko znaczenie podmiotowe, bo są to tylko wrażenia i wyobrażenia umysłu. Psychologia bowiem wykazuje dowodnie, że wyobrażenie przedmiotu szczegółowego jest tak samo syntezą szeregu wrażeń zmysłowych, jak pojęcie ogólne jest syntezą szeregu wyobrażeń szczegółowych. Więc albo ta syntetyczna funkcya umysłu ludzkiego zasługuje na nasze zaufanie i daje możność odpowiedniego poznania świata przedmiotowego, — a wtedy zasadniczo pojęcie ogólne ma równe znaczenie jak i wyobrażenie; albo też owa funkcya syntetyczna zasługuje na nazwę podmiotowej, idealnej w znaczeniu ujemnem, jako nie mająca związku ze światem przedmiotowym, — a wtedy na ten zarzut zasługuje nie tylko pojęcie ogólne, lecz i każde wyobrażenie szczegółowego przedmiotu.

Drugim oczywistym dowodem istnienia w świecie pewnych czynników ogólnych i realnego ich działania w szczegółach jest powołany powyżej fakt niezmienności, jednostajności, jednorodności i typowości, występujący realnie na jaw w zmiennych, niestałych, różnorodnych i jednostkowych objawach bytu (§ 6,1. str. 119 i nast.). Fakt ten jest podstawą idei *prawa*. W idei tej, jak wogóle we wszelkim przedmiocie wiedzy, musimy rozróżnić stronę podmiotową i przedmiotową (§ 4,3.). Ze stanowiska *podmiotowego*, umysłowej czynności *poznania, nauki*, przez prawo rozumiemy *określenie* niezmiennego, stałego, jednostajnego i typowego czynnika w danym szeregu objawów, zjawisk. W tem znaczeniu *prawo*, jako określenie zaznaczonej strony zjawisk, istnieje tylko w umyśle, wykonywającym tę czynność logiczną, i zależnem jest od warunków uzdolnienia, rozwoju i wykształcenia umysłu, oraz od materyału empirycznego, wziętego za podstawę do takiego określenia. Ztąd pochodzi, że to, co nazywamy *prawami* w znaczeniu *naukowem*, podlega najrozliczniejszym zmianom, zależnie od ścisłości i środków pomocniczych w badaniu zjawisk, więc wogóle od postępu nauk. Ale zmiany te dotyczą nie rzeczywistych *praw świata*, lecz tylko naszego podmiotowego *poglądu* na te prawa, ich określenia przez umysł, przez naukę. Ze stanowiska bowiem *przedmiotowego*, pojęcie *prawa* oznacza samą ową niezmienność, stałość, jednostajność i typowość, którą w objawach świata jako fakt napotykamy i która jest głównym przedmiotem wszelkich badań naukowych. Zmiany tej strony bytu, świata, nie przypuszczamy i bez bardzo poważnych powodów krytycznych przypuszczać nie możemy, bo w takim razie nie posiadalibyśmy żadnej trwałej podstawy do poznania świata; świat sam zaczął by się chwiać przed naszemi oczami. To, co wczoraj uznaliśmy za prawdziwe, dzięki najściślejszym badaniom, mogłoby dziś uchodzić za wątpliwe, niepewne, z powodu możliwych zmian w świecie rzeczywistym. Stracilibyśmy zatem wszelką ciągłość w naszych poglądach na świat, wszelką zasadę do sprawdzania *(weryfikacyi)* ich prawdy; więc poznanie, nauka nie byłyby wtedy możliwemi.

Mówiąc o *prawach przedmiotowych*, nie możemy pominąć dwóch zasadniczych form, w jakich się nam faktycznie przedstawiają, a mianowicie jako prawa *zewnętrzne* i *wewnętrzne, fizyczne* i *moralne*. Pierwsze, jako od nas niezależne, z zewnątrz na nas oddziaływające, mają *dla nas* charakter *konieczności;* od nich żadną miarą odstąpić nie możemy, jesteśmy im bezwzględnie poddani. Przez to atoli nie określamy, jakiemi one są same w sobie; co *dla nas* jest koniecznem, może być w sobie wyrazem samodzielności i swobody. Takiemi są prawa przyrody, wogóle bytu względem nas zewnętrznego i od nas niezależnego. Prawa zaś wewnętrzne, moralne czyli umysłowe są prawami

ducha, prawami estetycznemi, logicznemi i moralnemi naszej samodzielnej działalności. Prawa te nie narzucają się nam z fizyczną koniecznością, lecz przyjmują charakter *wymagalników*, *norm*, od których wprawdzie odstąpić *możemy* i od których faktycznie często odstępujemy, do których jednak zastosować się *musimy*, *jeżeli* chcemy osiągnąć pewne cele naszego normalnego rozwoju umysłowego. Musimy np. myśleć według praw logicznych, jeżeli chcemy poznać prawdę, ale faktycznie popełniamy często błędy logiczne i mijamy się z prawdą. Prawa tedy ducha są dla nas tylko *warunkami* koniecznemi przy osiągnięciu pewnych celów, ale, nie bezpośrednią koniecznością. Z drugiej jednak strony i te prawa ducha co do treści swojej są niezależne od nas; my i na tem polu nie jesteśmy *prawodawcami;* ale posiadamy jednak możność samodzielnie do nich się stosować, lub od nich odstępować.

Prawo w znaczeniu zarówno podmiotowem (naukowem) jak przedmiotowem (metafizycznem) stanowi czynnik *ogólny* czyli *ogół* w szeregu *szczegółów*, według podanego powyżej wyjaśnienia tych pojęć. W zakresie czynności *podmiotowej* myśli, *prawo* jest *ogólnym wynikiem*, wyprowadzonym z wielkiej liczby *szczegółowych danych* nauki; w zakresie zaś *przedmiotowej* rzeczywistości *prawo* przedstawia ów *ogólny* czynnik bytu, który obejmuje szeregi szczegółowych zjawisk w coraz wyższe całości, uwydatnia ich związek przyczynowy i staje się przez to wyrazem ich ładu, porządku, harmonii.

Jasne rozróżnienie zaznaczonych powyżej dwóch stron pojęć *ogółu*, *szczegółu* i *prawa*, ich strony logicznej i metafizycznej, czyli podmiotowej i przedmiotowej, jest niezbędnym warunkiem wszelkiej ścisłości w naszych poglądach na wiedzę wogóle, a w szczególności na różnicę pomiędzy zadaniami filozofii i nauk specyalnych. Większość nieporozumień i sporów na tem polu wynika głównie z pomięszania tych dwóch zasadniczych stron wiedzy, nauki.

Filozofia tedy, jako nauka najogólniejsza, uniwersalna nie ma bynajmniej do czynienia z przedmiotami mniej *realnemi* jak nauki specyalne. Przeciwnie, jeżeli celem wszelkiego badania zmiennych i przemijających szczegółów jest poznanie ogółu i prawa, jako ich czynnika niezmiennego, jednostajnego, i jeżeli ten właśnie czynnik zbliża nas do pojęcia istoty i przyczyny wszelkich związków między szczegółami, to filozofia ma przedmiot o tyle istotniejszy i realniejszy aniżeli nauki specyalne. Nie zasługuje zatem z tego stanowiska bynajmniej na lekceważenie. W dalszym przebiegu naszych badań będziemy mieli sposobność przekonania się o tem coraz wszechstronniej.

1. Znaczenie przedmiotowe ogółu. Krytyczny rozbiór pojęć *ogółu i szczegółu* jako też *prawa* należy do *logiki* i *metafizyki;* pierwsza bada ich znaczenie w czynnościach poznania; druga roztrząsa ich treść przedmiotową. Zasadnicze zaś wyjaśnienie tych pojęć łączy się ściśle z *nauką o ideach*, o której przyjdzie nam mówić bardziej szczegółowo przy rozbiorze stosunku filozofii do twórczości (§ 8). Odkładamy tedy do tego miejsca podanie ważniejszych wiadomości, dotyczących historyi i literatury tej kwestyi. Tu ograniczymy się następującymi urywkowemi uwagami.

Zwolennicy *fenomenalizmu*, dowodzący, że *ogół* nie ma przedmiotowego znaczenia, lecz jest tylko wytworem abstrakcyi, wznawiają zazwyczaj teoryą, znaną w wiekach średnich pod nazwą *nominalizmu* (od nomen = wyraz, słowo). Z tego stanowiska, pojęcia *ogólne* są tylko *wyrazami* zbiorowemi, wytworzonemi dla oznaczenia podobieństwa szczegółowych rzeczy pod różnemi względami. Zwykła argumentacya jak współczesnych fenomenalistów, tak i dawnych nominalistów przeciw *ogółowi* i zarazem przeciw *istocie* rzeczy (5,3.), sprowadza się do zdania, że każda rzecz lub też zjawisko składa się tylko z pewnych szczegółowych własności, które mogą się wprawdzie powtarzać w pewnej ilości rzeczy lub zjawisk, ale nie nadają im żadnej nowej treści, różnej od tych szczegółowych własności. A więc, według tego, wyczerpujemy treść każdej rzeczy bez wszelkich pozostałości, gdy ją rozkładamy na jej własności szczegółowe. Dom np. nie jest niczem innem, jeno sumą swych własności, że ma pewien kształt i barwę, że się składa z takich a takich materyałów i t. p. Po za swemi własnościami, rzecz zgoła niczem nie jest.

Powyższy pogląd byłby w gruncie rzeczy słusznym, gdyby nominaliści i fenomenaliści przy tem nie zapominali o jednej *zasadniczej własności* rzeczy, określającej jej charakter *ogólny*, a mianowicie, że ta rzecz *jest*, że ma *byt* w pewnej określonej formie. Tą własnością rzeczywistego *istnienia*, rzecz *realna*, *przedmiotowa* odróżnia się od prostego *podmiotowego* wytworu myśli, od *wyobrażenia* lub *pojęcia* o rzeczy, które przecież nie jest *samą rzeczą*. Ta zaś własność rzeczywistego *bytu* jest czynnikiem *ogólnym* we wszystkich rzeczach, a przy tem czynnikiem, spajającym syntetycznie owe szczegółowe własności w jedną całość, według pewnych odrębnych *form* bytowych. Ztąd pochodzi, że czynnik *ogólny* rzeczy stanowi zarówno o jej *realnym*, *przedmiotowym bycie*, jak i o jej związku z owemi syntetycznemi formami, jakie byt sam, niezależnie od naszej myśli, wytwarza. I to właśnie. nadaje *ogółowi*, *ogólnym* własnościom i formom rzeczy szczegółowych znaczenie *istotne*, *przedmiotowe*.

Wielce pouczającą rozprawę w przedmiocie syntetycznych form przyrody ogłosił Benno Erdmann, autor gruntownego dzieła o logice, w Philosophische Monatshefte 1894, T. XXX, 1 i nast. p. t. *Theorie der Typen*. Charakteryzuje on tu różnorodne poglądy, jakie dotąd wygłoszono w tej kwestyi, i między innemi zaznacza, że wielu współczesnych badaczy przyrody, przyjmujących teoryą rozwoju, dowodzi jednak realności ogólnych typów życia organicznego. A w takim razie nie można przyznawać rzeczywistości samym tylko szczegółowym zjawiskom oraz pojedynczym osobnikom, lecz należy zarazem przyjąć realne istnienie w przyrodzie czynników ogólnych, obejmujących szczegóły i wytwarzających owe typowe formy życia organicznego. Prawda, dodajemy, że określenie tych czynników ogólnych w ich realnej, przedmiotowej treści, w różnicy od prostego podmiotowego uogólnienia szczegółów, przekracza już pole fizyki, jako nauki o zmysłowym, widzialnym i dotykalnym bycie, a wchodzi w zakres filozofii, mianowicie metafizyki, jako nauki o ogólnych zasadach bytu.

W naszej literaturze filozoficznej kwestya pojęć *ogółu* i *szczegółu* sprowadza się głównie do nauki Jana Śniadeckiego o *fenomenach ogólnych* i do uwag, jakie z tego powodu poczynili jego krytycy. Pogląd Śniadeckiego na tę sprawę streszcza się w następujących zdaniach *Filozofii ludzkiego umysłu* (Dzieła T. V, 124 i nast.): „Tak w świecie materyalnym, jak w świecie umysłowym, *jedynem* zatrudnieniem i nauką czło-

wieka są fenomena"... „Wszystkie usiłowania nasze w poznaniu siebie i rzeczy dążyć do tego powinny, aby od dobrze pojętych i pewnych faktów czyli fenomenów szczególnych przyjść do poznania *fenomenów ogólnych*, z których tamte wypadają"... „Całe więc myślenie człowieka obraca się na pojęciu fenomenów, na postrzeganiu i wiązaniu tych stosunków między fenomenami, które są utopione i zamieszane w dziełach stworzenia."

Z powodu tych zdań powiedziałem w *Wykładzie logiki*, T. I, 189: „Cały empiryzm Śniadeckiego opiera się na sofizmatycznem pojęciu *fenomenu ogólnego*. *Fenomen* jest zawsze czemś szczegółowem, jednostkowem; jest objawem jakiejś treści ogólnej w *pojedynczem* zjawisku, w pewnej dotykalnej i oznaczonej formie; zatem fenomenów ogólnych niema. Fenomena ogólne, o których Śniadecki mówi, i przy których pomocy wypowiada zdanie, że *jedyną* nauką człowieka są fenomena, spostrzegane przez zmysły, nie są w gruncie rzeczy niczem innem, tylko *pojęciami ogólnemi*, wydanemi przez *rozum*. A jeżeli takie pojęcia ogólne, pod nazwą *fenomenów ogólnych* wprowadzimy w zakres *fenomenów*, to naturalnie łatwo być empirykiem i całą wiedzę ludzką opierać niby na samem zmysłowem doświadczeniu, na owych fenomenach."

Pomimo gorącej obrony „pozytywizmu" Śniadeckiego, OCHOROWICZ we *Wstępie do filozofii pozytywnej*, str. 35 przyznaje słuszność mego zarzutu, przytacza powyższe słowa moje, i dodaje nawet w końcu, str. 93, tym razem bardzo łaskawe dla mnie słowa: „Modyfikujemy *nieco* empiryzm Śniadeckiego poprawką prof. Struvego." Ale z tego wszystkiego żadnych jasnych wniosków nie wyprowadza.

Z obroną natomiast Śniadeckiego przeciwko memu zarzutowi wystąpił prof. STRASZEWSKI, usiłując bliżej uzasadnić pojęcie *fenomenu ogólnego* w przywiedzionym już wyżej (str. 22) dziele o Śniadeckim, str. 8 i 254 i nast. Przedewszystkiem widzi on w tem pojęciu „wielką i głęboką prawdę, która jest osią wszystkich badań i rozumowań z faktów doświadczenia." Jeżeli się zaś pytamy: czem właściwie jest fenomen ogólny? to otrzymujemy odpowiedź, że są nim „te czynniki, które powtarzają się jednostajnie w pewnych zjawiskach." Jakim sposobem czynnniki, wchodzące w skład pewnych szczegółowych zjawisk, oderwać można realnie od tych zjawisk i nadto obdarzyć jeszcze mianem *zjawiska ogólnego*, tego zrozumieć nie mogę. Bo przecież czynniki te jako osobne zjawiska wcale nie istnieją, lecz wyrażają się jedynie przez jednostajne powtórzenie szczegółowych zjawisk. Ta zaś jednostajność i prawidłowość zjawisk nie jest już odrębnem, samodzielnem *zjawiskiem*, *fenomenem*, ani ogólnem, ani szczegółowem, a oznacza jedynie wspólną naturę i prawidłowy związek zwykłych szczegółowych zjawisk. Ów fenomen ogólny Śniadeckiego i Straszewskiego, uważany przedmiotowo, stanowi tedy jedynie ogólną istotę zjawisk szczegółowych, utajoną przyczynę ich podobieństwa, stałości i prawidłowego związku. Podmiotowo zaś dochodzi do naszej świadomości ta ogólna strona zjawisk szczegółowych jedynie przy pomocy *pojęć ogólnych*, mających na celu wyrazić myślowo ową treść istotną, która się objawia w jednostajności i prawidłowości zjawisk.

Wszechstronnie zbadał tę sprawę zarówno ze stanowiska historycznego jak i racyonalnego AL. SKÓRSKI w swej pracy o Śniadeckim, zob. szczególniej str. 154 i nast. oraz 219 i nast. Wnika on tu w pierwsze zawiązki „koncepcyi" fenomenu ogólnego u Bakona i Newtona i wykazuje, jak ona powstała w umyśle Śniadeckiego. Co do samej zaś rzeczy dowodzi: „Koncepcya fenomenu ogólnego może być rzeczową *zasadą umiejętną* bez wszelkich zastrzeżeń tylko w tych naukach przyrodniczych, gdzie klasyfikacya i systematyczne ugrupowanie rozmaitych, a o pewnych typowych własnościach przedmiotów, główną odgrywa rolę. W racyonalniejszych zaś gałęziach przyrodniczej wiedzy, jak mechanika rozumowa lub fizyka matematyczna, fizyologia lub biologia, rozbija się Śniadeckiego *fenomen ogólny* o zewnętrznie tylko z niem połączone pojęcie *prawa*, o najluźniej także z niem związane pojęcie *przyczyny* i o brak zupełny pojęcia *ce-*

lu." Zgadzając się w zasadzie na te zdania, sądzę jednak, że i powyższe ograniczone zastosowanie sprzecznego w sobie pojęcia fenomenu ogólnego nie nadaje się do zastąpienia innych, od dawna w użyciu będących terminów dla oznaczenia ogólnych czynników zjawisk szczegółowych.

Niezależnie od powyższego sporu o fenomena ogólne zajął się u nas Al. Raciborski w swym *Zarysie systemu filozofii* rozbiorem zagadnienia: „o ile szematy naszego umysłu odpowiadają rzeczywistym stosunkom otaczających nas przedmiotów (T. I, 11)." Dotąd jednak wyłożył tylko rzecz o *wrażeniach*. W dalszym dopiero ciągu rozpoczętej pracy ma zamiar wyjaśnić „jak umysł ludzki te wrażenia przerabia i jak z nich wytwarza pojęcie o sobie samym i o zewnętrznym świecie (str. 235)."

2. **Treść i rozwój pojęcia praw świata.** Pojęcie *prawa* pozostaje w ścisłym związku z pojęciem *ogółu*, łączącego się ze szczegółami, i pojęciem *istoty*, jako trwałego i niezmiennego czynnika w danym szeregu zjawisk. Prawo jest właściwie owym trwałym, niezmiennym i zarazem ogólnym czynnikiem. Dla tego też zaprzeczenie przedmiotowego znaczenia pojęć *istoty* rzeczy i *ogółu* pociąga za sobą konsekwentnie i zaprzeczenie istnienia rzeczywistych, od naszego umysłu niezależnych *praw* świata. Z tego stanowiska, prawo jest także tylko podmiotowym wytworem umysłu, bez rzeczywistej treści po za umysłem, określającym prawo. Jeżeli pomimo to, wielu powierzchownych dyletantów na polu filozofii szczególniej u nas uznaje rzeczywistą *przedmiotowość* praw mianowicie przyrody, a przytem występuje przeciwko przedmiotowemu znaczeniu czynników *ogólnych* w rzeczach: dziać się to może jedynie wskutek braku ścisłości i konsekwencyi w myśleniu.

Nowoczesne pojęcie *prawa*, w zastosowaniu szczególniej do przyrodoznawstwa sformułował John Stuart Mill w swem dziele: *A system of logic, rationative and inductive*, 1843, 5-te wyd. 1862 i liczne nowsze wydania. Zob. ks. III, rozdz. 3-ci i 4-ty: *O zasadzie indukcyi i o prawach natury*, oraz ks. VI, rozdz. 4-ty, *O prawach umysłu*. Polskie streszczenie tego dzieła wydał Ad. Dygasiński, 1879. Mill opiera pojęcie prawa na *jednostajności* w przebiegu zjawisk (uniformity of the course of nature). Z tego stanowiska dochodzi jednak tylko do jednostronnego określenia prawa w znaczeniu podmiotowem, jako wyniku porównania szczegółowych zjawisk. W głębsze, przedmiotowe znaczenie tego pojęcia, Mill, będąc z zasady przeciwnikiem metafizyki, nie wnika. Gruntowną krytykę odnośnych poglądów Milla zawiera w sobie dzieło Al. Raciborskiego: *Podstawy teoryi poznania J. St. Milla*, 1886, zob. T. II, 158 i nast.

Wszechstronniej i ze stanowiska krytycznego bada pojęcie prawa znany historyk filozofii E. Zeller w rozprawie akademickiej: *Ueber Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze*, 1883. Przedstawia on szczegółowo historyczny początek i rozwój pojęcia prawa, nie tylko w znaczeniu moralnem, ale i prawa w przyrodzie. Okazuje się dowodnie, że pojęcie to z pola stosunków ludzkich przeniesiono przez analogią do przyrody. Pośrednikiem zaś w tym względzie było pojęcie praw boskich, odnoszących się zarówno do spraw ludzkich, jak do przyrody. Coraz ściślejsze określenie matematycznej prawidłowości w zjawiskach przyrody, doprowadziło nareszcie do zupełnego usamowolnienia pojęcia praw przyrody. W każdym jednak razie, ten przegląd historyczny zaznacza jasno owe dwa składowe czynniki pojęcia prawa, o których mówiliśmy wyżej, podmiotowy i przedmiotowy.

Ze stanowiska sumiennego przyrodnika roztrząsa W. Wundt pojęcie prawa szczególniej w rozprawie bardzo pod tym względem pouczającej: *Ueber den Begriff des Gesetzes*, Philosophische Studien, 1886, T. III, 195—215. Ma on tu wprawdzie głównie na myśli zastosowanie pojęcia prawa do specyalnego zagadnienia: czy istnieją wyjątki na polu tak zwanych praw głosowni, fonetycznych; ale przy tej właśnie sposobności rozbiera pojęcie prawa wszechstronnie. Wundt wypowiada to przekonanie, że istnieje tyl-

ko jedno prawo, nie dopuszczające żadnych wyjątków, prawo *przyczyny*, ale ono samo przez się nie określa żadnych szczegółowych stosunków pomiędzy zjawiskami. Tak zwane prawa przyrody znajdują swe zastosowanie jedynie na podstawie pewnych warunków i przypuszczeń, — a zatem nie bezwzględnie. Przy zmianie warunków i przypuszczeń, wśród których zjawiska się odbywają, następuje naturalnie i zmiana owych praw. Ztąd wynika zasadnicza różnica między prawami przyrody i prawami życia umysłowego. To życie odbywa się wśród innych warunków i przypuszczeń, aniżeli zjawiska świata materyalnego, więc wykazuje inne prawa. Z tego okazuje się, że dążność do sprowadzenia wszystkich objawów bytu, życia powszechnego, do tak zwanych praw przyrody, mechanicznie działających, opiera się na grubym przesądzie, pozbawionym wszelkiej podstawy w ściśle naukowem pojęciu prawa. Zob. w tym względzie także odpowiednie artykuły we wspomnianych już (str. 44) dziełach Euckena, szczególniej w jego pracy: *Zasadnicze pojęcia naszego czasu*, wyd. z r. 1893, str. 173 i nast. Wykazuje on tu krytycznie zarówno prawidłowe użycie pojęcia prawa, jak i liczne nadużycia w jego określeniu i zastosowaniu.

E. Boutroux roztrząsa ideę prawa w pracach: *De la contingence des lois de la nature*, 3-cie wyd. 1896, *De l'idée de la loi naturelle*, 1895; przekład Wł. Spasowskiego: *Pojęcie prawa przyrody w nauce i filozofii współczesnej*, 1902. W pierwszej pracy autor w duchu Kanta, stara się wykazać, że dane doświadczenia, samo przez się, mają charakter przypadkowy (contingent); podczas gdy konieczność, stanowiąca istotę prawa przyrody, opierać się powinna na syntezie przyczynowoj a priori (la synthèse causale a priori); ale takiej konieczności nauka, przy faktycznych danych doświadczenia, osiągnąć nie może. Ztąd wszelkie, tak zwane *prawa* naukowe mają charakter faktyczny, a więc mniej lub więcej przypadkowy, względny i wznieść się nie mogą do apodyktycznej konieczności. Druga praca rozwija i wyjaśnia ten wynik przy pomocy rozbioru praw logiki, matematyki, mechaniki, fizyki, chemii, biologii, psychologii i socyologii.

W takim duchu prostej *faktyczności*, w przeciwstawieniu do deterministycznej konieczności lub narzucających się zewnętrznie *rozkazów*, pojmuje też *prawo* znakomity przyrodnik W. Oswald w swem dziele: *Vorlesungen über Naturphilosophie*, 1902. Zob. szczególniej str. 77 i nast. oraz 430.

U nas o pojęciu *prawa* i jego znaczeniu mówi specyalnie już H. Kołłątaj, *Porządek fizyczno-moralny*, T. I, 1810. Daje on na str. 5 takie określenie: „Prawa od których zależy byt i jego sposób, każdemu jestestwu właściwy, nic innego nie są, tylko prawidła stateczne, nieodmienne i konieczne, podług których każde jestestwo w szczególności i wszystkie w ogólności, tak jak są, utrzymują się stosownie do swego bytu." Rozróżnia następnie (str. 14) prawa *fizyczne* i *moralne*. Ostatnio wyprowadza z „władzy samowolnego działania (liberum arbitrium)" i poświęca swe dzieło ich szczegółowemu rozbiorowi.

W nowszych czasach wyjaśnia u nas pojęcie prawa ze stanowiska czynników, działających w samym umyśle, w duchu Kanta, Wł. M. Kozłowski w gruntownej pracy: *Psychologiczne źródła niektórych zasadniczych praw przyrody*, 1901 (Odbitka z Przeglądu filozoficznego), zob. szczególniej str. 10 i nast. Rozróżnia on prawa *racyonalne* i *irracyonalne*. Pierwsze „obejmują zjawisko w jego całości, nie zostawiając żadnej reszty nierozłożonej." Drugie nie doprowadzają do takiego zupełnego rozkładu zjawiska, lecz zaznaczają zawsze jeszcze pewną resztę, nie poddającą się analizie. „Świadczą one o pewnej niewspółmierności pomiędzy danemi obserwacyi a kategoryami logicznemi (warunkującemi pojmowanie), w które usiłujemy ująć zjawisko; pomiędzy zmysłowością (władzą intuicyjną) a rozumem (władzą dyskursywną)."

Ze stanowiska metodologii przyrodoznawstwa roztrząsa pojęcie prawa Stan. Kramsztyk w rozprawie: *Prawo i hipoteza w badaniu przyrody*, Biblioteka Warsz. 1901, T. I, 508 i nast.

Kwestyą praw moralnych rozstrząsa w duchu naturalistycznym Al. Świętochowski w pracy: *O powstawaniu praw moralnych*, 1877. Mówi on w tym względzie str. 8: „Przez *moralne prawo* rozumiem każdą w pewnej społecznie uorganizowanej grupie ludzi powstałą i obowiązującą ich regułę, według której osobnik wolę swoją, wobec warunków jej objawienia, kierować (t. j. według której chcieć) *powinien*."

Zob. też moją *Syntezę dwóch światów*, str. 46 i nast.

3. Przypuszczenia dogmatyczne nauk specyalnych.

Zdanie o *dogmatyzmie* nauk specyalnych (§ 6, str. 115) może się z pierwszego wejrzenia wydawać dziwnem; pomimo to wynika ono z istoty tych nauk i wyjaśnia się coraz bliżej przy pomocy rozbioru ich zasad poznawczych. Najdobitniejszem uzupełnieniem przedstawionych w tym względzie powyżej dowodów będzie wykazanie bardziej szczegółowe owych ogólnych *dogmatycznych przypuszczeń*, czyli *przedzałożeń*, które bez krytycznego rozbioru służą naukom specyalnym za podstawę wszelkich badań szczegółowych.

Za najściślejszą wśród nauk specyalnych uznaną jest, jak najsłuszniej, *matematyka*. Jej wywody, wyprowadzane z pewnych zasad, z logiczną konsekwencyą, nie dopuszczają wątpliwości i rozszerzają nadto pod niejednym względem widnokręgi naszej myśli. Ale samych tych zasad, służących za punkt wyjścia dla owych wywodów, matematyka krytycznie nie rozbiera, lecz przyjmuje je bezpośrednio w gotowej formie, jako ostateczne pewniki lub określenia, z których wyprowadza swe szczegółowe założenia i wnioski. I tak, matematyka posiłkuje się stale całym szeregiem zasadniczych pojęć, jako to pojęć: *przestrzeni* i *czasu*, *ruchu* i *siły*, *wielkości* i *liczby*, i t. p. Tym pojęciom nadaje ona znaczenie przedmiotowe i określa ich treść czysto dogmatycznie, w formie bezpośrednich twierdzeń, bez poprzedniego rozpatrzenia krytycznego pytania: jaką drogą wytworzyły się w naszym umyśle te pojęcia i czy podane określenia odpowiadają rzeczywistości? Dla specyalisty matematyka nie istnieje wcale kwestya: czy *przestrzeń*, *czas*, więc i *ruch* i t. p., nie są czasem tylko podmiotowemi formami naszego poglądu na świat — jak twierdzi Kant. Matematyk ma swój gotowy *matematyczny* pogląd na te sprawy i tym się zadawala bez żadnych dalszych pytań. Powyższe zasadnicze pojęcia i ich określenia są koniecznemi dla należytego rozwinięcia specyalnej treści matematyki, i ta potrzeba skłania jej adeptów do przyjęcia tych pojęć w gotowej formie za podstawę szczegółowych poszukiwań na tem polu wiedzy, bez dalszego rozbioru ich treści. Matematyk zaś, który podaje w wątpliwość ostateczne zasady swej nauki i roztrząsa ich racyą, przestaje być matematykiem specyalistą, a staje się *filozofem*,

mianowicie *logikiem* lub *metafizykiem*, zdającym sobie krytyczną sprawę z genezy i uprawnienia wszelkich przekazanych przez tradycyą, życiową lub naukową, poglądów na rzeczy, a zatem i pojęć *przestrzeni* i *czasu, ruchu* i *siły*, *wielkości* i *ilości*, i wogóle zasadniczych czynników specyalnej wiedzy matematycznej.

Podobne, bezpośrednio uznane, dogmatyczne przypuszczenia są podstawą *nauk przyrodniczych*. Prócz zasadniczych przypuszczeń matematyki, wchodzących bezpośrednio w skład przyrodoznawstwa, każdy przyrodnik, przystępując do swych badań specyalnych, posiada już zgóry gotowe pojęcie o *przyrodzie*, według którego *przyrodą* nazywa zjednoczoną całość zjawisk fizycznych, zależnych od jednych i tych samych powszechnych i niezmiennych *praw*. Żaden atoli ze specyalistów przyrodników nie zadaje sobie pytania: czy też taki pogląd na przyrodę jest uzasadnionym lub nie? na czem się zresztą taki pogląd opiera? co to jest zjawisko fizyczne? czy stanowi ono jedyną formę, w której się nam byt realny przedstawia, czy też istnieją inne zjawiska, objawy, zasadniczo różne od fizycznych? zkąd pochodzi jednorodność i typowość w zjawiskach przyrody? co to są tak zwane prawa przyrody, jakie wogóle ma znaczenie pojęcie *prawa?* i t. p., i t. p. Wszystkich tych kwestyj zasadniczych, jak wielu innych, nauki przyrodnicze albo wcale nie podnoszą, albo też rozstrzygają je bezpośrednio w swoim *przyrodniczym* duchu, stosownie do potrzeb swych badań specyalnych, bez poprzedniego uzasadnienia tych właśnie, a nie innych poglądów na te kwestye. Takie uzasadnienie przypuszczeń, przyrodoznawstwa, i wogóle krytyczny rozbiór ich treści nie uchodzi za zadanie specyalisty przyrodnika, fizyka, chemika, fizyologa i t. p. lecz stanowi przedmiot *filozofii*, mianowicie *filozofii przyrody*, roztrząsającej zasady tych objawów bytu, które tradycyjnie jednoczymy w pojęciu *przyrody*. Przyrodnik tedy, który dociera do tych zasad własnej nauki i nad niemi się zastanawia, opuszcza już swoją specyalność i przechodzi w zakres badań filozoficznych.

To samo powtarza się na polu *nauk humanitarnych*, mających za przedmiot człowieka, jako odrębnego objawu powszechnego życia, i jego różnorodną działalność (§ 6,1,1, str. 128). Psychologia empiryczna, antropologia i etnologia, jako części ogólne nauk humanitarnych, opierają się na pewnych zasadniczych poglądach, dotyczących człowieka i jego działalności. Od tych poglądów zasadniczych, nie rozbieranych jednak przez te nauki, a służących im za podstawę, zależy kierunek i charakter badań naukowych na tem specyalnem polu wiedzy. Psycholog empiryczny nie rozpatruje istoty objawów psychicznych, nie bada zagadnienia: czy objawy te mają samoistne siedlisko w *duszy*, czy też są poprostu wynikami fizyologicznych funkcyj organizmu?

Pomimo to posiada w tym względzie pewne zasadnicze pojęcia, zaczerpane bądź z dogmatycznych przedzałożeń przyrodoznawstwa, bądź z tej lub owej teoryi filozoficznej. Nie inaczej postępują w tym względzie antropolog i etnolog; i oni roztrząsają swój specyalny przedmiot z punktu widzenia pewnych zasadniczych przypuszczeń, których sami nie poddają rozbiorowi, chyba gdyby zarazem byli *filozofami*, badającymi krytycznie ostateczne zasady wiedzy ludzkiej.

Wśród nauk humanitarnych, po powyższych naukach zasadniczych, pierwsze miejsce zajmują nauki *historyczne*. Historyk specyalista przyjmuje za zasadę swoich badań szereg gotowych przedzałożeń: co do historyi wogóle, jej czynników fizycznych i moralnych; co do praw rozwoju historycznego i postępu; co do podstaw krytycznej oceny znaczenia faktów dziejowych i czynów ludzkich ze stanowiska rozwoju i postępu; co do stosunku człowieka do otoczenia, wśród którego się rozwija i działa; co do jego zawisłości lub zależności od otoczenia, swobody lub konieczności jego działania, i co do wielu innych poglądów, wchodzących bezpośrednio w skład specyalnych badań na polu historyi. Wszystkie te przypuszczenia działają w umyśle historyka specyalisty jako wynik bądź tradycyi naukowej, bądź osobistego przekonania, które się w nim wytworzyło pod wpływem różnorodnych warunków rozwoju umysłowego, bądź wreszcie jako wynik znajomości innych nauk, mających za przedmiot rozbiór powyższych problematów. Historya sama, jako nauka specyalna, nie zajmuje się tym rozbiorem, a historyk, dążący we wszystkich tych kwestyach do samodzielnych krytycznych poglądów, zmuszony jest przejść na pole nauki, która bada ostateczne zasady wiedzy ludzkiej, podmiotowe i przedmiotowe, to jest na pole *filozofii;* przez to zaś przestaje być historykiem specyalistą, a staje się *filozofem historyi*, badającym nie objawy szczegółowego dziejowego rozwoju ludzkości, lecz istotę, ogólne zasady wszelkiego poglądu na te objawy.

Drugą grupę nauk humanitarnych stanowią *nauki społeczne*. Za punkt wyjścia do specyalnych poszukiwań na tem polu służą badaczowi nie tylko te lub owe faktyczne dane, pozostające w bezpośrednim związku z przedmiotem jego badań, lecz i pewne *pojęcia ogólne:* o życiu społecznem, jego znaczeniu i celach, o przyczynach rozwoju ustrojów społecznych i warunkach materyalnych i moralnych ich dobrobytu, o konieczności prawnego określenia stosunków pomiędzy ludźmi, więc o ostatecznych zasadach prawa i państwa, dalej o takichże zasadach moralności, indywidualnej i społecznej, o wolności jednostki i mas rządzonych, o odpowiedzialności człowieka za swe czyny i t. d., i t. d. Pomimo zasadniczej doniosłości ogólnych poglądów na wszystkie te kwestye dla szczegółowych badań, mających za przedmiot życie spo-

łeczne i jego wytwory, — specyalista na polu nauk społecznych nie rozbiera tych kwestyj samodzielnie, krytycznie, lecz posiłkuje się w tym względzie danemi, zaczerpanemi z różnych źródeł, zaznaczonych powyżej (§ 6, str. 116 i nast.). Bo też krytyczny rozbiór wszystkich tych kwestyj nie stanowi bezpośredniego zadania specyalisty socyologa lecz wchodzi w skład *filozofii* życia społecznego i prawa oraz etyki. Tylko *filozofia* porównywa zasadnicze przypuszczenia nauk społecznych z przypuszczeniami przyrodoznawstwa i nauk historycznych i stara się wyjaśnić treść i uprawnienie tych przypuszczeń z punktu widzenia ogólnych zasad wiedzy; więc też ona tylko doprowadza do krytycznego poglądu na te zasadnicze przypuszczenia. To też badacz, nie zadawalający się gotowemi w tym względzie poglądami, a pragnący zdać sobie krytyczną sprawę z ich treści, przechodzi na pole *filozofii*, staje się *filozofem* społecznym.

Nad dogmatycznemi przypuszczeniami *nauk teologicznych* nie mamy powodu szerzej się zastanawiać. Są one bezpośrednio widoczne i powszechnie uznane. Każdy wie dobrze, że teologia nie jest możliwą bez idei o Bogu, o objawieniu i o moralnym związku człowieka z Bogiem. Teolog, podobnie jak i każdy inny specyalista, przystępując do swych badań szczegółowych, posiada już gotowe zasadnicze pojęcia, dotyczące przedmiotu jego nauki. Różnica polega tylko na tem, że teolog opiera się zazwyczaj na bezpośredniej, ściśle określonej religijnej *wierze*, podczas gdy specyaliści na polu innych nauk czerpią swe przypuszczenia dogmatyczne z innych źródeł, a mianowicie z tradycyi ogólnie ludzkiej i naukowej. Jak każdy inny specyalista, tak i teolog może się zapatrywać krytycznie na swe dogmatyczne przypuszczenia i starać się o ich odpowiednie uzasadnienie; — ale wtedy i on przestaje być teologiem specyalistą, a staje się *filozofem*, mianowicie *filozofem religii*, poddającym wyczerpującemu rozbiorowi wszelkie teologiczne poglądy z punktu widzenia ostatecznych zasad wiedzy ludzkiej.

Powyżej wykazaliśmy zasadnicze przypuszczenia dogmatyczne nauk specyalnych, dotyczące *przedmiotu* ich badania, mające tedy charakter *przedmiotowy*. Podobne przypuszczenia dogmatyczne napotykamy atoli w naukach specyalnych i odnośnie do zasad *podmiotowej* czynności poznawczej, a zatem odnośnie do zasad wszelkiej wogóle nauki, jako nauki. Każda nauka specyalna urabia swoje szczegółowe metody badania drogą doświadczenia i technicznej rutyny. Wszelkie zaś kwestye zasadnicze wiedzy, dotyczące czynności poznawczej wogóle, jej środków pomocniczych i różnorodnych wytworów, nie stanowią przedmiotu rozbioru w zakresie nauk specyalnych. Każda z nich posiłkuje się zarówno indukcyą, jak dedukcyą, zarówno doświadczeniem

jak rozumowaniem logicznem (§ 4,3, str. 89 i nast.), ale żadna z nich nie roztrząsa krytycznie zasad indukcyjnego uogólnienia szczegółowych danych, ani też nie bada praw rozumowania logicznego. Żaden badacz specyalista, jako specyalista, nie zdaje sobie krytycznej sprawy ze znaczenia przy poznaniu rzeczy: wrażeń zmysłowych i wyobrażeń, pojęć, sądów, wnioskowania i argumentacyi, dalej nie zastanawia się nad warunkami logicznemi wytwarzania hipotez lub teoryj i t. p. On ufa w tym względzie bezpośrednio swemu instynktowi logicznemu, nawyknieniom i rutynie naukowej. Jeżeli zaś nie zadawala się temi czynnikami, lecz pragnie oprzeć swoją *naukowość* na krytycznych zasadach, zmuszony jest opuścić zakres swych specyalnych poszukiwań i przejść na pole *teoryi poznania*, czyli *logiki*, nauki *filozoficznej*, badającej ogólne zasady wszelkiej wiedzy, więc i nauki (§ 2,2; 3,2).

W ten sposób potwierdza się na podstawie szczegółowego rozbioru zdanie nasze o *krytycyzmie* filozofii w przeciwieństwie do *dogmatyzmu* nauk specyalnych (§ 6).

Dogmatyzm, wiara i ograniczenie przypuszczeń dogmatycznych. Charakter dogmatyczny nauk specyalnych wykazywali krytyczni myśliciele już oddawna. Tak np. Arystoteles zaznacza wyraźnie w *Metafizyce* ks. IV-ta, rozdz. 3-ci, że specyaliści opierają się na przypuszczeniach, których sami nie roztrząsają. Nauki specyalne Arystoteles nazywa *drugą filozofią* (δεύτερα φιλοσοφία) i przeciwstawia je krytycyzmowi tak zwanej przez siebie *pierwszej* filozofii (πρώτη φ.), czyli późniejszej *metafizyki*. Odnośnie do nauk specyalnych mówi on: „Ci, którzy się zajmują szczegółowemi badaniami, nie pytają o to: czy ich pewniki (przypuszczenia) są prawdziwemi lub nie? Nie czyni tego ani geometra, ani arytmetyk.“ Pytanie takie podnosi i roztrząsa jedynie ten, kto bada byt zasadniczy, ogólny, a więc *filozof*.

Kant doprowadza nawet zdanie o dogmatyzmie nauk specyalnych do przesady w swem piśmie: *Der Streit der Facultäten*, 1798, wyd. nowe 16-te 1872. (Józef Bychowiec sporządził podobno przekład polski tego pisma p. t. *Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną*). Kant dowodzi tutaj, że ze stanowiska prawdy, przypuszczenia nauk specyalnych mają charakter zupełnie przypadkowy, a nawet samowolny. Tak np. według jego zdania, prawnik opiera całą swoją naukę na prawie obowiązującem; medyk na rozporządzeniach władzy państwowej w sprawach lekarskich; teolog zaś na przepisach władzy kościelnej i t. d.

Pogląd ten Kanta sprzeczny jest zarówno z faktycznie danym charakterem nauk specyalnych, jak i z ich rozwojem historycznym. W rozwoju bowiem nauk specyalnych występują jak najwyraźniej na jaw *dwa* następujące czynniki, które ograniczają przypadkowość i samowolę w doborze ich dogmatycznych przypuszczeń, a mianowicie:

1) Nauki specyalne z istoty swojej, opierają się jedynie na przypuszczeniach, wypływających z natury ich przedmiotu i *koniecznych* do badania jego objawów szczegółowych. A zatem z istoty swojej nie ulegają żadnym samowolnym, z zewnątrz im narzucanym poglądom, lecz dochodzą do swoich dogmatycznych przypuszczeń drogą naturalnego wewnętrznego rozwoju, na zasadzie jedynie tych bezpośrednich wyobrażeń, pojęć i poglądów, które poprzedzają badanie przedmiotu i wchodzą w jego skład. Jest to

w samej rzeczy dogmatyzm, ale dogmatyzm nie samowolny, lecz naturalny, prawidłowy, konieczny z punktu widzenia specyalnego rozbioru szczegółowych przedmiotów wiedzy ludzkiej. Gdyby bowiem nauki specyalne nie opierały się na takich bezpośrednich przypuszczeniach, a chciały same poddawać je krytycznemu rozbiorowi, natenczas nie pozostawałoby im czasu do zajęcia się swemi specyalnemi zadaniami, więc przestałyby być naukami specyalnemi, a stałyby się *filozofią*. Tymczasem taki podział pracy naukowej jest koniecznym dla rozwiązania zadań wiedzy ludzkiej (§ 6,1).

2) Nadto, historya nauk specyalnych wykazuje, że każda z nich dąży do możliwego *ograniczenia* swych zasadniczych przypuszczeń i do *zmniejszenia* ich liczby. Rozwój nauk specyalnych przekonywa nas jasno, że wprowadzenie w ich zakres samowolnych przypuszczeń komplikuje tylko i utrudnia ich badanie i odprowadza je od najbliższego ich celu, t. j. od wszechstronnego rozbioru danego szczegółowego przedmiotu wiedzy. Wskutek tego dążą one same do wyrugowania ze swego zakresu wszelkich czynników, pozbawionych istotnego znaczenia dla ich badań, a tem bardziej czynników, ograniczających lub utrudniających te badania. Na takiem stopniowem rugowaniu czynników postronnych z zakresu nauk specyalnych i sprowadzeniu dogmatycznych przypuszczeń do niezbędnego minimum, polega w znacznej *części postęp* tych nauk. Stanowi też ono główny łącznik pomiędzy naukami specyalnemi i filozofią. Sprowadzając bowiem swe czynniki postronne coraz bardziej do pewnych, niezbędnych dla badania danego przedmiotu przypuszczeń, nauki specyalne same zbliżają się do wykazania owych ogólnych zasad wiedzy, podmiotowych i przedmiotowych, umysłowych i rzeczowych, które stanowią przedmiot rozbioru ze strony filozofii, i przez to przekonywają się naocznie, że filozofia jest koniecznem ich naukowem uzupełnieniem.

Kant nie zwrócił należytej uwagi na powyższe czynniki w rozwoju nauk specyalnych i przez to dał powód do bardzo szkodliwego lekceważenia tych nauk przez filozofów. Specyaliści zaś w poczuciu doniosłości swych badań, pomijanych przez filozofów, odpowiadali równem lekceważeniem względem wszystkiego, co miało charakter filozoficzny. Dopiero w ostatnich czasach to wzajemne lekceważenie ustępuje coraz bardziej wzajemnemu szacunkowi, wypływającemu z jasnego poglądu na wzajemny do siebie stosunek filozofii i nauk specyalnych.

W celu wykazania, że przyznawanie charakteru dogmatycznego naukom specyalnym ze względu na ostateczne zasady wiedzy, nie ubliża im bynajmniej, lecz jest wynikiem racyonalnego podziału pracy pomiędzy niemi a filozofią, przytoczę tu zdania, wypowiedziane w tym względzie przez jednego ze znakomitych przedstawicieli współczesnej wiedzy empirycznej. Mam tu na myśli zdania Th. Ribota we *Wstępie* do jego pracy: *La psychologie anglaise contemporaine:* Wyd. 3-cie 1886. Ribot mówi tu, że nauki matematyczne przyjmują pewniki, bez ich rozbioru (ils acceptent les axiomes sans les discuter); fizyk przyjmuje wiarę zmysłu powszechnego w świat materyalny i w zmysły (il accepte la foi du sens commun au monde matériel et aux sens); ekonomia polityczna, chociaż się opiera na zasadach filozoficznych, nie roztrząsa ich wcale (quoi qu'elle suppose des principes philosophiques, elle ne les discute pas). Toż samo powiedzieć należy i o reszcie nauk specyalnych. W przekładzie polskim tego dzieła Ribota przez J. Ochorowicza pod zmienionym tytułem: *Psychologia pozytywna w Anglii*, 1877, zmieniono też *Wstęp* i usunięto zdania powyżej przytoczone a dotyczące *dogmatyzmu* nauk specyalnych. Przyznanie się do tego dogmatyzmu widocznie nie było na rękę ówczesnemu *pozytywizmowi warszawskiemu*. Zob., co powiedziano z tego powodu wyżej w przeglądzie literatury, str. 32 i nast. Zaznaczyć tu winienem, że w liście z d. 13 marca 1898 r. pisanym do mnie, Ochorowicz oświadcza, że owe zmiany w jego przekładzie dokonane zostały z upoważnienia Ribota, więc w samej rzeczy nie były *samowolnemi*, jak to powiedziano w poprzednich wydaniach niniejszej książki. Sądzę atoli, że owo upoważnienie nie

oznacza zasadniczej zmiany w poglądach Ribota, gdyż taką zmianę byłby niewątpliwie sam uwydatnił w późniejszych wydaniach swej pracy, czego jednak nie uczynił.

W uzupełnieniu powyższych wywodów dodaję tu kilka zdań, wypowiedzianych przeze mnie już dawniej (w mowie *O cechach charakterystycznych filozofii*, przekład St. Tomaszewskiego, str. 19 i nast i 28 i nast.): „Pojęcie *wiary dogmatycznej* jest pojęciem, któreśmy przywykli używać tylko w znaczeniu teologicznem; lecz w istocie takie ograniczenie nie ma żadnej podstawy, ponieważ i zewnątrz sfery religijnej i teologicznej spotykamy różnorodne sposoby myślenia zasługujące zupełnie na toż samą nazwę. Wiara dogmatyczna nie jest w istocie niczem innem, jak tylko uznaniem za prawdziwe twierdzenia, bez uprzedniego krytycznego rozbioru jego treści, tylko na podstawie bezpośredniego przeświadczenia. Mówimy o wierze dogmatycznej w teologii i religii tylko dla tego, że większa część teologów i ludzi religijnych uznają za prawdziwe pewne wierzenia i twierdzenia bez uprzedniego ich rozbioru, wyłącznie na podstawie bezpośredniego przeświadczenia o ich niewątpliwości. Dla tego też mamy zupełne prawo mówić o wierze dogmatycznej i po za obrębem teologii i religii wszędzie, gdzie spotykamy podobne bezpośrednie przeświadczenie o prawdziwości twierdzeń, nie udowodnionych krytycznie. W tem właśnie znaczeniu mówimy, że nie tylko teologia, lecz i wszystkie pozostałe nauki opierają swe poszukiwania, nawet najbardziej krytyczne, na wierze dogmatycznej od nośnie do swych ostatecznych zasad..." „Rzecz widoczna, że im więcej twierdzeń dogmatycznych dopuszcza pewna nauka, tem mniej odpowiada wymaganiom krytyki, wogóle naukowości. Dla tego też każda nauka dążyć powinna do coraz większego ograniczenia swych dogmatycznych przypuszczeń. Na tem ograniczeniu polega najgłówniejszy postęp nauk specyalnych; postęp prawdziwie naukowy i krytyczny; postęp o wiele ważniejszy w znaczeniu krytycznem i ściśle naukowem, niż ten, który się dokonywa w naukach wskutek nowych odkryć i poszukiwań, rozszerzających granice nauk i wzbogacających nasz umysł nowemi materyałami empirycznemi."

„Jeżeli zaś zapytamy: jakim mianowicie sposobem nauki specyalne powinny ograniczać swe dogmatyczne przypuszczenia? to na to można dać bardzo prostą i stanowczą odpowiedź. Ograniczenie charakteru dogmatycznego nauk specyalnych polega na tem, żeby żadna z nich nie przyjmowała więcej dogmatycznych przypuszczeń nad te tylko które są niezbędne przy jej specyalnych badaniach, t. j. żeby każda z nauk uznawała takie tylko dogmata, bez których współudziału nie mogłaby się zająć swemi badaniami specyalnemi. Wszystkie zaś przypuszczenia dogmatyczne, nie posiadające bezpośredniego związku ze specyalnością danej nauki i nie stanowiące niezbędnej jej podstawy, powinny być zupełnie wykluczone z nauk specyalnych, ponieważ stanowią zbyteczny pierwiastek dogmatyczny, tamujący tylko krytyczny rozwój danej nauki."

„Tak np. dla *teologii* niezbędne są dogmatyczne przypuszczenia o istnieniu Boga i Jego objawieniu, jak również o związku moralnym między człowiekiem i Bogiem. Wszystkie zaś inne przypuszczenia, nie posiadające bezpośredniego związku z przedmiotem teologii, okazywały się zawsze szkodliwemi dla jej własnego rozwoju. Takiemi np. były w wiekach średnich przypuszczenia teologiczne, dotyczące budowy i praw przyrody, dzięki którym wielu teologów, przechodząc w zakres przyrodoznawstwa, narzucało temu ostatniemu poglądy bądź na przyrodę wogóle, bądź na systemat słoneczny, bądź na inne specyalne przedmioty przyrodoznawcze, nie posiadające bezpośredniego związku z przedmiotem teologii. Podobne rozszerzenie dogmatycznych twierdzeń teologii aż na pole przyrodoznawstwa miało za skutek upadek samej teologii, nie będącej w stanie usunąć niewątpliwych dowodów nauk przyrodniczych."...

„Lecz nie sama teologia, zamiast stopniowego ograniczenia swych twierdzeń dogmatycznych, powiększa bardzo często ich liczbę; podobne zjawisko napotykamy nie rzadko i w zakresie innych nauk specyalnych. Tak np. nauki przyrodnicze bardzo często nie

zadawalają się dogmatami niezbędnemi dla ich rozwoju, a przyjmują często i takie, które są zupełnie zbyteczne dla samego przyrodoznawstwa i bez wszelkiego uprawnienia ograniczają samodzielność innych nauk... Takim np. dogmatem jest idea *konieczności*, panującej niby w przyrodzie i wykluczającej rzekomo zarówno ideę rozumnej i działającej samodzielnie zasady wszechświata, jako też ideę wolnej woli człowieka. Wielu przyrodników uważa dogmat konieczności za związany ściśle z samem przyrodoznawstwem i twierdzi, że ono istnieć nie może bez tego dogmatu. Tymczasem jest to tylko nieporozumienie lub przesąd. Przyrodoznawstwo samo przez się wymaga tylko dogmatu o istnieniu *praw* przyrody i ich *niezmienności*, lecz ani idea praw wogóle, ani idea ich niezmienności nie mogą być utożsamiane z ideą *konieczności*, gdyż same przez się zgadzają się i z ideą *wolności*. Istota rozumna, obdarzona wolną wolą, może sama dla siebie być prawem, t. j. być samodzielną (autonomiczną) i na podstawie samodzielnego postanowienia działać niezmiennie wedle praw przez siebie ustanowionych. A zatem niezmienność praw przyrody nie wyklucza wcale sama przez się jej rozumnej i wolnej zasady, a jeżeli wielu przyrodników sądzi, że idea Boga sprzeciwia się podstawom przyrodoznawstwa, to skutkiem jedynie niewłaściwego pomięszania pojęć i przeciwnego krytyce rozszerzenia dogmatycznych przypuszczeń przyrodoznawstwa."...

„Przypuszczenia dogmatyczne wszystkich nauk specyalnych stanowią jeden harmonijny systemat, w którym nie napotykamy żadnych przeciwieństw, jeżeli tylko każda z nich pozostanie w swych granicach i sprowadzi swe przypuszczenia dogmatyczne do koniecznego minimum. Wszystkie przeciwieństwa, zachodzące między naukami, wypływają głównie z niewłaściwego i niekrytycznego rozszerzenia ich przypuszczeń dogmatycznych. A ponieważ przytem nauki specyalne nie rozbierają i nie krytykują własnych swoich dogmatów, przeto podobne rozszerzenie przypuszczeń prowadzi, niestety, bardzo łatwo do zapalczywej walki nauk pomiędzy sobą, gdy tym czasem właściwie wzajemnie dopełniać się powinny. Walka ta przy danych okolicznościach nie zakończy się nigdy zaszczytnym pokojem, jeżeli strony walczące nie odniosą się do bezstronnego pośrednictwa *filozofii*, która, rozbierając *krytycznie* zasadnicze podstawy wszystkich nauk specyalnych, może jedynie wskazać środki prawdziwego i stałego pojednania."

W sprawie wzajemnego do siebie stosunku *wiary* i *wiedzy*, a więc *dogmatyzmu* i *krytycyzmu* zasługują na szczególną uwagę: wykłady R. Lipsiusa p. t. *Glauben u. Wissen*, 1900, rozpatrujące stosunek głównie wiary religijnej do wiedzy naukowej; oraz rozprawa W. Jamesa: *W obronie wiary* (przekład z angielskiego W. Kosiakiewicza, 1901), traktująca o wierze wogóle, więc i w zakresie nauki. Z tego stanowiska mówi autor na str. 83: „Najwięksi empirycy z pośród nas są empirykami tylko przy namyśle; pozostawieni własnym instynktom, dogmatyzują oni, jak nieomylni papieże."

U nas dotyka tej kwestyi w ostatnich czasach J. Głąbiński w książce: *Wiedza i wiara*, 1899. Wyjaśnia on ten stosunek głównie ze stanowiska historyi filozofii, począwszy od Bakona i Kartezyusza aż do Kanta i jego następców. Własny pogląd w tym względzie streszcza w tych słowach (str. 101): „Rozum jako dźwignia i pośrednik zarówno świata wyobrażeń jak bytu i ładu społecznego, tworzy *wiedzę* wedle zasad różnej co do jakości *wiary;* więc walka wzajemna może i powinna być w takim stopniu ograniczoną, w jakim ruch umysłowy, jako najdzielniejszy objaw społeczny, do poznania źródła swego dociera."

Rozdział drugi.

STOSUNEK FILOZOFII DO RESZTY OBJAWÓW ŻYCIA UMYSŁOWEGO.

I. Pogląd ogólny na objawy życia umysłowego.

§ 7.

Charakterystyka typowych objawów życia umysłowego.

Życie umysłowe człowieka obejmuje niezmierzone bogactwo różnorodnych objawów, począwszy od pierwszych zawiązków poczucia podmiotowego, aż do świadomej siebie energii osobistej, dążącej, przy doborze odpowiednich środków, do przekształcenia świata według własnych celów. W zakres objawów tego życia wpadają zarówno płacz noworodka, jak i ostatnie westchnienie umierającego starca; zarówno marzenia i miłość młodzieńca, dziewicy, ich złote nadzieje i wiara w przyszłość, jak i rozczarowanie znękanego walką życiową męża, rezygnacya mnicha i rozpacz samobójcy; zarówno niewinne zabawy dziecięcia, uśmiech matki, myślącej o jego szczęściu, troski ojca, pracującego w pocie czoła, aby zapewnić byt rodziny, jak i namiętności, zabawy i gry hazardowe próżniaków, żądza oszustów i zbrodniarzy zbogacenia się kosztem innych; zarówno codzienna działalność milionów około

rozwoju dobrobytu materyalnego i moralnego społeczeństwa, jak i niezwykłe utwory geniuszu, torujące nowe drogi przyszłym pokoleniom, więc zadziwiające pomysły wynalazców, wspaniałe arcydzieła poetów, artystów, głębokomyślne teorye uczonych, filozofów, wiekopomne czyny tytanów ludzkości.

Wszystkie te objawy życia umysłowego człowieka znajdują się w ścisłej pomiędzy sobą łączności, w stosunku wzajemnego na siebie oddziaływania. Wskutek tego nie można badać jednego z tych objawów, nie zwracając zarazem uwagi na resztę, jak nie można zrozumieć czynności pojedynczego organu, nie znając całości, do której należy. Chcąc tedy wniknąć głębiej w istotę objawu umysłowego, nazwanego filozofią, musimy objąć myślą wszystkie objawy życia umysłowego, sprowadzić je do pewnych typów charakterystycznych, aby następnie ściśle określić stosunek do nich filozofii.

Odpowiednio do różnych potrzeb człowieka i różnych dążności, wypływających z tych potrzeb, bogatą treść życia umysłowego sprowadzić można do *trzech* zasadniczych objawów, zaznaczających typowe cele wszelkiej wogóle działalności umysłowej, a mianowicie:

1) Zaspokojenie *podmiotowych* potrzeb człowieka, t. j. potrzeb, wypływających bezpośrednio z jego życia wewnętrznego, niezależnie od danych przedmiotowej rzeczywistości.

Wyrazem tych potrzeb podmiotowych, jako też ich zaspokojenia lub niezaspokojenia, są *uczucia*, przy których pomocy dochodzą do naszej świadomości wyłącznie tylko nasze stany osobiste, bez względu na przyczyny, wywołujące te stany, lub oddziaływające na nie.

W zakres tego rodzaju objawów wpadają zarówno najprostsze uczucia zmysłowej przyjemności lub nieprzyjemności, rozkoszy i bólu, jak i uczucia najwyższej serdecznej radości lub wstrętu moralnego. Ostatecznym zaś celem rozwoju i działania tych objawów umysłu jest stan

możliwie pełnego i wszechstronnego *zadowolenia*. Stan ten zależy od wewnętrznego ożywienia przyrodzonych i nabytych dążności umysłu i harmonijnego ustosunkowania zasadniczych czynników jego rozwoju życiowego. Ponieważ atoli cel ten nie daje się osiągnąć w zupełności wśród faktycznych warunków życia ludzkiego w świecie przedmiotowym, a przekształcenie rzeczywistości według wymagań osobistych jest procesem nader powolnym, niezdolnym również w zupełności zadowolić uczucia; przeto umysł pod jego wpływem i przy udziale twórczej wyobraźni, wyprzedza realne przekształcenie rzeczywistości według pragnień podmiotowych i wytwarza nowy *świat idealny*, zdolny swym ustrojem harmonijnym bardziej i wszechstronniej zadowolić te pragnienia, aniżeli dana rzeczywistość.

Najdoskonalszym wyrazem tego świata idealnego, wywołującego możliwie pełne zadowolenie pragnień serca ludzkiego, jest *sztuka*, obejmująca naturalnie i poezyą. Zasadniczą treścią wszelkiej sztuki jest *ideał*, t. j. wyobrażenie przedmiotu, zgodne nie z rzeczywistością, lecz z osobistemi pragnieniami umysłu, a więc wyobrażenie przedmiotu, jakim być powinien, aby te pragnienia bardziej zadawalał, aniżeli dana rzeczywistość.

Harmonijną łączność treści idealnej z formą zmysłową nazywamy *pięknem*. Nadanie ideałowi takiej formy, aby przez nią występowała na jaw możliwość jego urzeczywistnienia, realizacyi w świecie przedmiotowym, stanowi naturalny cel *sztuki pięknej*. Wskutek tego, wśród danych warunków życia, utwory sztuki pięknej i poezyi obdarzają człowieka możliwie pełnem i wszechstronnem *zadowoleniem*, zadowoleniem *estetycznem*, obejmującem wszystkie składowe czynniki jego jestestwa, tak zmysłowe jak umysłowe, w ich harmonijnem zrównoważeniu. (Zob. *Sztuka i piękno*, str. 8 i nast.).

2) *Poznanie*, czyli czynność, za której pomocą umysł usiłuje przyswoić sobie i zrozumieć treść rzeczywistą świata przedmiotowego (§ 2,2).

Zasadniczym czynnikiem umysłowym i środkiem pomocniczym poznania jest *myślenie*, mające charakter przedmiotowy, w odróżnieniu od charakteru podmiotowego uczucia, w tem znaczeniu, że treścią jego jest zawsze pewien przedmiot, przeciwstawiany, w zakresie samej czynności umysłowej, podmiotowi tej czynności, i nadto z tego powodu, że ostatecznym celem myślenia jest możliwie ścisła zgodność jego treści z treścią świata przedmiotowego, uznaną za istniejącą niezależnie od myśli o niej. Zgodność tę nazywamy *prawdą przedmiotową*. Ztąd w zakres objawów myślenia wchodzą zarówno pierwsze uprzedmiotowione wrażenia i wyobrażenia zmysłowe, jak i wszelkie pojęcia, sądy, wnioski, rozumowania, hipotezy, teorye, poglądy na rzeczy pojedyncze i świat cały, jako rozliczne czynności, za których pośrednictwem umysł dąży do poznania przedmiotowej rzeczywistości, niezależnie od niego istniejącej.

Najwyższym wynikiem tej poznawczej czynności umysłu jest *nauka*, doprowadzająca człowieka do możliwie ścisłego i jasnego zrozumienia świata przedmiotowego i jego objawów. Nauka zadawala najpełniej przedmiotowe potrzeby umysłu ludzkiego, jego dążność do dociekania i poznania prawdy.

3) *Działalność praktyczna* czyli *życiowa* człowieka, wynikająca ze stosunku, w jakim do otoczenia zostaje.

Zasadniczym motywem tej działalności jest potrzeba zrównoważenia swej jednostkowej osobistości z całością czyli ogółem, do którego należy, z otoczeniem, wśród którego żyje i działa.

Wraz z rozwojem świadomej siebie osobistości, jako organicznego zespolenia wszystkich funkcyj życia umysłowego jednostki, osobnika, rozwija się zarazem i *energia* osobista, jako objaw indywidualnej niezależności i samodzielności, nazywana zazwyczaj *wolą*. Stanowi ona zasadniczy czynnik wszelkiej działalności życiowej człowieka i występuje na jaw zarówno w jego pierwszych świadomych ru-

chach, jak i w rozumnej dążności do osobistej swobody i moralnej wolności. Charakterystycznym wyrazem woli, osobistej energii w życiu jest *praca*, w najogólniejszem tego słowa znaczeniu.

Ideałem życiowej działalności człowieka, jego energii i woli, jest możność pełnego, niczem nie krępowanego, więc samodzielnego i swobodnego urzeczywistnienia swoich celów. Ponieważ jednak człowiek, jako jednostkowy osobnik, zarówno fizycznie, jak i umysłowo, stanowi cząstkę większej całości (świata fizycznego, społeczności ludzkiej, zasady wszechbytu), związaną ścisłemi więzami łączności tak z ową całością, jak i z nieskończoną liczbą innych cząstek: przeto bezwzględna samodzielność i swoboda osobnika, jego zupełna niezawisłość od otoczenia nie daje się faktycznie urzeczywistnieć i sprzeciwia się wymaganiom logicznej myśli. Samodzielność i swoboda jednostkowego osobnika, z natury rzeczy, jest fizycznie i umysłowo ograniczoną przez otoczenie, przez ogólniejsze czynniki i prawa, istniejące niezależnie od jednostkowego bytu i przedstawiające się jemu jako wyższy porządek rzeczy, nad nim stojący. Każdy człowiek, w normalnym swym rozwoju, czuje też swoją zależność od tych wyższych czynników i praw; uznaje fizyczną i logiczną konieczność, oraz moralną racyę tej zależności. A z tego wynika dla każdego człowieka potrzeba bliższego określenia stosunku pomiędzy dążnością do indywidualnej samodzielności i swobody, a owym wyższym porządkiem rzeczy, oraz potrzeba faktycznego zrównoważenia tych dwóch na pozór sprzecznych pomiędzy sobą czynników.

Objaw umysłowy, nazwany *sumieniem*, jest wynikiem takiego poczucia zależności człowieka od wyższego porządku rzeczy, oraz dążności jego do zrównoważenia swego działania z wymaganiami tego, po nad nim stojącego porządku.

Zrównoważenie zaznaczonych czynników: osobnika i wyższego, w stosunku do niego porządku rzeczy, stano-

wi istotę normalnego rozwoju wszelkiej wogóle życiowej działalności człowieka, a tem samem istotę ludzkiego *dobrobytu*, urzeczywistnienia w życiu idei *dobra*. Wszelka sprzeczność pomiędzy osobnikiem, jako cząstką, a całością, ogółem, do którego należy, jest *złem*, naruszającem normalny rozwój praktycznej działalności i dobrobytu człowieka.

Życiowemi objawami owego ustosunkowania i zjednoczenia ludzi pomiędzy sobą, oraz ludzi i reszty świata, są rozliczne formy ustroju społecznego, czyli zorganizowanego współdziałania, kooperacyi, dla osiągnięcia wspólnych celów, jak niewielu ludzi (rodziny, szczepy, towarzystwa prywatne), tak i większych mas (narody, społeczeństwa, państwa, organizacye religijne, kościoły) i nareszcie całej ludzkości (organizacya stosunków międzynarodowych). Wszystkie te zaś formy społeczne czyli socyalne występują na jaw i stają się normalnemi czynnikami życiowej działalności człowieka jedynie wskutek ciągłego w nich udziału osobistej energii, czyli woli pojedynczych osobników oraz na podstawie uznanego przez nich i w czynach urzeczywistnianego podporządkowania ich jednostkowej samodzielności pod dążności i cele ogółu czyli całości, w skład której każdy z osobników wchodzi.

Takie czynne podporządkowanie przez jednostkowego człowieka swej samodzielności pod dążności i cele ogółu, (świata fizycznego, społeczności ludzkiej, zasady wszechbytu), do którego, jako cząstka, należy, wogóle pod wyższy, ponad osobnikiem unoszący się, a przez niego w swem sumieniu uznany porządek rzeczy, nazywamy *cnotą*, działaniem *moralnem*, wogóle *moralnością*. Moralność jest tedy objawem zadawalającym wszystkie te potrzeby umysłu ludzkiego, które wypływają ze stosunku człowieka do jego otoczenia i mają na celu jego prawdziwy dobrobyt, t. j. urzeczywistnienie w życiu idei *dobra*. W ten sposób praktyczna czyli życiowa działalność człowieka przedstawia się nam faktycznie w różnorodnych formach ustroju

społecznego i w moralnych dążnościach osobników, w skład jego wchodzących.

Powyższy przegląd typowych objawów życia umysłowego człowieka doprowadza nas do przekonania, że chcąc wszechstronnie wyjaśnić nasze pojęcia o filozofii, zastanowić się koniecznie musimy nad jej stosunkiem:

1) do twórczej, czyli artystycznej czynności umysłu ludzkiego, opartej na jego *uczuciu*, więc wogóle do *twórczości*;

2) do czynności poznawczej, czyli naukowej, teoretycznej działalności umysłu, wynikającej z rozwoju *myśli*, więc wogóle do *nauki;*

3) do czynności praktycznej, czyli życiowej umysłu, będącej objawem osobistej *energii*, *woli* w związku z jej społecznemi i moralnemi dążnościami w życiu, czyli wogóle do *życia praktycznego*.

1. Zasada psychologiczna klasyfikacyi objawów życia umysłowego.

Zasadą powyższej klasyfikacyi objawów życia umysłowego są trzy różne szeregi tych objawów, obejmowane zazwyczaj w pojęciu trzech różnych *władz* umysłu: *uczucia, myślenia* i *woli*.

Uczucie ma charakter podmiotowy; treścią jego są stany podmiotowe człowieka. W niem objawia się *dośrodkowa* czynność, za pomocą której człowiek przejmuje się bezpośrednio samym sobą, swemi własnemi stanami. W skutek takiego przejęcia się własnemi stanami człowiek czuje przyjemność lub nieprzyjemność, zadowolenie lub niezadowolenie, stosownie do zaspokojenia lub niezaspokojenia swych potrzeb, pragnień i dążności. W ten sposób człowiek, przy pomocy uczucia dochodzi bezpośrednio do świadomości tych swoich potrzeb, pragnień i dążności, wogóle dochodzi do świadomości najgłębszej swojej treści, wypływającej z jego istoty, z natury jego ustroju umysłowego. Każda przyjemność lub nieprzyjemność, każde zadowolenie lub niezadowolenie zaznacza istnienie w osobniku pewnych zasadniczych czynników, przyrodzonych lub nabytych, wchodzących bezpośrednio w skład jego jestestwa i stanowiących jego istotę. Można wskutek tego powiedzieć, że w uczuciach wyraża się najbezpośredniej istota człowieka, to, czem on jest sam w sobie. Każdy osobnik

jest i chce być tem, co mu sprawia przyjemność, co podnieca i ożywia jego podmiotową działalność, a nie jest i nie chce być tem, co mu sprawia przykrość, co w nim wstręt obudza.

Już z takiego określenia uczucia wynika, że nie może ono pozostać bez wpływu na rozwój pozostałych objawów życia umysłowego, że przyjmuje ono bezpośredni udział zarówno w krytycznych dążnościach naszego umysłu, jak i w dążności do wytworzenia ogólnego na świat poglądu, a zatem, że przyjmuje udział w rozwoju zasadniczych czynników wszelkiej filozofii (§ 5).

Myślenie, przeciwnie, ma charakter *przedmiotowy*. Treścią jego nie jest sam podmiot, lecz pewien przedmiot, przeciwstawiany podmiotowi. Nawet gdy człowiek myśli o samym sobie, i wtedy nie przejmuje się bezpośrednio samym sobą, jak w uczuciu, lecz ma siebie za *przedmiot* swej myśli, więc odrywa się myślą od siebie, a zastanawiając się nad sobą, dalekim jest od utożsamienia tej swojej myśli o sobie z samym sobą, lecz przeciwstawia jej, jako oderwanemu objawowi swej działalności, resztę swego bytu, a w szczególności swą wewnętrzną istotę, wyrażającą się za pośrednictwem uczuć w jego stanach podmiotowych. Czem i jak się człowiek *czuje*, to jest przedmiotem jego myśli o sobie i zastanawiania się nad sobą. Samo przez się myślenie jest czynnością *odśrodkową*, za której pomocą umysł usiłuje wniknąć w treść przedmiotową, poznać ją i zrozumieć. Wskutek tego umysł, przy pomocy myśli, występuje, o ile to jest możliwem, ze siebie w świat przedmiotowy, w celu poznania jego treści. Wszystko, cośmy wyżej powiedzieli o wiedzy, opiera się na tej czynności myślenia i służy jej za bliższe wyjaśnienie (zob. § 4,3).

Wola, czyli *energia* osobista jest wyrazem zjednoczonego w sobie umysłu, jego podmiotowej i przedmiotowej czynności, uczucia i myślenia. Objawem jej zasadniczym jest działanie, czyn, polegający na urzeczywistnieniu podmiotowych celów w bycie przedmiotowym. Ma ona tedy charakter podmiotowo-przedmiotowy. Uczucie jest głównym bodźcem wewnętrznym, pobudzającym i podtrzymującym energią osobistą; myślenie zaś swą treścią przedmiotową, swym poglądem na świat i stosunki ludzkie, stanowi niezbędny środek pomocniczy przy urzeczywistnieniu dążności i celów podmiotowych. *Samodzielność* i *wolność woli* polega na tem, że umysł ludzki nie jest zmuszony działać bezpośrednio, w kierunku narzucających mu się chwilowych popędów, lecz posiada zdolność roztrząsania celów swego działania i poddania ich ogólnym wymaganiom swej rozumnej istoty. Wskutek tego samodzielna wola, jako ześrodkowanie zasadniczych czynników życia umysłowego danego osobnika, w normalnych warunkach, energią swoją wpływa na rozwój motywów, wzmacnia jedne, a osłabia drugie,

i w ten sposób kieruje przebiegiem działania i przy jego pomocy urzeczywistnienia ostatecznie tylko takie cele, które stały się wyrazem zjednoczonej w sobie osobistości. Osobistość zaś czuje i wie, że cele woli są jej celami, że bez jej udziału nie zostałyby nigdy urzeczywistnione i dla tego czuje się też w zupełności odpowiedzialną za treść i sposób ich urzeczywistnienia, wogóle za swe działanie i jego skutki. Objaw *sumienia*, o którem wspomnieliśmy wyżej (str. 151), łączy się bezpośrednio z tem poczuciem odpowiedzialności człowieka za swe działanie.

Ponieważ filozofia, narówni z innemi objawami życia umysłowego, jest wynikiem samodzielnego działania umysłu, wyraża osobistość człowieka, jest jego *czynem:* przeto zrozumianą być nie może należycie bez uwzględnienia udziału osobistej energii, woli w jej wydaniu i rozwoju.

Zaznaczone rozróżnienie władz umysłu polega na zasadniczem przeciwstawieniu podmiotu i przedmiotu, stanowiącem istotę życia umysłowego (§ 4,3).

Uczucie jest bezpośrednim dowodem samoistności podmiotu, osobnika, jednostki. Wynikając z reakcyi podmiotu względem świata przedmiotowego, wyraża ono wewnętrzną niezawisłość osobistości od stosunków zewnętrznych. Jest ono objawem samodzielnego poglądu podmiotu na przedmiotowość, wynikiem bezpośredniej oceny tego, co jest, z punktu widzenia podmiotowych potrzeb, pragnień i dążności, ze stanowiska tego, co być powinno, a więc ze stanowiska ideału harmonii, piękna, odpowiadającego bardziej pragnieniom człowieka, aniželi dana rzeczywistość. Ten pogląd podmiotowy nazywamy *estetycznym*, bo ma na celu zadowolenie, wynikające z działania zaznaczonych czynników estetycznych.

Przeciwnie *myślenie* jest objawem zależności podmiotu i jego działania od bytu przedmiotowego, od tego, co jest, od rzeczywistości, którą umysł przy pomocy myślenia pragnie sobie przyswoić, jeśli można, w tej treści i formie, w jakiej istnieje sama w sobie, niezależnie od umysłu. Ztąd wynika dla myśli konieczność ścisłego zastosowania się do danej treści rzeczywistego bytu. Im ta treść przez umysł ujętą zostaje bardziej przedmiotowo, im mniej się mięsza z treścią podmiotową, tem myślenie zbliża się bardziej do swego celu, do poznania *prawdy*, którą umysł uznaje ostatecznie tylko w tem, co istnieje rzeczywiście, co ma byt przedmiotowy, od niego niezależny. Wszelki pogląd *naukowy* na świat, w odróżnieniu od estetycznego, uwydatnia tę zależność myślenia od danej przedmiotowości (§ 4,3).

Pierwotną przeciwstawność podmiotu i przedmiotu, uczucia i myślenia, przyjmującą często formę wyłączających się nawzajem sprze-

czności, przezwycięża *wola* w swym normalnym rozwoju. Dążąc do przedmiotowego urzeczywistnienia podmiotowych wymagań, przekształca ona rzeczywistość według idei *dobra* danego osobnika. Jako objaw osobistej energii wytwarza ona na tle danego, niedoskonałego bytu możliwie doskonały *dobrobyt*. W tym duchu jednoczy wola podmiotowe i przedmiotowe czynniki życia umysłowego i staje się samodzielną przyczyną nowych form bytu, w których rzeczywistość przedmiotowa zbliża się coraz bardziej do podmiotowej idei, a ta znowu przyjmuje coraz widoczniejsze kształty rzeczywistości.

Postęp w rozwoju życiowej działalności człowieka polega w istocie swojej na takiem urzeczywistnieniu faktycznej zgody pomiędzy podmiotowemi dążnościami umysłu ludzkiego i przedmiotowemi warunkami jego bytu i rozwoju. Postęp ten ze stanowiska ogólnego na świat poglądu przedstawia się jako stopniowe urzeczywistnienie wewnętrznej zgody pomiędzy szczegółowemi objawami bytu, istniejącemi w formie jednostkowych osobników, a ogółem wszechbytu, jego istotą, stanowiącą treść zasadniczą wszystkich jednostek.

Scisły pogląd na powyższe zasadnicze dążności życia umysłowego, wyrażające się w zaznaczonych władzach umysłu, jest niezbędnym dla wszechstronnego uzasadnienia naszych pojęć o filozofii i znajdzie w dalszym ciągu naszych roztrząsań bardziej szczegółowe wyjaśnienie.

Literatura klasyfikacyi władz umysłowych. Już PLATON rozróżniał (szczególniej w *Rzeczypospolitej* ks. IV) trzy rodzaje dusz, albo też trzy części duszy ludzkiej: *pożądliwość*, *uczucie* i *poznanie* czyli *myślenie*. Ale nie rozwinął szczegółowo tego podziału; to też w krótce poszedł w zapomnienie. ARYSTOTELES sprowadzał w traktacie *O duszy* do osobnych części duszy następujące czynności: 1) wzrost i odżywianie, 2) czucie, wyobrażenie i pamięć, 3) wolę i ruchy, oraz 4) myślenie. Zob. H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie* T. I, Dział 1, 1880, str. 201 i nast. Dział 2, 1884, str. 16 i nast., oraz A. ED. CHAIGNET, *Histoire de la Psychologie des Grecs*, T. I, 1887, str. 203 i następne.

W wiekach średnich przyjmowano pwszechnie tylko dwie władze duszy: *rozum* czyli myślenie, poznawanie, i *wolę*. Św. TOMASZ z Akwinu te dwie władze przypisuje intelektualnej duszy człowieka. Objawy uczucia podporządkowano jeszcze bezpośrednio to jednej, to drugiej z tych władz. Zob. A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, T. II, 1865, str. 584 i 621 i nast. Toż samo czynią jeszcze LEIBNIZ we wspomianem (str. 9) dziele *O umyśle ludzkim*, jak i CH. WOLFF w pracach: *Von den Kräften des menschlichen Verstandes*, 1712, *Psychologia empirica*, 1732 i *Psychologia rationalis*, 1734.

Dopiero w drugiej polowie 18-go wieku zwrócono uwagę na samodzielne znaczenie objawów *uczucia* i postawiono je, jako szereg odrębny, obok objawów myślenia i woli. Przyczynili się do tego zarówno niemieccy myśliciele J. G. SULZER, M. MENDELSOHN *(Briefe über die Empfindungen*, 1755) i inni jak i angielscy filozofowie społeczni i estetycy: ADAM SMITH *(Theory of moral sentiments*, 1759), F. HUTCHESON, H. HOME i inni. Całkowitą psychologią na podstawie owych trzech władz duszy opracował

pierwszy J. N. Tetens w dziele: *Philos. Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung.* T. I, 1776, T. II, 1777. Następnie podział ten rozwinął Kant we *wstępie* do *Krytyki władzy sądzenia* (zob. wyżej str. 10 i nast.) i w dziele: *Anthropologie*, 1798. Kant rozróżnia *zdolność poznawczą* (Erkenntnissvermögen), *uczucie* zadowolenia i niezadowolenia (Gefühl der Lust und Unlust) i *zdolność pożądania* (Begehrungsvermögen).

Od tego czasu podział objawów umysłowych na zaznaczone trzy grupy: *uczucie*, *myślenie* i *wolę* staje się panującym w psychologii. Zob. w tym względzie szczególniej: W. Volkmann, *Lehrbuch der Psychologie*, wyd. 2-gie, T. II, 1895, str. 404 i nast., gdzie podaną jest historya stopniowego wprowadzenia do psychologii uczucia, jako samodzielnej władzy umysłu obok myślenia i woli. Harald Höffding, *Psychologie auf Grundlage der Erfahrung*, przekład z duńskiego przy udziale autora 1887, str. 107 i nast.: *Podział pierwiastkowych czynników psychicznych.* Część ogólną tej psychologii, która 1894 r. wyszła w nowem wydaniu, przełożył na nasz język F. Daszyński, 1890. J. Sully, *Umysłowość ludzka*, przekład z angielskiego J. K. Potockiego. T. I, 1897, str. 71 do 80: *Trojaka czynność ducha.*

Angielski psycholog G. J. Romanes ułożył w dziele: *Mental evolution in animals*, 1883, rodzaj drzewa (diagramm) stopniowego rozwoju objawów umysłowych. Z ogólnego gruntu życia psychicznego wyprowadza on jako pień *wolę*, a jako główne konary *uczucie* i *myślenie*. Zob. szczególniej rozdz. V, *Objaśnienie diagramu.* Ten diagram dołączył też do dzieła: *Mental evolution in man*, 1892, które na nasz język przełożył K. Hertz p. t. *Umysłowy rozwój człowieka*, Cz. I, 1895. Cz II, 1897, lecz nie dodał owego rysunku, zapowiedzianego w przedmowie autora (Cz. I, str. IV).

U nas Jan Śniadecki w *Filozofii ludzkiego umysłu* zalicza do *wyższych* władz: *rozum, imaginacyą* i *wolę* (Cz. 2, rozdz. 1, 2 i 3). Brat jego Jędrzej uznawał za władze umysłu, człowiekowi w różnicy od zwierząt wyłącznie właściwe: *imaginacyą* i *władzę dociekania przyczyn rzeczy.* Zob. *Teoryą jestestw organicznych*, 1838, T III, 41.

Znakomici nasi filozofowie ze szkoły Hegla pojmowali objawy ducha głównie jako odmiany myślenie. Tylko Libelt uzupełniał je *wyobraźnią.* Zob. wyżej str. 26.

Michał Wiszniewski mówi: „Prócz rozumu, umysł ludzki jest zbiorem rozmaitych władz jakiemi są: objęcie, uwaga, pamięć, imaginacya, rozsądek.“ *Charaktery rozumów ludzkich*, wyd. z r. 1876, str. 21.

J. Majorkiewicz, *Historya serca i rozumu*, 1851, str. 455: „Człowiek przez *rozum* odtwarza dzieła stworzenia, przez *uczucie* odwzorowywa piękno świata i życia. a przez *wolę* rozlewa w czynach dobro po ziemi.“

Ks. Fr. Kautny, w *Psychologii empirycznej*, stanowiącej drugą część jego *Propedeutyki*. 1871, przyjmuje po dawnemu dwa tylko rodzaje władz umysłu: władzę poznawania i władzę dążenia do dobrego (zob. str. 176).

T Ziemba dzieli część szczegółową swej *Psychologii*, 1877, na trzy rozdziały: 1) myślenie jako sprawa umysłu, 2) uczucie, 3) pożądanie i wola.

A. Kosiba ogłosił osobną, w duchu psychologii Herbarta umiejętnie napisaną pracę: *O klasyfikacyi fenomenów psychicznych* (sprawozdanie Dyrekcyi gimnazyum kołomyjskiego z r. 1877), w której rozróżnia: *wyobrażenie*, *myślenie* i *uczucie* wraz z *pożądaniem.* Zob. też jego wyborne studya psychologiczne: *O uczuciach*, 1878, *O rozwoju myślenia*, 1879, 3-cie wyd. 1888, *O afektach*, 1880, *O namiętnościach*, 1884, *O uczuciach sympatycznych*, 1887.

L. Natanson, *Teorya jestestw idio-dynamicznych*, 1883, str. 61: rozsądek, rozum, wyobraźnia, pamięć, wola.

Ad. Dygasiński w pracy: *Obraz psychicznych zjawisk w organizmie ludzkim* 1885. wraz z fizyologicznemi podstawami życia psychicznego, uwzględnia szczegołowo objawy *myślenia*, *czucia* i *woli.*

O tych objawach traktuje też głównie W. Szokalski w dziele: *Początek i rozwój umysłowości w przyrodzie*, 1886, szczególniej zaś w rozdz. 8, mającym za przedmiot *umysł człowieczy*.

W. Dzieduszycki, *Rozstrząsania*, str. 136: „*Rozum*, *wola* i *uczucie* są istotnemi własnościami ducha, a zatem ideałem ducha jest duch rozwijający swoje poznanie, swoją myśl i swoje uczucia w sposób doskonały, t. j. duch cnotliwy." Zob. też powyżj str. 39 i nast.

Bol. Prus w pięknej i wielce doniosłej pracy: *Najogólniejsze ideały życiowe*, 1901, mówi (str. 142 i 277): „Istotę ludzką, w najogólniejszych zarysach duchowych można porównać z pałacem, który składa się z korpusu i dwu skrzydeł. Lewe skrzydło odpowiada *uczuciu*, prawe—*woli*, a korpus—*myśli*." Dalej na str. 186 podaje szczegółowy szemat duszy na tle tego podziału.

2. Jedność życia umysłowego.

Pomimo podziału objawów umysłowych na szeregi, niezbędnego dla objęcia ich różnorodnych właściwości, nie należy jednak sądzić, aby którykolwiek z tych szczegółów mógł istnieć i działać sam przez się bez ciągłej, organicznej łączności z resztą. Przeciwnie, mając na oku rzeczywisty przebieg życia umysłowego, należy ciągle pamiętać o tem, że objawy jego nigdy nie istnieją w formie odosobnionej, lecz że każdy objaw szczegółowy jest zawsze wynikiem bezpośredniego życiowego zjednoczenia wszystkich składowych czynników umysłu, że w każdym występuje na jaw zawsze jeden w sobie umysł. Życie umysłowe przedstawia się faktycznie jako bezpośrednie, wspólne i jednoczesne istnienie i działanie, czyli jako *współistnienie i współdziałanie* wszystkich swych zasadniczych czynników. Nie ma tedy objawu umysłowego, który mógłby być nazwanym czystem, czyli wyłącznem *uczuciem*, *myśleniem* lub *wolą*; nie ma objawu, który nie byłby zawsze zarazem i uczuciem, i myśleniem, i wolą, który nie byłby wynikiem współdziałania wszystkich tych czynności, który zatem nie zawierał by w sobie zarówno czynności podmiotowej, jak przedmiotowej, jak i podmiotowo-przedmiotowej, według podanej wyżej charakterystyki (§ 7,1). Zaznaczona przy tej charakterystyce różnica pomiędzy pojedynczemi szeregami objawów umysłowych polega nie na bezwzględnej wyłączności tych szeregów, lecz jedynie na przewadze jednego z trzech zasadniczych czynników życia umysłowego nad pozostałymi przy bez pośredniem współistnieniu i współdziałaniu wszystkich. Ztąd przy rozbiorze każdego bez wyjątku szczegółowego objawu umysłowego należy zawsze mieć na uwadze czynniki uczucia, myślenia i woli, wchodzące w jego skład. Określenie zaś funkcyi każdego z tych czynników w zjednoczonym rozwoju życia umysłowego, we współistnieniu

i współdziałaniu wszystkich, jest koniecznym warunkiem jasnego poglądu na jego istotę i ustrój. Dotykamy tej sprawy tu o tyle, o ile to jest koniecznem dla należytego wyjaśnienia pojęć o istocie filozofii i jej stosunku do reszty objawów życia umysłowego.

W ogólnym ustroju umysłu, *uczucie* jest właściwem źródłem działalności umysłowej i zarazem bodźcem wewnętrznym, pobudzającym i podtrzymującym tę działalność. Wszelka działalność umysłowa jest przedewszystkiem objawem podmiotowego uczucia. Są istoty, nie posiadające rozwiniętej działalności myślowej, ale nie ma istoty żywej, któraby była pozbawioną uczucia, któraby nie przejmowała się własnemi swemi stanami, któraby nie odczuwała przyjemności lub nieprzyjemności tych swoich stanów. Jest to objaw najbardziej pierwotny, elementarny życia umysłowego, bez którego życie to istnieć nie może. Więc działa i w najbardziej rozwiniętym pod względem intelektualnym człowieku. To też już Spinoza słusznie powiedział, w 3-ciej ks. swej *Etyki* (zob. wyżej str. 9): „Appetitus est ipsa hominis essentia (pożądanie jest właściwą istotą człowieka)."

Wszelkie działanie przedmiotowe na podmiot, na osobnik wywołuje w tym ostatnim skutki, odpowiadające jego naturze, a skutków tych podmiot doznaje pierwiastkowo w zmianie swoich stanów, a więc w różnych swoich uczuciach. Ztąd wynika, że wszelkie przejęcie bodźców przedmiotowych przez podmiot, jak i wszelkie przeciwdziałanie, czyli reakcya przeciw tym bodźcom, zależy od natury i nastroju podmiotu i ma swe źródło w jego przyrodzonej i nabytej treści. Treść ta zaznacza bezpośrednio cały dalszy kierunek działania i rozwoju umysłu; a dochodząc jako uczucie do świadomości osobnika, stanowi niezbędny czynnik ożywczy wszystkich jego objawów, ogrzewa je swem ciepłem, niby własną krwią, nadaje im polot estetyczny, przyswaja im ów żywy indywidualny charakter, którym się różnią jedne i też same objawy umysłowe w różnych osobnikach, podobnie jak się różnią jedne i też same tony muzykalne na różnych instrumentach.

Nazwa potoczna *serca* dla oznaczenia *uczucia* opiera się na głębokiej analogii pomiędzy funkcyą psychiczną tego objawu w ogólnym ustroju umysłu, a funkcyą fizyologiczną serca w ustroju organicznym ciała. Jak serce wtłacza krew życiodajną w najodleglejsze zakątki ciała i przez to podtrzymuje wszystkie szczegółowe jego funkcye; tak też uczucie przenika cały ustrój psychiczny i przyjmuje czynny udział w odżywianiu i rozwoju wszystkich szczegółowych jego objawów.

I tak czynność poznawcza myśli ma swe źródło w osobistem uczuciu potrzeby poznania, zwanem *ciekawością*, lub też przy wyższym rozwoju — *miłością prawdy*. Uczucie to towarzyszy wszystkim

czynnościom poznawczym umysłu, podtrzymuje i ożywia ich rozwój i nadaje im różny charakter, stosownie do swej jakości i siły. Podobnież i działalność woli, najbardziej nawet praktyczna, podniecaną zostaje ciągle na nowo przez uczucia. Różne cele praktycznej działalności narzucają sie umysłowi zawsze tylko wskutek różnych potrzeb podmiotowych, które dochodzą do naszej świadomości za pośrednictwem uczuć, dążących do swego zaspokojenia przez działanie, czyn.

Inną zupełnie funkcyą, spełnia *myślenie* w organicznym ustroju umysłu. Przedstawia się ono z tego stanowiska jako ogólna *forma* działalności umysłowej w różnicy od *treści* podmiotowej uczucia. Treść ta rozpływa się w sposób nieokreślony po naszym bycie podmiotowym, gdy nie jest ujętą w formę myśli. Wszelki objaw umysłowy, dochocząc do naszej samowiedzy, przyjmuje formę myśli, t. j. odtwarza się w samowiedzy jako myśl. Przy tem jednak nie należy sądzić, jakoby treść, przyjmująca dla samowiedzy formę myśli, przestawała być tem, czem jest, tą daną treścią, a sama stała się myślą. Bynajmniej. Jak przedmiot, wskutek działania światła, odtworzony w zwierciadle, nie przestaje być tym przedmiotem, nie przetwarza się w swój zwierciadłowy obraz, choć się w tej formie odtwarza i powtarza: tak również treść umysłowa, dochodząc do samowiedzy i przyjmując formę myśli, nie podlega przeistoczeniu, lecz istnieje i działa sama przez się, choć się w myśli odźwierciedla i powtarza.

Natura umysłu jednostkowego jest tego rodzaju, że dokonywające się w nim czynności podmiotowe, stanowiące tło jego bytu, przy pewnych warunkach, t. j. przy pewnym ustosunkowaniu jego składowych czynników, mogą być niejako widziane przez sam umysł, przeniknięte świadomą siebie myślą. Myśl oświetla wtedy tę lub ową stronę podmiotowego bytu i umożliwia umysłowi świadome przejęcie się tą lub ową treścią; ale z tego nie wynika, aby to światło wewnętrzne, będące przyczyną myślowego odtworzenia danej treści i przedstawiające się w najrozliczniejszych stopniach natężenia, jasności, mogło byś utożsamionem z samą tą treścią, którą oświetla. Przeciwnie, umysł przy pomocy światła myśli przekonywa się bezpośrednio, że w nim działa treść, nie dająca się w zupełności wtłoczyć w tę formę, że całe szeregi objawów umysłowych różnią się od myśli, chociaż tylko w związku z nią stają się świadomemi czynnościami umysłu.

O takiej funkcyi myśli i jej stosunku do reszty objawów życia umysłowego przekonywa nas rozbiór każdego z tych objawów. Gdy, podlegając uczuciom przyjemności lub nieprzyjemności, zadowolenia lub niezadowolenia, usiłujemy zdać sobie z nich jasną sprawę, spostrzegamy, iż to czynimy przy pomocy myśli, przy pomocy odtworzenia owych bezpośrednich stanów umysłowych w jej formach. My-

ślą zastanawiamy się nad potrzebami, wywołanemi przez nasze uczucia; ona doprowadza do naszej samowiedzy te potrzeby; ona formułuje treść najbardziej podmiotową naszych ideałów. Podobnież i objawy woli, osobistej energii, dosięgają pełnego samowiednego rozwoju jedynie, gdy je myśl oświetla i przenika. Myśl określa cele i środki naszych popędów, zachcianek, dążności i czynów. Im żywszy jest udział myśli we wszystkich tych objawach, tem one stają się bardziej świadomemi siebie, tem bardziej wpadają one w zakres jasnej samowiedzy. O ile tedy objawy umysłowe z istoty swojej mają charakter świadomy, o tyle działa w nich myśl. Ale w bezpośredniej łączności z innemi objawami umysłowemi, z uczuciem i wolą, myśl ginie często do tego stopnia, że nie jest w stanie oświetlać ich treści w sposób należyty, a wtedy świadomość zredukowaną zostaje do minimum, prawie do zera, i przejawia się jedynie w ciemnem, nieokreślonem poczuciu jednostkowego bytu, — jak o tem świadczą różne stany snu (normalnego, patologicznego i sztucznego), oraz objawy tak zwanego instynktu. Jasna świadomość i samowiedza możliwą jest jedynie przy górowaniu myśli nad pozostałymi czynnikami życia umysłowego, a zatem tylko wtedy gdy myśl, że tak powiem, wznosi się po nad pozostałą treść umysłu, ją oświetla i przenika, nadając jej wyraźną i ściśle określoną formę.

Na faktycznej różnicy pomiędzy myślą, jako ogólną formą objawów umysłu, a jego treścią polega nasze przeświadczenie, że pełna samowiedza nie jest wyłącznym objawem życia umysłowego, lecz tylko jednym ze stanów umysłu, wśród innych stanów, a przy tem stanem wznawianym ciągle na nowo wśród pewnych warunków życia umysłowego. Życie umysłowe wraz ze swemi tak zwanemi „zjawiskami psychicznemi“ różni się od innych „zjawisk“ świata, nie tem, że jest stale świadomem siebie, że posiada ciągłą samowiedzę, lecz wyłącznie tem, że zawiera w sobie zdolność dojścia do samowiedzy, przejęcia się świadomie swemi stanami, wśród pewnych warunków. Żyjemy umysłowo i w stanach niezupełnej samowiedzy, a nawet przy braku jasnej świadomości; a istota naszych objawów umysłowych polega jedynie na tem, że przy działaniu odpowiednich czynników, zostają one oświetlane jasnem światłem myśli i przechodzą w stan zupełnej świadomości.

Jeżeli w mowie potocznej bardzo trafnie uczucie nazywamy sercem, to nie mniej trafnie myśl nazywamy *głową*. Głowa dobra znaczy głowa o dobrej, logicznie rozumującej myśli. W samej rzeczy, funkcya mózgu, wogóle centralnego systematu nerwowego w ciele, odpowiada w zupełności funkcyi myśli w ustroju umysłowym. Serce nie ma wypoczynku; stała jednostajna funkcya jego jest konie-

cznym warunkiem życia organizmu. Centralny zaś systemat nerwowy podlega w swych funkcyach pewnym peryodycznym odmianom; on się wyczerpuje i potrzebuje wypoczynku, odnowienia. Toż samo ma miejsce z objawami świadomości i samowiedzy, więc myśli w porównaniu z uczuciem. Objawy te podlegają częstym przerwom lub przynajmniej redukują się często do minimum, podczas gdy uczucie stanowi ów jednostajny, stały czynnik życia umysłowego, który umożliwia pojawienie się, czyli przebudzenie świadomości i samowiedzy w każdej chwili życia umysłowego.

Z powyższemi bezpośrednio danemi wewnętrznego doświadczenia łączą się nasze zasadnicze pojęcia wszelkiego poglądu na świat, a w szczególności pojęcie przedmiotowego bytu, niezależnego od jednostkowej świadomości. Składowe czynniki naszej idei rzeczywistości, zaznaczone przy rozbiorze wiedzy (§ 4,3), mają swe źródło psychologiczne w wewnętrznem rozróżnieniu myślowej świadomości od pozostałej treści życia umysłowego. Wskutek tego rozróżnienia wszelka myśl przyjmuje charakter przedmiotowy, a wszystkie jej objawy szczegółowe, jak wyobrażenia, pojęcia, sądy, wnioski i t. p., przedstawiają się nam ze stanowiska psychologicznego jedynie jako formy umysłowe, napełnione różnorodną treścią przedmiotową, t. j. treścią, różną od samej myśli, a odźwierciedlającą się tylko z większą lub mniejszą jasnością i wiernością przy pomocy tych form. Ztąd to też pochodzi, że wszelki pogląd na świat, uznający za swą wyłączną podstawę działalność myśli, — staje się koniecznie *formalizmem*, pozbawionym konkretnej życiowej treści, więc treści rzeczywistej. Świadczy o tem zarówno filozofia scholastyczna, jak i jednostronny idealizm, szczególniej Hegla.

Nareszcie, odnośnie do *woli*, czyli osobistej energii, jasną jest rzeczą, że i ona nie jest objawem odosobnionym, lecz łączy się również organicznie z resztą objawów życia umysłowego. Uczucie i myślenie działają i rozwijają się przy ciągłym udziale osobistego naprężenia sił umysłu, a zatem woli, energii. Tylko przy jej pomocy umysł ześrodkowywa swoją uwagę na jednej rzeczy, więc przeciwdziała chaotycznemu rozstrzeliwaniu się swych objawów w różnych kierunkach, ogranicza ciągłą zmianę swych działań według chwilowych bodźców, a nadaje im charakter wewnętrznej ciągłości, jednostajności i stałości. Jeżeli uczucie, dochodząc do świadomości swych potrzeb, dąży stale do ich zaspokojenia w kierunku zaznaczonym przez ideał, pomimo różnorodnych trudności napotykanych w urzeczywistnieniu swych dążeń, — jest to dziełem energii, woli, przenikającej uczucie, łączącej się z niem wewnętrznie. Wskutek jej też współdziałania, myśl, zajęta poznaniem pewnego przedmiotu, nie daje

się odwieść od tego celu przez wpływy postronne, lecz pracuje wytrwale nad rozwiązaniem postawionego sobie zadania i posiłkuje się wszystkiemi zdolnościami umysłu i wszelkiemi możliwemi środkami poznania, aby dopiąć swego celu. Jasną jest rzeczą, że od różnego udziału osobistej energii, woli w objawach umysłowych, cały ich przebieg przyjmuje odmienny charakter i doprowadza w końcu do różnych wyników.

Wola jest tedy czynnikiem, reprezentującym osobistą *samodzielność*, *siłę* i *potęgę* człowieka, jako zjednoczonej w sobie indywidualności. Dzięki temu czynnikowi, człowiek przy pomocy *pracy*, będącej objawem celowej i wytrwałej działalności jego woli, wytwarza na gruncie przedmiotowej natury *kulturę*, która przyjmuje podwójny charakter: kultury wewnętrznej, umysłowej, gdy energia osobista czynną jest w kierunku zwrotnym i kształci sam umysł, i kultury zewnętrznej, materyalnej, gdy przetwarza świat zewnętrzny stosownie do potrzeb i ideałów umysłu. Sztuka, poezya, nauka, wszelkie instytucye, mające na celu rozwój tych umysłowych dążności i ich zaszczepienie w młodem pokoleniu, wreszcie ustrój życia praktycznego i jego wytwory społeczne, — to wszystko są objawy energii osobistej człowieka, świadczącej o jego samodzielności, sile i potędze. Wskutek działania tych czynników, człowiek wynosi się po nad resztę jestestw przyrody, umożliwia swoje panowanie nad samym sobą i przyrodą, wytwarza własne dzieje, w których występuje na arenę życia całe bogactwo i różnorodność jego treści umysłowej, prawdziwa jego istota.

Powyższy przegląd zasadniczych objawów życia umysłowego ze stanowiska ich wewnętrznej spójni, ma na celu wykazać, że funkcye umysłu, podobnie jak funkcye ciała, są wynikiem *ustroju organicznego*, w którym różne czynności nawzajem się ze sobą łączą i wzajemnie się dopełniają. W oderwanej myśli wyosobniamy te pojedyńcze czynności i przedstawiamy ich odrębną charakterystykę; ale w życiu rzeczywistem wszystkie one stanowią organizacyą nierozerwalną, w której każda czynność spełnia pewne zadanie, niezbędne dla prawidłowego rozwoju i działania całości.

Poglądy psychologów na jedność życia umysłowego. Jedność życia umysłowego, niezależnie od klasyfikacyi jego objawów, zaznaczają prawie wszyscy psychologowie nowszych czasów. Przeświadczenie o tej jedności było głównym powodem wyrugowania z psychologii teoryi o odrębnych *pierwiastkach* duszy, czyli jej *częściach* jako też o *władzach* duszy, w znaczeniu samoistnych składowych czynników życia umysłowego. Za zasadę podziału na tem polu uznawane są obecnie tylko różne właściwości *objawów* umysłowych, czyli zjawisk psychicznych (§ 5,3). Terminu zaś *władze* duszy używa się obecnie tylko jako pojęcie ogólne, oznaczające pewne typowe grupy obja-

wów, czyli czynności umysłowych. Zob. w tym względzie szczególniej: Herbart, *Psychologie als Wissenshaft neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik.* 2 tomy 1824. *Psychologische Untersuchungen*, 1839. Werke, wyd. Hartensteina, 1850 i nast. T. V, 214; VII, 610 i nast. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2-gie wyd. 1880, T. I, 9 i nast. O dążności do harmonijnego wyrównania i zrównoważenia objawów umysłowych dobrze mówi Höffding we wspomnianej (str. 156) *Psychologii*, str. 123: „W rozwoju życia umysłowego napotykamy często jednostronności i sprzeczności. Pomimo to przy wszelkiej jednostronności i walce występuje na jaw, jeśli nie w jednostce, to w ludzkości, dążność do harmonijnego zrównoważenia zasadniczych kierunków życia umysłowego. Etyka i estetyka słusznie uznają w takiej harmonii najwyższy typ życia ludzkiego.“ Zob. też Sully w przytoczonem powyżej (str. 156) dziele, str. 81 do 86.

Zauważyć tu należy, że niektórzy myśliciele, w imię jedności życia umysłowego, usiłowali sprowadzić naznaczone objawy *uczucia, myślenia* i *woli* do jednego zasadniczego czynnika. Tak np. Jacobi widzi w *uczuciu* objaw pierwotny życia umysłowego i z niego wyprowadza myśl i wolę. Inni, jak Hegel i Herbart, uznają za taki objaw pierwotny *myślenie*, a uczucie i wolę pojmują jako objawy pochodne, jako odmiany myślenia. U nas pogląd ten rozwinął A. Kosiba we wspomnianej (str. 156) rozprawie *O uczuciach*. Str. 7 mówi: „Z wyobrażeń powstaje uczucie i pożądanie.“ Nareszcie Schopenhauer (*Die Welt als Wille u. Vorstellung*, 1819) i jego zwolennicy podnoszą *wolę* do godności pierwiastku życia umysłowego, z którego wytwarzają się dopiero uczucie i myśl. Wszyscy ci myśliciele nie zwracają jednak należytej uwagi na faktyczne dane doświadczenia wewnętrznego, będące podstawą rozróżnienia powyższych objawów. Z przedstawionej charakterystyki zasadniczych funkcyj każdej z tych grup objawów w ogólnym rozwoju życia umysłowego (§ 7,1 i 2), przekonywamy się, że są one wynikiem naturalnego ustosunkowania podmiotowych i przedmiotowych czynników życia umysłowego. A to dowodzi, że funkcye te istnieją wraz z istnieniem życia umysłowego jako objawy podmiotu, realnego osobnika, działającego wśród realnego, przedmiotowego świata. Jedność życia umysłowego nie opiera się na sztucznem wyprowadzeniu jego różnorodnych czynności z jednej, pierwiastkowej, lecz na faktycznem połączeniu tych czynności w jednej żywej istocie, zdolnej przejąć się własnemi swemi stanami, oraz swym stosunkiem do otoczenia. Psychologia, zaniedbująca tę konkretną, życiową zasadę wszelkich objawów umysłowych, wisi w powietrzu między niebem a ziemią i zamiast wyjaśnić rzeczywistą jedność życia umysłowego, zastępuje ją jednością abstrakcyjną, formalną, nie mającą nic wspólnego z faktycznemi danemi wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia.

Z tego stanowiska należy też ocenić wyniki nowoczesnej psychologii jednostronnego zmysłowego empiryzmu czyli sensualizmu H. Spencera, Baina, Taine'a, Maudsleya, Ribota, Lombroso i innych. Psychologowie tej szkoły znają tylko fizyczny osobnik i pragną całe bogactwo objawów umysłowych wyprowadzić z działania pierwotnych czynników *czucia zmysłowego*, jako objawu systematu nerwowego. Nie chcą jednak uznać, że w fizycznym osobniku żyje i działa osobnik psychiczny, umysłowy, ześrodkowujący w sobie wszystkie swoje szczegółowe czynności i objawy. Nie dziw tedy, że ci psychologowie w końcu swych badań powracają do tego, co było punktem ich wyjścia t. j. że swoim zgóry powziętym uprzedzeniom nadają charakter teoryi naukowej, dowodząc, że jedność życia umysłowego jest rzeczywiście tylko abstrakcyą, a samo życie umysłowe jedynie grą mechanicznego konklomeratu usamowolnionych „zjawisk psychicznych“; konklomeratu, pozbawionego wewnętrznej spójni i istotnej jedności. Tymczasem w rzeczywistości zjawiska psychiczne nie latają swobodnie po głowie fizycznego osobnika, jak motyle po świecie; „asocyjując“ się tylko sporadycznie, lecz są czynnościami ży-

wego, zjednoczonego w sobie *ustroju umysłowego*, nie mniej realnego i istotnego, jak ustrój organiczny ciała, osobnika fizycznego. Przeciwnie, widzieliśmy wyżej (§ 4,3. str. 92), że samo pojęcie ciała, osobnika fizycznego jest wynikiem działania osobnika umysłowego, i bez jego wewnętrznego zjednoczenia nigdy w nim by nie powstało. Zob. też w tym względzie przekonywającą krytykę asocyacyjnej teoryi świadomości, dokonaną przez takiego znakomitego empiryka na polu psychologii jak W. James w dziele *Principles of Psychology*, 1890, T. I, 350 i nast.

Wundt uzasadnia pojęcie „umysłowej organizacyi (geistige Organisation)", jako koniecznej hipotezy pomocniczej dla *empirycznej* psychologii, szczególniej w swym *Systemacie filozofii*, str. 305, 389, 427 i nast. Przy tem wyznaje, że psychologia *metafizyczna* idzie dalej i szuka „ostatecznej zasady zjednoczenia faktów umysłowych (den letzten Grund der Einheit der geistigen Vorgänge, str. 388 i nast.)." Zasadnicze zaś pojęcie „psychofizycznego osobnika (psychophysisches Individuum)" rozwija Wundt w pracy: *Ueber psychische Causalität u. das Princip des psychophysischen Parallelismus* w Philosophische Studien T. X, 1894, str. 76 i nast. Pojęcie zaś *duszy*, jako koniecznego pomocniczego pojęcia (Hülfsbegriff), w celu zjednoczenia całego obszaru stanów psychicznych indywidualnej świadomości i jej przyczynowego wyjaśnienia, uzasadnia Wundt w swym *Grundriss der Psychologie*, 1897, str. 365 i nast. Zob. pod tym względem również dzieło G. T Ladd'a *The philosophy of mind*, 1895, które poddaje wszechstronnemu rozbiorowi pojęcia metafizyczne psychologii i stanowi cenne dopełnienie jej empirycznego opracowania przez tegoż autora (*Psychology*, 1894).

W tym duchu, lubo na podstawie samodzielnych badań, stara się u nas wykazać czynniki syntetyczne objawów umysłowych W. Rubczyński, w pracy, zasługującej pod tym względem na szczególną uwagę: *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka.* Rozprawy Akademii Krakowskiej. Wydział historyczno-filozoficzny. T. XXV, 1891, str. 1 — 119.

3. Klasyfikacya szczegółowa objawów życia umysłowego.

Z pierwszego wejrzenia mogłoby się wydawać, że podział czynności umysłowych na *uczucie*, *myślenie* i *wolę* nie jest wystarczającym, że całej rozmaitości i różnorodności objawów życia umysłowego nie można, bez sztucznego wysiłku, sprowadzić do trzech tylko szeregów, wynikających z twórczej, poznawczej i życiowej (praktycznej) działalności umysłu, z jego dążności do wydania ideałów, poznania rzeczy i uporządkowania stosunków społecznych, czyli poprostu do urzeczywistnienia trzech, zbyt już oklepanych i zużytych idej: *piękna*, *prawdy* i *dobra*. Można by w samej rzeczy zapytać: czy życie człowieka nie obejmuje mnóstwa innych czynności i objawów, pominiętych w naszej dotychczasowej charakterystyce (§ 7, oraz 7,1)?

Na pytanie to odpowiemy szczegółową klasyfikacyą objawów życia umysłowego, t. j. charakterystyką ich dalszych odmian na tle zaznaczonych szeregów głównych. Odmiany te wynikają w sposób naturalny, życiowy z dwóch zasadniczych czynników bytu ludzkiego, warunkujących jego rozwój i powodujących szczegółowe różniczkowanie czyli diferencyacyą jego czynności i objawów. Czynnikami tymi

są: 1) *podmiotowy ustrój umysłu ludzkiego* i 2) *przedmiotowe otoczenie*, wśród którego człowiek się rozwija i działa.

1) Ze stanowiska *podmiotowego ustroju* umysłu, objawy jego działalności przedstawiają się nam w *dwóch* charakterystycznych odmianach, stosownie do dwóch zasadniczo różnych stopni rozwoju umysłowego, zależnych od tego, czy umysł znajduje się jeszcze w stanie *naturalnym*, *przyrodzonym*, w stanie *natury*, lub też już w stanie *kultury*.

Na niższym stopniu rozwoju umysłowego, działalność człowieka ma charakter przyrodzony, naturalny, bezpośredniej naturalności, t. j. dokonywa się głównie pod wpływem przyrodzonych fizycznych i umysłowych, czynników bytu ludzkiego, bez udziału zwrotnej. refleksyjnej działalności, będącej podstawą osobistej samodzielności człowieka, jego panowania nad sobą i światem (zob. str. 162). Na tym stopniu rozwoju umysłowego, świadomość człowieka obejmuje prawie wyłącznie tylko ostateczne wytwory umysłowej działalności, ale nie wnika jeszcze w czynności umysłowe, poprzedzające te wytwory, i nie zdaje sobie jeszcze sprawy z ich znaczenia w ogólnym rozwoju życia umysłowego. Wskutek tego czynności człowieka nie są jeszcze wynikiem jego szczegółowej, indywidualnej samodzielności, jego panowania nad niemi, lecz wynikiem ogólnych czynników jego bytu, fizycznych i umysłowych, urzeczywistniających swoją treść za pośrednictwem danej indywidualności. Jednostka, osobnik nie jest tu jeszcze w zupełności sobą, lecz tylko objawem ogólnego bytu, przyrody, w formie jednostkowej.

Od tych naturalnych, bezpośrednich objawów życia umysłowego odróżniają się zasadniczo objawy, napotykane na wyższym stopniu rozwoju, a będące wynikiem świadomej siebie samodzielności człowieka. Na tym stopniu rozwoju, człowiek nie zadawala się już świadomością bezpośrednich wyników i wytworów swej działalności, nie odgrywa tylko roli świadka dokonywających się bez jego udziału czynności; lecz przy pomocy *uwagi zwrotnej* czyli *refleksyi*, zdaje sobie coraz szerszą i głębszą sprawę ze swego życia umysłowego, wnika w czynności, wywołujące owe wytwory i zastanawia się nad ich doniosłością i skutkami. Przez to zaś dochodzi zarazem do coraz większej samodzielności, do panowania nad sobą i do kierowania swemi działaniami według ogólnych celów swego istnienia. Ze stanu natury człowiek przechodzi tu już w stan *kultury*, objawiający się przedewszystkiem w dążności człowieka do udoskonalenia zarówno samego siebie, jak i warunków swego bytu, swego otoczenia. W tym stanie kultury całe życie umysłowe człowieka i wszystkie jego czynności przyjmują charakter nowy, odrębny, w porównaniu z poprzednim stopniem rozwoju.

Ten odmienny charakter polega na tem, że obecnie czynności umysłowe przestają już być prostym, bezpośrednim wytworem *przyrody*, wogóle przedmiotowego bytu, a stają się sztucznym wynikiem samodzielnej działalności umysłu, składowych czynników jego podmiotowego ustroju, a w szczególności jego centralnego objawu, *samowiedzy*. Ten odmienny sposób działania umysłu w stanie kultury, nazywamy działaniem *metodycznem*, w różnicy od działania bezpośredniego, naturalnego.

Na zasadzie powyższych danych w typowych czynnościach umysłu, w uczuciu, myśleniu i woli, odróżniamy działalność *naturalną* od *metodycznej*, *bezpośrednią* od *zwrotnej* czyli *refleksyjnej*, *prostą* od *sztucznej*. Przy tem jednak nie należy nigdy spuszczać z oka faktu, że ostatni sposób działania władz umysłowych opiera się zawsze na poprzednim, że naturalna działalność umysłu nie ulega przerwie na wyższym stopniu rozwoju, lecz stanowi niewyczerpane źródło życia umysłowego, obdarzając umysł ciągle na nowo swoją treścią i stanowiące wskutek tego konieczny czynnik składowy wszelkiej kultury umysłowej. I w najwyżej rozwiniętej pod względem umysłowym jednostce, bezpośrednia, naturalna działalność uczucia, myślenia i woli ciągle się łączy z działalnością metodyczną, sztuczną i podtrzymuje ją, podnieca i ożywia. Prawda, że i działalność naturalna umysłu podlega pewnym zmianom wskutek kultury, rozwija się tak pod względem jakości jak i siły swojej, doskonali się, uszlachetnia. Świadczy o tem wpływ metodycznej wprawy i nawyknienia na późniejszy bezpośredni przebieg czynności umysłowych. Kultura wskutek tego przekształca do pewnego stopnia przyrodę umysłu, staje się jego *drugą naturą*. Z tem wszystkiem jednak zasadniczych czynników natury umysłu żadna kultura zmienić nie może; przeciwnie, ich prawidłowa bezpośrednia działalność jest warunkiem zdrowego rozwoju wszelkiej kultury. Zresztą, doniosłość czynników przyrodzonych występuje na jaw już w tym fakcie, że działalność metodyczna, sztuczna umysłu występuje tylko w pewnych szczególnych momentach życia umysłowego, pod wpływem wyjątkowych podniet, powodujących zwrotną czynność umysłu, jego samodzielność; podczas gdy działalność bezpośrednia, naturalna łączy się zawsze z samem istnieniem umysłu i stanowi stały podkład jego życia i rozwoju.

Stosownie do tej zasady podziału wypada przedewszystkiem rozróżnić objawy naturalne *uczucia* od objawów metodycznych, wypływających z refleksyjnej działalności umysłu. Objawy naturalne uczucia są wynikiem bezpośrednio danych warunków życia. Zadowolenie, jako ostateczny cel uczucia, osięga umysł na tym stopniu rozwoju przy pomocy czynników przyrodzonego bytu człowieka, bez wszelkich

sztucznych dodatków. Ideały ograniczają się po większej części zaspokojeniem codziennych, bardzo jeszcze szczupłych potrzeb życia. Poezya i sztuka, wogóle twórczość, uzmysławia tę treść ideałów przy pomocy najprostszych środków. Przeciwnie, metodyczna i refleksyjna działalność uczucia nie zadawala się zaspokojeniem bezpośrednich potrzeb życia, lecz potęguje potrzeby naturalne i wytwarza nowe, wyższe potrzeby estetyczne, z wyraźnym celem osiągnięcia przez ich zaspokojenie tem większego zadowolenia. Wskutek tego, ideały w stanie kultury nie odnoszą się tylko do codziennych stosunków życiowych człowieka, lecz obejmują coraz szerszy zakres jego bytu i dotyczą jego związku z ogólniejszemi czynnikami otoczenia, więc mają za przedmiot tak przeszłość, jak i przyszłość osobnika, rodu ludzkiego, świata, wogóle najróżnorodniejsze stosunki człowieka do przyrody, do innych ludzi i do zasady wszechbytu. Poezya i sztuka są już wynikiem świadomej swych celów i środków, samodzielnej działalności, nadającej treści idealnej wyraz i ukształtowanie artystyczne, aby całość utworu wywoływała możliwie pełne i wszechstronne zadowolenie estetyczne.

Widzimy tedy różnicę wyraźną pomiędzy przyrodzonemi ideałami człowieka, a jego ideałami kulturowemi; pomiędzy bezpośrednią życiową poezyą i sztuką, a poezyą i sztuką artystyczną. Rzecz jasna, że stosownie do powyższych uwag, i tu działalność naturalna uczucia stanowi konieczną podstawę metodycznej działalności; oba te szeregi objawów uczucia łączą się ze sobą jak najściślej, ale tak, że pierwszy działa stale, bez przerwy, a drugi rozwija się na jego tle wśród pewnych tylko warunków życia umysłowego.

Działalność naturalna *myślenia* wyraża się w bezpośrednich poglądach człowieka na świat i samego siebie, będących wynikiem biernego rozwoju umysłu, bez świadomości zasad, praw i celów poznania, bez samodzielnego kierownictwa jego czynnościami i bez ich oceny i kontroli. Działalność tę myślenia możemy najtrafniej nazwać myśleniem *potocznem*, czyli myśleniem *zdrowego rozsądku*, doprowadzającem do poglądu na świat, objętego zazwyczaj naukowym terminem *naiwnego realizmu* (zob. str. 92). Pogląd ten wytwarza się sam przez się w każdym normalnym osobniku pod wpływem bezpośredniego życiowego rozwoju i dla tego doprowadza do prawd, które możemy nazwać *prawdami życiowemi*, w odróżnieniu od *prawd naukowych*, będących objawem kultury umysłowej, myślenia metodycznego, zdającego sobie samodzielną sprawę z czynności poznawczych i kontrolującego ich wyniki.

Prawdy naukowe, jak wogóle naukowy pogląd na świat, są zawsze wynikiem sztucznej działalności myślenia, w przeciwieństwie do

naturalnej, bezpośredniej. Tę sztuczną zaś działalność myśli nazywamy wogóle *spekulacyą* (od speculari, dociekać, badać). Ztąd widzimy, że wszelka nauka, jako objaw myślenia sztucznego, jest wynikiem *spekulacyi* czyli myśli *spekulacyjnej*. Jeżeli niektórzy termin ten spekulacyi stosują wyłącznie do filozofii, a w szczególności do filozofii dyalektycznego idealizmu, czynią to na podstawie jednostronnego pojęcia spekulacyi, przeciwstawianego myśleniu empirycznemu, opartemu na doświadczeniu. W istocie jednak, i najbardziej empiryczna nauka jest myśleniem sztucznem, więc spekulacyą nad danemi doświadczenia; inaczej nie doprowadziłaby do poglądów ogólnych, do poznania praw i przyczyn danego przedmiotu badania, lecz musiałaby się ograniczyć prostem regestrowaniem danych doświadczenia, bez przewodniej myśli i celów poznawczych.

Pomiędzy życiowemi poglądami i prawdami *zdrowego rozsądku*, a poglądami i prawdami *naukowemi* metodycznego myślenia (do których naturalnie zaliczamy i wszelkie poglądy filozoficzne), występują często bardzo rażące sprzeczności. Tak np. pogląd na świat filozoficznego krytycyzmu rozchodzi się we wszystkich prawie punktach z poglądem naiwnego realizmu. Sprzeczność ta dała niejednokrotnie powód do lekceważenia wszelkiej wogóle filozofii ze stanowiska zdrowego rozsądku. Filozof Jacobi wyraził to lekceważenie w zdaniu, że rozum filozofów należy doprowadzić do rozsądku (zob. str. 11). Mylą się jednak ci, którzy sądzą, że owa sprzeczność pomiędzy naturalnem i metodycznem myśleniem, pomiędzy prawdami życiowemi i naukowemi jest właściwością samej tylko spekulacyi filozoficznej. Do takiej bowiem sprzeczności doprowadza często metodyczna spekulacya i najściślejszych nauk specyalnych. Nie brak tych sprzeczności i w najnowszych naukowych teoryach chemii, fizyki, fizyologii. Najbardziej zaś rażąca sprzeczność tego rodzaju przedstawia się nam pomiędzy naukowym poglądem astronomów na systemat słoneczny od czasów Kopernika, pomiędzy ich teoryą, że ziemia obraca się około swej osi i około słońca, a poglądem życiowym zdrowego rozsądku, dowodzącym w sposób oczywisty, że słońce obiega ziemię, wschodzi i zachodzi. Także sprzeczność objawia się w teoryi fizyologii, według której np. barwa nie jest bynajmniej własnością widzianego przedmiotu, lecz skutkiem podmiotowym jego działania na oko, i t. p.

W ten sposób sprzeczność pomiędzy wynikami naturalnemi, życiowemi myślenia i jego wynikami metodycznemi, naukowemi przyjąć, musimy jako fakt, oparty na stopniowym rozwoju umysłu, na różnicy pomiędzy jego stanem natury a stanem kultury. Ponieważ zaś poznanie prawdy wyłącza wszelką sprzeczność: przeto jasną jest rzeczą

że umysł ludzki dążyć musi do usunięcia i tej sprzeczności, a celu tego osiągnąć może jedynie przy pomocy krytycznego rozbioru przyrodzonych czynników zdrowego rozsądku w porównaniu z czynnikami myślenia metodycznego. Tylko na podstawie takiego rozbioru można się przekonać: w jaki sposób z jednego i tegoż samego ustroju umysłu mogą się wytworzyć te sprzeczne poglądy na świat, życiowy i naukowy, który z nich jest objawem podmiotowych złudzeń, a który zbliża się najbardziej do prawdy przedmiotowej? Jest to znowu jedno z zadań właściwych filozofii, gdyż żadna z nauk specyalnych roztrząsaniem tej kwestyi dotąd się nie zajmowała i z natury swego przedmiotu zajmować się nie mogła (§ 6).

Na polu objawów *woli*, stan natury, przyrodzony umysłu wyraża się praktyczną działalnością, wywołaną jedynie przez bodźce pierwotne ustroju ludzkiego, a mającą na celu bezpośrednie zaspokojenie spowodowanych przez nią potrzeb. Człowiek określa, na tym stopniu rozwoju, swój stosunek do otoczenia, do całości wyłącznie pod wpływem przedmiotowo danych warunków swego bytu, na podstawie ciasnych swoich poglądów na świat i życie. Ztąd też motywa jego działania mają charakter prosty, niezależny od refleksyjnego rozbioru ich ogólnego znaczenia. Narzucają się one głównie przez potrzeby fizyczne i stosunki zewnętrzne, a nie wypływają ze samowiednej działalności umysłu. Wskutek tego energia osobista opiera się przeważnie na własnościach fizycznych osobnika, na jego dojrzałości, sile i zdrowiu i daleką jeszcze jest od owej umysłowej samodzielności, która posiłkuje się własnem ciałem i wogóle wszelkiemi zasobami fizycznego bytu, jako środkami dla urzeczywistnienia wyższych celów życia umysłowego.

Z tego też wynika, że w stanie natury organizacye społeczne wytwarzają się i istnieją jedynie dzięki potężnym osobistościom i obejmują zazwyczaj stosunkowo szczupły tylko zakres jednostek, ulegających ich wpływom osobistym. Po za wpływem takich potężnych osobistości występuje w stanie natury zbyt łatwo walka o byt wszystkich przeciw wszystkim, jako wynik braku organizacyi społecznej i świadomej swych celów kooperacyi osobników. W związku zaś z takiemi pierwotnemi stosunkami społecznemi, moralność w stanie natury przejawia się jeszcze w ścisłej zależności od nawyknień, obyczajów, poglądów, panujących w danem społeczeństwie pod wpływem wydatnych osobistości. Wogóle, narzucające się z zewnątrz wymagania społeczne górują w działaniu po nad świadomy i samodzielny udział indywidualnej energii w dążnościach i celach ogółu.

Wskutek kultury umysłowej objawy woli przyjmują stopniowo charakter odmienny. Refleksya i samowiedza rozciągają i nad nimi

swoje panowanie, wcielają w nie swoje wyrozumowane dążności, cele, zasady i łączą je wskutek tego w szeregi metodycznie ze sobą powiązane. Tu już człowiek stosuje samodzielnie swoją działalność praktyczną do jasno uświadomionych potrzeb, zadań i celów życia, a czynny swój stosunek do otoczenia określa już nie tylko pod wpływem nawyknień, obyczajów i zewnętrznych warunków swego bytu, lecz i na podstawie refleksyjnej świadomości swego związku wewnętrznego z otoczeniem, swej zależności jako szczegółu od ogółu, swych obowiązków, wynikających z jego stanowiska i przeznaczenia w całości, do której należy; jednem słowem na podstawie samowiednej działalności *sumienia*, poczucia moralnego. W ten sposób moralność staje się już samodzielnem i świadomem spełnieniem wielorakich zadań życiowych osobnika.

Wyrazem zjednoczonej, kolektywnej działalności wielu osobników w stanie kultury, jest coraz szersza i bogatsza organizacya życiowych stosunków i praktycznej działalności człowieka. Organizacya ta, wynikająca z samodzielnej, autonomicznej działalności człowieka, jako osobnika kolektywnego, obejmuje wszystkie wytwory społeczne natury ludzkiej: rodzinę, społeczeństwo, naród, określa je prawnie i uzupełnia nowemi sztucznemi wytworami kooperacyi ludzkiej, rozwijającemi się na tle tamtych, stosownie do komplikujących się coraz bardziej stosunków i potrzeb życiowych. W ten sposób owym bezpośrednim objawom życia praktycznego przeciwstawiają się objawy metodyczne, naturalnej moralności—moralność refleksyjna, wytworom pierwotnym uspołecznienia — samodzielna, autonomiczna organizacya stosunków społecznych, walce o byt wszystkich przeciw wszystkim —świadoma swych celów kooperacya wszystkich dla wspólnego urzeczywistnienia zadań kultury.

2) Nowy szereg odmian narzuca się nam w zakresie objawów uczucia, myślenia i woli, gdy je badamy ze stanowiska *przedmiotowych czynników*, wywierających wpływ na rozwój życia umysłowego, t. j. ze stanowiska otoczenia, wśród którego osobnik żyje i działa.

Przy rozbiorze idei przedmiotowej rzeczywistości, przekonaliśmy się, że obejmuje ona trzy zasadnicze czynniki, jako to: *świat zmysłowy* czyli *przyrodę*, *człowieka* i w końcu *istotę wszechbytu* czyli *Boga* (§ 4,3).

Przyroda, człowiek i Bóg—to są trzy zasadnicze przedmioty otoczenia ludzkiego: owego ogółu, z którym każdy osobnik ludzki, jako szczegół pozostaje w ścisłej wewnętrznej łączności; trzy szersze kręgi istnienia, całości, do których pojedynczy człowiek, jako cząstka składowa, z natury swojej należy.

Bez względu na bliższe uzasadnienie tego podziału przedmiotowej rzeczywistości i na wszechstronne określenie każdego z tych czyn-

ników z osobna,—(co może być jedynie zadaniem szczegółowych badań filozofii, oraz odpowiednich nauk specyalnych), — wystarcza dla nas obecnie fakt, nie dający się zaprzeczyć, że życie umysłowe człowieka rozwijało się w przeszłości i obecnie jeszcze się rozwija pod wpływem takiego właśnie podziału przedmiotowej rzeczywistości, że każdy z zaznaczonych jej czynników, działając na umysł ludzki, pociąga za sobą widoczne odmiany w objawach jego uczucia, myślenia i woli. Stosownie do tego, który z tych czynników stanowi przedmiot działalności umysłowej, uczucie, myślenie i wola człowieka ulegają różnym dążnościom, objawiają się w różny sposób i przyjmują wogóle odmienny charakter. Przekonywa nas o tem pobieżny nawet pogląd na odnośne dane życiowego rozwoju człowieka.

Przyroda stanowi ogólną arenę działalności ludzkiej i obejmuje warunki materyalne tej działalności. Ponieważ przyroda, jako świat zmysłowy, ze względu na swą istotę i treść, przedstawia się człowiekowi, szczególniej w stanie kultury, jako coś niższego, w porównaniu z jego istotą, jako byt jemu podwładny: przeto działalność umysłowa w stosunku do przyrody ma na oku głównie panowanie nad nią, spożytkowanie jej czynników dla celów ludzkich, więc jej możliwie pełne i wszechstronne wyzyskanie, eksploatacyą na korzyść dobrobytu ludzkiego, w szczególności zaś *dobrobytu materyalnego*, zależnego od stosunku człowieka do przyrody. Wydobycie z przyrody jak największej *korzyści* w celu zaspokojenia potrzeb życiowych, — oto naturalna dążność umysłu ludzkiego w stosunku do przyrody. Ztąd powiedzieć możemy, że działalność człowieka w stosunku do przyrody ma charakter *utylitarny* (od utilitas = korzyść, pożytek), przy czem *utylitaryzm* określamy jako wyzysk, eksploatacyą danej treści, uznanej za środek, na korzyść dobrobytu osobnika działającego.

Odmiennie przedstawia się nam działalność umysłowa człowieka w stosunku do innych *ludzi*. Z rozwojem kultury umysłowej, a w szczególności moralnej, ustala się w świadomości ludzkiej coraz bardziej przekonanie o równości wszystkich ludzi co do ich istoty, o koniecznej potrzebie wspólności ich działania, kooperacyi dla osiągnięcia zasadniczych celów ludzkiego bytu, jakiemi są zachowanie i rozwój fizycznego i umysłowego życia, oraz zaspokojenie różnorodnych potrzeb zarówno każdego pojedynczego osobnika, jak i wszystkich razem.

Te dwa czynniki: istotna równość ludzi i potrzeba ich kooperacyi, oparte na rzeczywistych warunkach ludzkiego bytu, a występujące w świadomości ludzkiej, więc i w dziejach ludzkości z różną jasnością i siłą, — stanowią zasadnicze motywa praktycznej działalności człowieka w stosunku do innych ludzi. Z tych motywów wynika ca-

le bogactwo i rozmaitość wytworów i organizacyj *społecznych*, będących wyrazem tej działalności człowieka.

W życiu dziejowem ludzkości motywa te wyłączają się często nawzajem i stają się w skutek tego przyczyną wewnętrznych walk społecznych. W imię istotnej równości ludzi, wielu domaga się równości bezwzględnej we wszystkich stosunkach życiowych (socyalizm), gdy tymczasem zasada kooperacyi może być urzeczywistnioną jedynie przy różności pracy, więc i różności znaczenia społecznego i władzy pojedynczych osobników. Stosownie tedy do górowania jednego lub drugiego z powyższych motywów i ich walki pomiędzy sobą, wytwory życia społecznego przyjmują odmienny charakter i podlegają rozlicznym zmianom w dziejach narodów i ludzkości. W ogólnym jednak rozwoju stosunków ludzkich występuje na jaw dążność do zrównoważenia i możliwie organicznego zespolenia owych dwóch zasadniczych czynników uspołecznienia ludzkiego. W każdym razie, *dobrobyt społeczny* narodów i ludzkości, w przeciwstawieniu do ich dobrobytu materyalnego, polega na życiowem urzeczywistnieniu owych zasad, istotnej równości ludzi i ich celowej kooperacyi.

Wszystkie dążności i cele człowieka, całą wogóle działalność życiową, wynikającą ze stopniowego zrównoważenia stosunków ludzkich w imię powyższych zasad, obejmujemy jedną ogólną nazwą *humanizmu* (od homo = człowiek, humanus = ludzki). Humanizm staje się z tego stanowiska wyrazem normalnego rozwoju działalności człowieka w stosunku do innych ludzi.

Nareszcie liczyć się musimy z faktem, że każdy człowiek myślący uznaje istnienie wyższej od siebie *Istoty* wszechbytu, od której czuje się zależnym tak fizycznie jak umysłowo. Wszyscy wiemy, że nasze życie fizyczne zależy od warunków, nad któremi zapanować możemy w bardzo szczupłym tylko zakresie. Podobnież wszyscy czujemy naszą zależność od pewnych praw naszego ustroju umysłowego, np. na polu naukowem od praw logicznego myślenia, których nie mamy władzy zmieniać według naszego upodobania lub widzi mi się, lecz które zmuszeni jesteśmy uznać jako pochodzące z ogólnej istoty wszechbytu, wyrażającej swoją treść w wydaniu nie tylko naszej cielesnej organizacyi, lecz i w ustroju naszego umysłu i w narzucających się naszej samowiedzy praw jego.

Naukowe, metodyczne określenie tej istoty wszechbytu może nas doprowadzić do najrozliczniejszych wyników. Wiemy, że jedni utożsamiają tę istotę wszechbytu z przyrodą fizyczną, z widzialnym światem zmysłowym, nazywając ją bądź materyą, bądź naturą, bądź nieosobistym duchem, przenikającym wszechświat (materyalizm, naturalizm, ateizm, panteizm); inni, przeciwnie, bronią jej nadprzyrodzonego

istnienia, niezależnie i po za światem zmysłowym, jako ducha osobistego, nie mającego nic wspólnego z przyrodą (spirytualizm, supranaturalizm, deizm); jeszcze inni dowodzą, że istota wszechbytu jest duchem świadomym siebie, przenikającym przyrodę i żyjącym tak w niej, jak i w samym sobie (teizm).

Nie tu miejsce rozstrząsać krytycznie te różne poglądy na istotę wszechbytu. Przyjęliśmy za punkt wyjścia naszych wstępnych badań nad filozofią pogląd naturalny, będący wynikiem życiowego rozwoju człowieka, a z tego stanowiska owa istota wszechbytu nosi nazwę *Boga, bóstwa*. Stosunek zaś człowieka do tej istoty wyraża się w objawie umysłowym, nazwanym *religią* (od religare = wiązać, łączyć). Ztąd wynika, że działalność umysłowa człowieka, jego uczucie, myślenie i wola w stosunku do istoty wszechbytu przyjmuje charakter *religijny*. Dobrobyt człowieka, wynikający z normalnego ustosunkowania jego jednostkowego bytu i istoty wszechbytu, jest *dobrobytem religijnym*, czyli *duchowym*, w odróżnieniu od określonych powyżej zasad dobrobytu materyalnego i społecznego. Cały zaś zakres działalności człowieka w stosunku do istoty wszechbytu nazywamy *religijnością*. Mając na uwadze, że idea istoty wszechbytu jest *transcendentalną*, t. j. przekracza bezpośrednie dane doświadczenia, choć z nich wynika (zob. str. 92), moglibyśmy wszystko, co się do niej odnosi, objąć terminem *transcendentalizmu*, wolimy jednak pozostać przy nazwie ogólnie przystępnej i zrozumiałej *religijności*.

3) Ze wszystkiego, cośmy dotąd w sprawie szczegółowej klasyfikacyi objawów umysłowych powiedzieli, okazuje się, że odmiany uczucia, myślenia i woli, wywołane wskutek różnych czynników podmiotowych, więc naturalna i metodyczna, bezpośrednia i sztuczna działalności umysłu, podlegają dalszym, licznym odmianom stosownie do trzech zasadniczo różnych przedmiotów tej działalności.

I tak, *uczucie*, szukając zadowolenia w swych stosunkach do przyrody, do innych ludzi i do Boga, przekształca te swoje realne stosunki według swoich podmiotowych potrzeb i pragnień, doskonali je, idealizuje i wytwarza wskutek tego różnorodne utylitarne, humanitarne i religijne ideały, jako różne cele przyszłego rozwoju stosunków życiowych. Ta zaś działalność twórcza w zaznaczonych kierunkach przejawia się inaczej sposobem bezpośrednim, naturalnym, inaczej sposobem sztucznym, metodycznym.

W stosunku do przyrody twórczość umysłu, w stanie natury, przekształca ją pod wpływem bezpośrednich potrzeb życiowych i wytwarza z niej przedmioty, zadawalające pierwotny smak estetyczny osobnika. Ze względu na stosunki społeczne, człowiek, przy pomocy tejże twórczości naturalnej, wytwarza przedewszystkiem konieczne

środki swego zjednoczenia z innemi ludźmi, kooperacyi, środki objawienia innym swej treści podmiotowej. Więc kształci, artykuluje wydane przez siebie dźwięki, wciela w nie treść umysłową, wytwarza mowę, czyni z niej narzędzie wyrażenia swych uczuć, myśli i dążności (poezya ludowa), aby przy jej pomocy przyczynić się do przekształcenia stosunków społecznych według swoich pierwotnych ideałów humanitarnych. W stosunku do Boga twórczość naturalna człowieka wyraża się w mitologiach i w kulcie tak zwanych religij naturalnych. Co się zaś tyczy twórczości metodycznej, opartej na kulturze umysłowej, to znajduje ona swój wyraz w świadomem ujęciu uczuciowego czyli estetycznego stosunku człowieka do przyrody, społeczeństwa i Boga, oraz w utworach wszelkiego rodzaju, nadających odnośnym ideałom człowieka wszechstronne, artystyczne ukształtowanie. Wszystkie te odmiany w rozwoju i działalności uczucia razem wzięte stanowią ogólną *historyą ideałów rodu ludzkiego.*

W zakresie objawów *myślenia*, zaznaczone czynniki podziału doprowadzają nas do odróżnienia bezpośredniego, naturalnego poglądu na przyrodę, stosunki ludzkie i Boga od poglądu, opartego na metodycznem zbadaniu tych przedmiotów wiedzy, a zatem na naukach przyrodniczych, humanitarnych i teologicznych. W pierwszym razie zapanują w myśleniu bezpośrednie wierzenia i wytwory tak zwanego zdrowego rozsądku; w drugim, przeciwnie, – pojęcia zaczerpane ze źródeł naukowych, doktryny, teorye, metodycznie uzasadnione i rozwinięte. Ogólny zaś rozwój myślenia we wszystkich tych kierunkach stanowi *historyą ludzkiej oświaty.*

Nareszcie i praktyczna działalność człowieka, wynikająca z rozwoju *woli*, różniczkuje się w licznych odmianach wskutek zaznaczonych czynników. Pierwotnej eksploatacyi przyrody, wynikającej z bezpośredniego zaspokojenia potrzeb życiowych przy jej pomocy, — przeciwstawia się eksploatacya metodyczna, oparta na znajomości praw przyrody i na ich racyonalnem spożytkowaniu, jako środków do wytworzenia coraz większego dobrobytu materyalnego. Gospodarstwo, technika, przemysł, wogóle cały ustrój ekonomiczny życia ludzkiego, są wyrazem takiej metodycznej działalności człowieka w stosunku do przyrody. Podobnież widoczną jest różnica pomiędzy naturalnem pożyciem i uspołecznieniem ludzi, ich pierwotnemi objawami kooperacyi, a metodyczną dążnością do dobrobytu społecznego, wyrażającą się w moralności społecznej, w celowem uorganizowaniu kooperacyi, w prawnem określeniu stosunków ludzkich, w ustroju państwowym. Odnośnie zaś do istoty wszechbytu, do Boga, wola ludzka podlega w swej życiowej działalności motywom religijnym. Tu praktykom naturalnych religij, świadczącym o niewolniczej uległości poczucia reli-

gijnego człowieka względem surowo pojętych potęg wszechbytu, przeciwstawia się działalność życiowa, oparta na coraz głębszem i jaśniejszem pojęciu Boga, jako Istoty wszechbytu, nie tylko najpotężniejszej, ale i najgodniejszej podziwu, czci i uwielbienia. Widząc w Bogu zasadnicze zjednoczenie wszelkiego istnienia, więc i wszelkich celów ludzkiego działania, człowiek, stojący na wyższym stopniu kultury moralnej, ma na oku przedewszystkiem swój stosunek do tego źródła życia powszechnego i spełnia swe obowiązki, wśród danych warunków bytu, w świadomem poczuciu swego wewnętrznego, duchowego związku z Bogiem, a zatem w imię swych ostatecznych zadań życiowych. W tej łączności z Bogiem dopatruje się też warunku swego najwyższego dobrobytu, dobrobytu duchowego. Jego moralność przyjmuje charakter religijny, t. j. podporządkowywa on swoje działanie już nie tylko prawom przyrody i wymogom społecznym, lecz i tym najwyższym ideałom dobra, które się wytworzyły w jego umyśle pod wpływem idei o Bogu. Wytwory społeczne poczucia religijnego nie łączą się już teraz bezpośrednio z naturalnemi wytworami uspołecznienia, lecz przyjmują charakter samodzielny, oparty na jedności wewnętrznych przekonań osobników, na zgodności ich pojęcia o Bogu i jego stosunku do ludzkości. Obok ustroju państwowego rozwija się tedy coraz samodzielniej nowy ustrój religijny, *kościół*, jako społeczność duchowa, dążąca do połączenia wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem. Cała zaś powyższa działalność praktyczna, życiowa woli ludzkiej wyraża się widocznie w dziejach ludzkości i stanowi przedmiot *filozofii historyi*.

Aby ułatwić czytelnikowi poglądowe objęcie wyłożonej w niniejszym paragrafie klasyfikacyi objawów życia umysłowego załączamy na str. 178 tablicę, uwydatniającą zarówno działy zasadnicze, jak i poddziały, oraz szczegółowe momenta tej klasyfikacyi. Szemat ten przedstawia w kierunku pionowym, z góry na dół, rozliczne objawy twórczej, poznawczej i życiowej działalności; w kierunku zaś poprzecznym ułatwia jasny pogląd na różniczkowanie tej działalności stosownie do jej przedmiotów: przyrody, społeczeństwa i Boga, wyrażających się w utylitarnych, humanitarnych i religijnych dążnościach człowieka. Określenie stosunku filzofii do tych objawów życia umysłowego poda nam sposobność bliższego wyjaśnienia niejednej z poruszonych w tym ogólnym poglądzie kwestyj zasadniczych.

---

1. **Historya rozróżnienia naturalnych i metodycznych objawów życia umysłowego.** Przedstawiona na str. 178 klasyfikacya objawów życia umysłowego stanowi próbę możliwie pełnego i zgodnego z rzeczywistością poglądu na cały obszar tych objawów. Prób takich nie napotykamy zbyt wiele w literaturze naukowej.

Można nawet powiedzieć, że prócz wspomnianych powyżej klasyfikacyj nauk (§ 6,1, przypisek), obejmujących w części i sztuki, nie miano dotąd na oku ogólnego poglądu na wszystkie wydatne objawy życia umysłowego i ich różniczkowanie z punktu widzenia, jednoczącego w sobie organicznie podmiotowe i przedmiotowe, psychologiczne i dziejowe czynniki rozwoju umysłowego. Jako dane, uwzględnione w naszej klasyfikacyi, prócz szczególniej podziału nauk i sztuk Arystotelesa (zob. str. 121), zaznaczymy tu w kilku słowach historyą rozróżnienia naturalnych i metodycznych objawów życia umysłowego.

Już uczeni średniowieczni rozróżniali dwie strony życia umysłowego, które nazywali *zmysłową* i *rozumną* czyli *racyonalną* (anima sensitiva et rationalis). Zob. A. Stöckla przytoczone powyżej (str. 155) dzieło, T. II, 591 i nast. Podział ten powtarza się jeszcze, choć w formie zmienionej, u Lokka i jego zwolenników w teoryi, sprowadzającej wszystkie objawy życia umysłowego do dwóch zasadniczych: *czucia zmysłowego* i *refleksyi* (sensation, reflection). Zob. wyżej str. 9: Locke, *Essay*, ks. II, rozdz. 1, §§ 2 i 3. W nowszych czasach znowu wprowadzono rozróżnienie *nieświadomych* i *świadomych* objawów umysłowych (Leibnitz, Schopenhauer, Herbart, Helmholtz, Hartmann i inni). Zob. pod tym względem: A. v. Heydebreck, *Begriff der unbewussten Vorstellung*, wraz z pouczającą dyskusyą w Tow. filozoficznem w Berlinie, 1885; dalej James w przywiedzionej (str. 164) *Psychologii*, str. 162; Sully w polskim przekładzie wspomnianego wyżej (str. 156) dzieła, str. 90 i nast.; wreszcie Th. Lipps, *Der Begriff des Unbewussten in der Psychologie*, 1896. Wszystkie te podziały objęte są zasadniczo naszym podziałem objawów umysłowych na *naturalne* i *metodyczne*, *bezpośrednie* i *zwrotne* czyli *refleksyjne*, *proste* i *sztuczne*, gdyż te ostatnie szeregi zawierają w sobie zarówno czynności zmysłowe i nieświadome, o ile te wogóle istnieją w zakresie życia umysłowego, jak i czynności racyonalne i świadome.

Główną zasadą rozróżnienia *naturalnych* i *metodycznych* objawów jest różnica faktyczna pomiędzy *świadomością* i *samowiedzą*. Pierwsza jest objawem naturalnym, bezpośrednim, prostym życia umysłowego, więc koniecznym, danym wraz z istnieniem umysłu; *samowiedza* zaś, choć się rozwija na tle świadomości i bez niej wcale istnieć nie może, stanowi jednak wytwór kultury umysłowej, rozwijającej w świadomości nową zdolność zwrotnego, refleksyjnego ujęcia swojej treści i oddziaływania na nią;—zdolność, której umysł sam przez się, w stanie przyrodzonym nie posiada. Ta zdolność, wywiązująca się stopniowo ze świadomości, wśród pewnych podmiotowych i przedmiotowych warunków, wytwarza właśnie ostatecznie objaw *samowiedzy*, będący źródłem wszelkiej umysłowej *samodzielności*, w ścisłem pojęciu tego słowa. Ztąd wynika, że całe życie umysłowe zarówno pojedynczych osobników, jak i narodów, wszystkie ich uczucia, myśli i dążności przedstawiają różny charakter stosownie do tego: czy w nich działa prosta *świadomość*, towarzysząca tylko z większą lub mniejszą jednością bezpośrednim czynnościom umysłu, czy też *samowiedza*, kierująca samodzielnie temi czynnościami na podstawie roztropnego zrównoważenia uczuć, krytycznego urobienia poglądów na świat i życie, oraz sumiennej dążności do spełnienia zadań życiowych. A na tem właśnie, jak to widzieliśmy, polega różnica między naturalną i metodyczną działalnością umysłu.

Do tego rozróżnienia zbliża się pod pewnym względem Ch. Wolff, który w swych dziełach: *Psychologia empirica*, 1732, i *Psychologia rationalis*, 1734, przeciwstawia sobie dwa różne zakresy działalności umysłowej, *niższy* i *wyższy* (pars inferior et superior). Ale podział ten ma charakter, że tak powiem, organizacyjny, więc zaznacza czynności stałe umysłu, wynikające z jego ogólnego ustroju. I tak, do niższej sfery władz poznawczych zalicza Wolff zmysły, wyobraźnią i pamięć; do wyższej zaś uwagę, refleksyą i rozum (intellectus). Podobnież zalicza w zakresie władzy pożądania (appetitus) do niższej sfery różne popędy zmysłowe, do wyższej zaś wolę (zob. też co do Wolffa wyżej

str. 10). Nasz podział dotyczy natomiast stopniowego rozwoju, doskonalenia się wszystkich tych czynności, a więc ma charakter genetyczny i historyczny, wogóle rozwojowy, ewolucyjny. Tu należy też wspomnieć o pouczającem rozróżnieniu *naiwnego* i *refleksyjnego* poznania rzeczy przez WUNDTA na str. 92 i nast. jego *Systematu filozofii* (zob. wyżej str. 18). Jest to rozróżnienie, które zbliża się bardzo do owej *zasadniczej* różnicy, jaką ROMANES pod względem psychologicznym uznaje pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem. Zob. wspomniany (str. 156) przekład polski jego dzieła o człowieku Cz. I, 30 i nast., Cz. II, 28 i nast. 286 i nast.

Jako uzupełnienie tych psychologicznych zasad podziału, godne są uwagi podziały dziejów ludzkości na różne epoki zasadnicze, jak np. przyjęty przez ST. SIMONA na epoki *organiczne* i *krytyczne*, COUSINA na *samorodne* i *refleksyjne* (spontanées et reflectives); podobnież ogólnie przyjęte odróżnienie czasów *pierwotnych*, *przedhistorycznych* w rozwoju narodów, od *historycznych*, a narodów *barbarzyńskich* od *cywilizowanych*, lub *niehistorycznych* i *historycznych*. ROUSSEAU wprowadził równie powszechne dziś rozróżnienie stanu *natury* i stanu *kultury*, ale idealizował pierwszy. Ze względu na te historyczne punkta widzenia zob. S. SMOLIKOWSKIEGO: *Przegląd nowszych usiłowań na polu badań historyozoficznych*, w jego *Studyach krytycznych*, 1886, str. 33 i nast. oraz A. VIERKANDT, *Naturvölker u. Kulturvölker*, 1896.

2. Wyjaśnienie terminów: transcendentalny i transcendentny. Już kilkakrotnie używaliśmy (str. 91, 92) terminów *transcendentalny* i *transcendentny*. Powyżej (str. 173) mówimy wprost o *transcendentalizmie* pojęć religijnych. Tu nadarza się tedy najodpowiedniejsza sposobność do bliższego wyjaśnienia tych terminów. KANT rozróżnia w swej *Krytyce czystego rozumu* i w *Prolegomenach* te dwa terminy w sposób następujący. *Transcendentalnem poznaniem* (transscendentale Erkenntniss) nazywa on poznanie apriorycznych czynników naszego poglądu na świat, a więc czynników wyprzedzających doświadczenie, choć do niego przystosowywanych (zob. wyżej str. 99 i nast.). Same te czynniki są apriorycznemi, nie transcendentalnemi, ale ich *poznanie* jest *transcendentalnem*, podobnież i ich świadome zastosowanie do czynności poznawczych. Przeciwnie *transcendentnym* nazywa Kant to, co „wybiega po za wszelkie dane doświadczenia,“ a zatem, co leży zupełnie za jego obrębem. W tem znaczeniu nazywa idee rozumu *transcendentnemi*, i zarazem podlegającemi złudzeniom. (*Prolegomena*, przekład R. PIĄTKOWSKIEGO, str. 90 i nast.).

Nie trudno spostrzedz, że to ostatnie pojęcie czynnika *transcendentnego* zawiera w sobie zasadniczą sprzeczność. Bo jakże można mówić o czemś, przekraczającem bezwzględnie wszelkie doświadczenie, skoro jest prawdą niewątpliwą, uznaną również przez Kanta, że wszystko, co tylko stanowi przedmiot naszej wiedzy wiąże się z działaniem doświadczenia, bądź wewnętrznego, bądź zewnętrznego (zob. wyżej str. 89 i nast.). Czynnik tedy *transcendentny*, jako leżący bezwzględnie za obrębem wszelkich danych doświadczenia, nie jest wcale do pomyślenia, jest nicością, jakimś zerem poznawczem, choć przecież chce być *czemś* w zakresie naszej działalności umysłowej, chce być jakąś *ilością* mniej lub więcej określoną. Wobec tej wewnętrznej sprzeczności używamy terminu *transcendentny* jedynie dla oznaczenia poglądu, wiążącego się z tem określeniem Kanta. My sami zaś, wraz z wieloma innymi myślicielami, dla określenia czynników przekraczających bezpośrednie doświadczenie, posiłkujemy się terminem: *transcendentalny*, nie wyłączając jednak przy tem bynajmniej pośredniego związku tych czynników transcendentalnych z danemi doświadczenia. Z tego stanowiska nazywamy (str. 173) cały zakres pojęć religijnych, z ideą Istoty wszechbytu na czele, *transcendentalnym*, bo odnośne pojęcia przekraczają wprawdzie zakres bezpośredniego doświadczenia, ale pomimo to wiążą się z nim, jako wywody logiczne, oparte na jego faktycznych danych.

KLASYFIKACYA OBJAWÓW
życia umysłowego człowieka.

CZYNNIKI PRZEDMIOTOWE.		UCZUCIE		MYŚLENIE		WOLA		CZYNNIKI PODMIOTOWE.
		naturalne	metodyczne	naturalne	metodyczne	naturalna	metodyczna	
	Przyroda. Świat zmysłowy.	Przekształcenie przyrody w celach estetycznych pod wpływem potrzeb życiowych.	Artystyczne przekształcenie przyrody.	Bezpośredni naturalny pogląd na przyrodę. Naiwny realizm zdrowego rozsądku.	Nauki przyrodnicze.	Bezpośrednia, naturalna eksploatacya przyrody.	Gospodarstwo, technika, przemysł. Ustrój ekonomiczny.	**Utylitaryzm.** Dobrobyt materyalny.
	Człowiek. Ustrój społeczny.	Wytworzenie środków wyrażenia treści podmiotowej i ideały humanitarne pod wpływem bezpośrednich potrzeb życiowych.	Artystyczne wyrażenie i ukształtowanie ideałów humanitarnych.	Życiowa znajomość ludzi i stosunków ludzkich.	Nauki humanitarne.	Naturalne pożycie ludzi i pierwotne objawy uspołecznienia.	Moralność społeczna, kooperacya organizowana. Ustrój prawny, państwowy.	**Humanizm.** Dobrobyt społeczny.
	B ó g. Istota wszechbytu.	Mitologie i kult naturalnych religij.	Ideały religijne i ich artystyczne ukształtowanie. Poezya i sztuka religijna.	Poglądy i wierzenia naturalnych religij.	Nauki teologiczne.	Praktyka życiowa naturalnych religij. Niewolnicza uległość względem surowo pojętych potęg przyrody, społeczeństwa i wszechbytu.	Moralność religijna, wypływająca ze świadomości duchowego związku człowieka z Bogiem. Ustrój religijny. Kościół.	**Religijność.** Dobrobyt duchowy.
		Działalność twórcza. Zadowolenie. Sztuka. Piękno. Ideały estetyczne. Historya ideałów.		Działalność teoretyczna. Poznanie świata. Wiedza. Prawda. Ideały naukowe. Historya oświaty.		Działalność praktyczna. Czyn. Moralność. Dobro. Ideały etyczne. Filozofia historyi.		

II. Filozofia i twórczość.

§ 8.

Ogólna charakterystyka twórczości.

Jednym z najdonioślejszych faktów rozwoju umysłowego człowieka jest niezadowolenie z rzeczywistości, z danych realnych warunków bytu. Człowiek nie zadawala się tem, co *jest*, lecz wytwarza sobie wyobrażenia o tem, co, według niego, być *powinno* i *może*, coby przy odpowiedniem urzeczywistnieniu bardziej zaspakajało jego różnorodne potrzeby, pragnienia i dążności, aniżeli to, co jest. Takie wyobrażenie o tem, co być powinno, co przy swem urzeczywistnieniu odpowiadałoby bardziej podmiotowym wymogom człowieka, aniżeli dana przedmiotowa rzeczywistość, nazywa się *ideałem*.

Z tego się okazuje, że wszelka świadoma działalność umysłu ludzkiego, dążąc do urzeczywistnienia tego, co jeszcze nie istnieje i co przez swoje urzeczywistnienie ma człowieka bardziej zadowolić, aniżeli dana rzeczywistość, wynika z poprzedniego istnienia w umyśle ludzkim pewnych ideałów. O ile świadoma siebie samodzielność przyjmuje udział w dziejach tak pojedynczego człowieka, jak i całej ludzkości, o tyle dzieje te, w istocie swojej nie są niczem innem, jeno rozwojem ideałów ludzkich, objawem ich stopniowego urzeczywistnienia w życiu.

Urobienie ideałów, jako wydanie i ukształtowanie nowej treści za pomocą wyobraźni, fantazyi, nazywa się *twórczością*, w odróżnieniu zarówno od czynności poznawczej umysłu, dążącej do przejęcia się tem, co jest, jak i od czynności praktycznej, życiowej, mającej na celu przystosowanie ideałów do rzeczywistości i ich wcielenie wśród danych warunków bytu (§ 7).

Ponieważ człowiek przy pomocy ideałów pragnie zaspokoić rzeczywiste, realne potrzeby swego dobrobytu i ponieważ nadto urzeczywistnienie ideałów dokonane być może jedynie na podstawie realnych warunków życia; przeto mowy być nie może o zupełnem oderwaniu ideałów od gruntu realnego, od tego, co człowiek zmuszony jest uznać za przedmiotową rzeczywistość. Przeciwnie, ideał rozwija się zawsze i wszędzie na tle danych stosunków życiowych i jest w istocie tylko przekształceniem rzeczywistości w myśli według wymagań uczucia, więc wyobrażeniem przyszłej rzeczywistości, zdolnej człowieka bardziej zadowolić aniżeli teraźniejszość.

Wskutek tego ideał nie zadawala człowieka, jako ideał, t. j. jako wyobrażenie doskonałości, wytworzone przez umysł i istniejące w nim tylko, lecz wywołuje zadowolenie jedynie w ścisłym związku z bytem realnym człowieka, jedynie jako czynnik umysłowy, powodujący *rzeczywiste* przekształcenie danych warunków życia według wymagań umysłu; więc jedynie jako wyobrażenie pożądanej i dającej się osiągnąć przyszłości, mającej zaspokoić obecne potrzeby i pragnienia. Dla tego też nie tylko rozum krytycznych myślicieli, lecz i zdrowy rozsądek wszystkich ludzi potępia ideały, niedające się urzeczywistnić, odmawia im nawet miana ideałów, nazywając je *utopiami*, wytworami samowolnej fantazyi, pozbawionemi wszelkiej racyi bytu.

Powyższe uwagi przekonywują nas, że zadowolenie, wywoływane przez ideały, polega bezpośrednio na *wyczekiwanej realizacyi* ich treści, na ich *spodziewanem urzeczywistnieniu*. Bez tego czynnika realnego, ideał staje się mrzonką, niezdolną zająć poważnego umysłu. Najfantastyczniejsze płody twórczej wyobraźni człowieka mają charakter rozumny, racyonalny, mają sens, tylko wtedy, gdy za ich pośrednictwem wyraża się treść idealna, uznawana za dającą się zrealizować, za możliwą do urzeczywistnienia wśród danych warunków.

Właściwem polem dla objawu twórczości ludzkiej i urobienia ideałów jest *poezya, sztuka*, czyli w ogóle *artyzm*. Wynika on z działania pewnych zasadniczych ideałów umysłu ludzkiego i z dążności do poglądowego udowodnienia, że ideały te wśród danych warunków ludzkiego bytu urzeczywistnione być powinny i urzeczywistnić się dają. Sztuka jest w istocie swojej poglądowem wykazaniem możności urzeczywistnienia ideałów. Wyprzedza ona przez to ich praktyczne urzeczywistnienie w samem życiu.

Ponieważ życie praktyczne realizuje ostatecznie ideały przez przystosowanie ich treści do rzeczywistości i przez możliwe przekształcenie danych warunków bytu stosownie do tej treści; przeto łatwo się wydawać może, że głównym czynnikiem twórczym w człowieku jest jego praktyczna działalność i osobista energia, będąca jej duszą. Na dowód, że tak jest, ludzie praktyczni, pracujący nad rozwojem dobrobytu ludzkości, z dumą podnoszą swe dzieła, widzialne i dotykalne wytwory energii osobistej, jako świadectwa owej pracy „produkcyjnej,“ która, pozostając w zakresie realnego bytu, wytwarza postęp prawdziwy na wszystkich polach życia ludzkiego. Temu praktycznemu realizmowi przeciwstawiają zazwyczaj z pogardą *idealizm* poetów, filozofów, uczonych, marzycieli, żyjących przeważnie życiem ducha, zajmujących się rzeczami, pozbawionemi praktycznej doniosłości, nie dającemi się spożytkować wśród danych warunków życia.

Zaznaczone powyżej źródła ideałów ludzkich i ich stosunek do życia praktycznego wykazują o ile są uzasadnione owe pochwały praktycznego realizmu i owo lekceważenie idealizmu. Łatwo bowiem spostrzedz, że życie praktyczne, bez przewodnich ideałów, przedstawiałoby chaos osobniczych dążności i czynów, pozbawionych prawdziwej doniosłości tak dla osobnika, jak ogółu. Tylko ideały łączą szczegółowe czyny pojedynczego człowieka w szereg logiczny i moralny, zdolny zadowolić głębsze

potrzeby jego umysłu i serca. Tylko ideały jednoczą ludzi ze sobą w jeden racyonalnie działający ustrój społeczny. Tylko one przyświecają ludzkości na drodze dziejów jako jasno pojmowane cele postępu. Takie zaś ideały ogólne, humanitarne, dziejowe, nie są dziełem praktyków, myślących jedynie o zaspokojeniu bezpośrednio narzucających się potrzeb życiowych. Przeciwnie, są one wynikiem głębokiego poczucia ogólnej natury ludzkiej, przejęcia się pragnieniami, potrzebami i dążnościami, wypływającemi z jej istoty, a nie dającemi się zaspokoić ułudami życia zmysłowego. Są one wynikiem rozważnego zastanowienia się człowieka nad samym sobą i swojem przeznaczeniem, nad światem i Bogiem i ich stosunkiem do człowieka. Ta wewnętrzna praca ducha, nie zaś praca praktyczna, najsumienniejsza nawet, uwzględniająca jedynie bezpośrednio potrzeby człowieka, wytwarza ideały, wynoszące się ponad dany szczupły zakres rzeczywistości, mające charakter ogólny, więc i oddziaływające na ogół.

W urobieniu i ukształtowaniu takich to ideałów objawia się też prawdziwa *twórczość* umysłu ludzkiego. Na nich wzoruje się dopiero działalność życiowa. Ich treści nowej, sięgającej daleko w przyszłość, zawdzięczamy wychwalane dzieła realistów, praktyków, którzy sami jako realiści, praktycy, nic nowego nie tworzą, lecz wprowadzają tylko w życie pomysły idealistów, urzeczywistniają tylko to, co tamci odczuli, pomyśleli i w sposób ogólnie dostępny wyrazili. Realiści praktycy są jedynie *przetwórcami* rzeczywistości. Nie ma powodu ich lekceważyć; przeciwnie, należy im się cześć, gdy zadania swoje spełniają sumiennie i umiejętnie. Ale prawdziwymi *twórcami* nowych, dziejowych czynników w rozwoju ludzkości są i byli zawsze *idealiści*. Oni to torują dziejom nowe drogi, wytwarzają nowe cele działalności życiowej i, niby budowniczowie przyszłości, kreślą plany jej budowy, wykonywane następnie w życiu przez praktyków, realistów.

Na podstawie takiej ogólnej charakterystyki twórczości nie trudno nam będzie bliżej określić stosunek do niej filozofii.

1. Nauka o ideach, jako zasada nauki o ideałach.

Nazwa *ideału* pochodzi od wyrazu greckiego ἰδέα, εἶδος, i oznacza dosłownie wyobrażenie rzeczy, zgodne z jej ideą. Wyrazowi zaś *idea* nadawano od dawna znaczenie głębszego i pełniejszego pojęcia rzeczy, w odróżnieniu od jej prostego, zwykłego pojęcia. Bliższy zatem pogląd na rozwój ideałów, i wogóle na twórczość umysłu ludzkiego, łączy się bezpośrednio z poglądem na idee wogóle. Wskutek tego musimy tu zdać sobie sprawę, choć w ogólnych rysach, z treści i doniosłości nauki o ideach.

Według ideologii Platona, wyłożonej w pismach: *Kratylus*, *Biesiada* i *Fedrus*, po za otaczającym nas bytem zmysłowym, istnieje byt transcendentalny, zawierający w sobie pierwowzory, prototypy (παραδείγματα) wszelkich przedmiotów zmysłowych. W ten sposób każdy przedmiot istnieje według Platona w dwóch formach: raz w formie zmysłowej, jako szczegółowy, realny i niedoskonały przedmiot, a drugi raz w formie idealnej, jako doskonały, boski pierwowzór szczegółowego przedmiotu. Takie boskie pierwowzory przedmiotów zmysłowych Platon nazywa właśnie *ideami*. Z tego stanowiska mówi on o ideach najrozliczniejszych objawów przyrody i działalności ludzkiej, np. o ideach stołu, ognia, wody, człowieka, czworokątu, wielkości, jedności, ilości; o ideach zdrowia, wiedzy, piękna, roztropności, sprawiedliwości i o najwyższej idei dobra, którą utożsamia z bóstwem.

W angielskiej, a w części i francuskiej filozofii 17-go i 18-go wieku (Locke, Hume, Condillac etc.) wyraz *idea* ma ogólnikowe znaczenie *myśli*, więc obejmuje zarówno *wyobrażenia*, *pojęcia*, jak i *idee* w ścisłem znaczeniu. Specyalnej tedy teoryi idej w przeciwstawieniu do wyobrażeń i pojęć u tych myślicieli nie napotykamy.

W nowszej filozofii poglądy na idee podlegały zmianom zasadniczym, głównie wskutek ich rozbioru krytycznego przez Kanta.

W swej *Krytyce czystego rozumu* mówi Kant: „Platon bardzo trafnie zauważył, że nasza zdolność poznawcza nie zadawala się samem zestawieniem zjawisk za pomocą ich systematycznego zjednoczenia, aby urobić z nich doświadczenie, lecz że rozum nasz sposobem naturalnym wznosi się do takiego poznania, które przewyższa wszystko, czego nam doświadczenie dostarczyć może.“ To wyższe, nadem-

piryczne poznanie opiera się, według Kanta, na *ideach*. Ideę, czyli czyste (niezależne od doświadczenia) pojęcie rozumu, określa Kant jako „pojęcie, obejmujące wszystkie warunki czegoś warunkowego.“ Ponieważ zaś wszystkie warunki razem wzięte (Totalität der Bedingungen) nie są już zależne od innych warunków i nadto jednoczą w sobie rzecz warunkową (das Bedingte): przeto ideę nazwać można „pojęciem bezwarunkowem, (bezwzględnem), będącem zasadą syntezy czegoś warunkowego.“ W tem znaczeniu idea jest „konieczne pojęcie rozumu, niemające odpowiedniego przedmiotu w naszem poznaniu zmysłowem,“ lecz rozważające wszelkie poznanie empiryczne ze stanowiska „zupełności jego warunków.“ Tej „zupełności warunków“ poznania empirycznego, tego syntetycznego zjednoczenia zjawisk, obejmującego wszystkie ich warunki, nie jesteśmy zdolni, według Kanta, sobie wyobrazić i dla tego jest ono „zadaniem nierozwiązalnem,“ jest „niczem więcej, jeno *ideą*.“ „Jeżeli zatem, dodaje Kant,. mówią o idei, to ze stanowiska przedmiotu dowodzą za *wiele*, lecz ze stanowiska podmiotu za *mało*, gdyż idea, jako pojęcie *maximalne*, żadną miarą nie może być odtworzoną *in concreto*.“ Wyraża ona jedynie „dążność i przybliżenie“ rozumu do pojęcia przedmiotu. „Zastosowanie jej zawsze jest ograniczonem i niewystarczającem, lecz zakres tego zastosowania nie może być określonym, a wskutek tego poznanie empiryczne znajduje się zawsze pod wpływem pojęcia bezwarunkowej zupełności.“

Te określenia transcendentalne idei znajdują swoje bliższe wyjaśnienie w *trzech* zasadniczych ideach czystego rozumu, uznanych przez Kanta, jako to: *dusza*, *świat* i *Bóg*. Pierwsza z tych idej obejmuje, według niego, „bezwarunkową jedność podmiotu myślącgo“; druga — „bezwarunkową jedność szeregu warunków zjawiska“; trzecia zaś, „bezwarunkową jedność warunków wszelkich wogóle przedmiotów myślenia.“ „Podmiot myślący, mówi Kant, jest przedmiotem *psychologii*; suma wszystkich zjawisk (świat) jest przedmiotem *nauki o świecie* (kosmologia), a pierwotny warunek możności wszystkiego pomyśleć się dającego (istota wszelkich istot) jest przedmiotem *teologii*. A zatem, czysty rozum podaje *ideę* transcendentalnej nauki o duszy (psychologia rationalis), transcendentalnej nauki o świecie (cosmologia rationalis) i nareszcie transcendentalnej nauki o Bogu (theologia transscendentalis).“

Wyczerpujący rozbiór nauki Kanta o ideach rozumu czystego nie może być obecnie naszem zadaniem. W celu atoli bliższego wyjaśnienia przedmiotu, który nas tu zajmuje, musimy do niej dodać kilka uwag krytycznych.

Przedewszystkiem, nie trudno spostrzedz, że idee, w określeniu Kanta, wiszą, że tak powiem, między niebem a ziemią, pozbawione stałej podstawy poznawczej. Kant nie przyznaje im wprost nadzmysłowego bytu, jak to czynił Platon; ale pomimo to on ich nie wyprowadza z danych doświadczenia, ani wewnętrznego, umysłowego, ani zewnętrznego, zmysłowego. Tymczasem, idee, jako powszechne objawy, fakta życia umysłowego człowieka, muszą mieć koniecznie z jednej strony realną, przedmiotową zasadę w naturze i organizacyi umysłu, a z drugiej muszą być uznane za wyniki czynności umysłowej, wywołane przez doświadczenie. Wszelki, bezwzględnie, wytwór umysłu, z istoty swojej, jest objawem współdziałania tych dwóch czynników (§ 4,3). Pomimo jasnego pojęcia doniosłości doświadczenia w poznaniu, Kant, w swej nauce o transcendentalnych ideach, rozerwał sztucznie zaznaczone czynniki i wziął pod uwagę wyłącznie pierwszy z nich. Wskutek tego, przy całym jego głębokomyślnym krytycyzmie, pozostało bez odpowiedzi jedno ze zasadniczych pytań teoryi poznania, a mianowicie pytanie: czy zasady ogólne, pojęcia, a więc i *idee*, obejmujące pewne szeregi zjawisk szczegółowych, mają znaczenie przedmiotowe, czy też są tylko wytworami podmiotowemi, nie odpowiadającemi rzeczywistości?

W ten sposób i po Kancie kwestyę tę rozstrzygano z dwóch różnych punktów widzenia. Fichte, Schelling, Hegel i wogóle wszyscy zwolennicy jednostronnego idealizmu, przyjmując za podstawę nie doświadczenie, lecz wyłącznie czynności logiczne umysłu, dowodzili, że czynniki ogólne idei mają byt rzeczywisty, istotny, bezwzględny (absolutny); w szczegółowych zaś zjawiskach widzieli jedynie zmienne i przemijające objawy tych czynników ogólnych, pozbawione istotnego bytu i znaczenia. Przedstawiciele, natomiast, realistycznych kierunków, przypisując szczegółowym danym doświadczenia bez porównania większą doniosłość w sprawach poznawczych, aniżeli uogólnieniom logicznym, widzieli przedmiotową rzeczywistość jedynie w szczegółowych zjawiskach, działających na *zmysły* (sensus, *sensualizm)*; idee zaś, jako pojęcia ogólne, uznawali za wyniki podmiotowej czynności umysłu, nie odpowiadające rzeczywistości. Ponieważ zaś zmysłowemi znakami uogólnień myślowych są słowa, przeto z tego stanowiska utożsamiono słowa, wyrazy, z samemi pojęciami ogólnemi, z ideami, i przyznawano im jedynie znaczenie wyrazów zbiorowych. Taki pogląd na idee bierze swój początek we wspomnianym powyżej (str. 134) *nominalizmie*, wchodzi następnie w skład teoryj psychologicznych Lokka i Hume'a i znajduje w nowszych czasach licznych obrońców w indukcyjnych logikach angielskich, począwszy od J. St. Milla, i w przedstawicielach empirycznych i re-

alistycznych kierunków we Francyi i Niemczech, począwszy od Comte'a.

Już wyżej, przy objaśnieniu pojęć *ogółu*, *szczegółu* i *prawa* (§ 6,2), zaznaczyliśmy fakt, nie dający się zaprzeczyć, a będący zarazem konieczną podstawą wszelkich badań empirycznych, że zjawiska szczegółowe przedstawiają pewną jednostajność i typowość i że, łącząc się ze sobą, wytwarzają całości, ogóły, ustroje, obejmujące coraz szersze kręgi istnienia. W takiej typowości zjawisk i w ich syntetycznych zjednoczeniach dany nam jest, jakeśmy to tamże widzieli (str. 130 i nast.), empiryczny materyał do określenia *praw* świata zjawiskowego. Z tego jednak wynika zarazem, że *pojęcia ogólne*, o ile się opierają na faktycznej jednostajności i typowości zjawisk i na ich realnych syntezach, nie mają wyłącznie znaczenia podmiotowego, lecz swoją formą syntetyczną odpowiadają realnym zjednoczeniom zjawisk w bycie przedmiotowym, i nadto, przy działaniu pewnych warunków, mogą i co do swej treści zgadzać się z treścią owych syntetycznych wytworów świata przedmiotowego.

Rozważmy bowiem rzecz tę nieco bliżej ze stanowiska konkretnego. Jeżeli wyobrażenie zmysłowe o danym przedmiocie (np. o moim znajomym Piotrze, o jego domie, koniu i t. p.) jest syntezą wrażeń zmysłowych, odpowiadającą realnej syntezie owych rzeczywistych czynników, które wchodzą w skład tego przedmiotu i wywołują we mnie odpowiednie wrażenia; — jeżeli, następnie, dzięki tej zgodności, uznajemy przedmiotowe znaczenie naszych prawidłowych wyobrażeń o rzeczach i nazywamy te wyobrażenia prawdziwemi: — to na jakiej zasadzie można zaprzeczyć, że treść naszych pojęć ogólnych, zaczerpana z jednorodnej treści szczegółowych zjawisk i ich realnych zjednoczeń, nie odtwarza w formie umysłowej właśnie tego realnego zjednoczenia czyli syntezy i że wskutek tego nie doprowadza nas do ich prawdziwego poznania i zrozumienia? Konsekwencya domaga się w tym względzie, w każdym razie, abyśmy: albo stanąwszy na stanowisku subjektywizmu, wraz z zaprzeczeniem przedmiotowego znaczenia pojęć ogólnych, zaprzeczali i znaczenie przedmiotowe naszych konkretnych wyobrażeń o rzeczach; — albo też, uznając przedmiotową doniosłość tych ostatnich, rozciągali to uznanie i do pojęć ogólnych.

Do takiego uznania przedmiotowej doniosłości pojęć ogólnych doprowadza nas wreszcie i ta okoliczność, że ten sam probierz, który nas przekonywa o prawdzie lub ułudności naszych wyobrażeń, a mianowicie zgodność i wzajemna weryfikacya empirycznych danych i czynności logicznych (§ 4,3), znajduje swe zastosowanie i do pojęć ogólnych. I na tem polu przy pomocy tego probierza odróżniamy prawdziwe pojęcia ogólne od ułudnych i błędnych. Świadczy o tem mo-

żność zastosowania takiej weryfikacyi zarówno do oderwanych matematycznych rachunków na polu mechaniki, astronomii, jak i do zasad etyki i filozofii historyi na polu życia praktycznego i dziejów.

Z takiego zaś stanowiska, pojęcie ogólne, jako wynik wszechstronnego badania szczegółowych danych, nie przedstawia się już tylko jako oderwane złączenie wspólnych własności i cech pewnego szeregu przedmiotów lub zjawisk, jak sądzi nominalizm, — lecz staje się umysłowem skupieniem tych realnych przedmiotów, odpowiadającem rzeczywistemu ich skupieniu. Nie mamy tedy tu już do czynienia z samemi tylko abstrakcyjnemi *uogólnieniami* pewnych własności, napotykanych w szczegółach, lecz z umysłową *syntezą* tych danych, zgodną z przedmiotową rzeczywistością o tyle, o ile zgodność taka wogóle przez umysł ludzki osiągniętą być może.

Rzecz naturalna, że obok takich pojęć ogólnych, odpowiadających rzeczywistym syntetycznym formom bytu, istnieją w umyśle ludzkim bardzo często uogólnienia myślowe, mające charakter czysto abstrakcyjny, którym bytu przedmiotowego przyznać nie można. Ale ma to również miejsce i na polu wyobrażeń, które także nie zawsze odpowiadają rzeczywistości, lecz często uznane być muszą za iluzye i halucynacye, lub za wytwory samowolnej wyobraźni, niezgodne z rzeczywistością.

Powyższy pogląd na stosunek wytworów umysłowych wogóle do przedmiotowego bytu; mianowicie zaś, na stosunek *wyobrażeń* do szczegółowych zjawisk i przedmiotów, a *pojęć ogólnych* do czynników, będących przyczyną realnego zjednoczenia i ustroju tych zjawisk i przedmiotów, stanowi podstawę teoryi o zasadniczej równoważności czyli *paralelizmie* praw logicznej działalności umysłu z prawami jednostajności i typowości zjawisk świata, czyli wogóle teoryi o paralelizmie podmiotowych praw myśli z przedmiotowemi prawami bytu. Tylko ze stanowiska tej teoryi staje się możliwem krytyczne uzasadnienie istotnego poznania rzeczy, oraz wyjaśnienie faktów jego stopniowego rozwoju. Fakta te wykazują, że sprzeczności pomiędzy myślą ludzką a rzeczywistością, będące punktem wyjścia wszelkich badań naukowych, krytycznych, rozwiązują się coraz harmonijniej dzięki postępom wiedzy, wskutek stopniowego przystosowania myśli do danych doświadczenia, oraz ich rozbioru ze stanowiska myśli. Myśl odnajduje coraz bardziej swoją własną treść logiczną w danych doświadczenia; a dane te potwierdzają coraz widoczniej prawdziwość logicznych czynności myśli. A ta zgodność wewnętrzna, ten głęboki paralelizm między myślą logiczną i danemi doświadczenia, wsparty ciągłą wzajemną kontrolą i weryfikacyą tych czynników poznania, zaszczepia w umysł coraz większe zaufanie do swych zdolności po-

znawczych i staje się przyczyną zarówno coraz większego rozszerzenia wiedzy empirycznej, jak i coraz głębszego logicznego pojęcia jej treści.

Pomimo, że zasadniczo równe znaczenie poznawcze pojęć ogólnych i wyobrażeń szczegółowych wynika w sposób oczywisty z danych psychologii i krytycznej teoryi poznania, zwolennicy sensualizmu oddają zawsze jeszcze pierwszeństwo wyobrażeniom i powołują się w tym względzie głównie na ich bezpośrednią wyrazistość i poglądowość. Tymczasem te własności wyobrażeń zmysłowych nie dowodzą bynajmniej ich wyższego znaczenia w poznaniu prawdy przedmiotowej. Przeciwnie, krytyka poznania wykazuje, że bezpośrednia wyrazistość i poglądowość wyobrażeń zmysłowych wynika jedynie z podmiotowej natury naszych zmysłów i sama przez się nie daje żadnej rękojmi przedmiotowej prawdy. Przekonywają o tem nie tylko liczne złudzenia, którym zmysły podlegają, pomimo wszelkiej wyrazistości i poglądowości ich świadectwa, lecz nawet proste porównanie wrażeń wzrokowych i słuchowych z naukowemi teoryami fizyki o świetle i dźwięku. Okazuje się bowiem, że przedmiotowe przyczyny tych wrażeń, — drgania eteru i powietrza, — nie są wcale podobne do ich podmiotowych skutków, że w rzeczywistości, niezależnie od naszego oka i ucha, nie ma wcale ani światła i barw, ani dźwięków, które wytwarzają się i istnieją jedynie w nas samych, jako stany podmiotowe.

Nasza bezpośrednia wiara w prawdziwość świadectwa zmysłów dla wyrazistości i poglądowości tego świadectwa nie znajduje tedy naukowego potwierdzenia. A jeżeli, pomimo to, wrażenia zmysłowe jak wogóle dane doświadczenia zewnętrznego, są niezbędnym czynnikiem poznania świata, i jeżeli przy całej ich ułudności, możemy się niemi posiłkować w życiu i nauce bez obawy dojścia do błędnych wyników: ma to miejsce nie dzięki wyrazistości i poglądowości świadectwa zmysłów, ułudnego z natury swojej, lecz dzięki krytycznemu rozbiorowi tego świadectwa i naukowemu określeniu jego stosunku do świata przedmiotowego. A to wszystko, jak wogóle wszelka nauka i krytyka, nie opiera się bynajmniej na samem tylko świadectwie zmysłów, lecz i na danych wewnętrznego doświadczenia, oraz na działalności logicznej umysłu, uznającej pewne *ogólne* zasady przewodnie przy rozbiorze i ocenie każdego szczegółowego świadectwa zmysłów. Dla tego też prawdy naukowe rozchodzą się tak często z prawdami życiowemi (zob. str. 168), a w każdym razie przekraczają o wiele szczupły zakres wyobrażeń zmysłowych. Czynności logiczne umysłu: urabianie pojęć ogólnych, sądzenie, wnioskowanie, a więc i wszelkie teorye naukowe, wnikają w istotę zjawisk, o ile ta dostępną jest dla

nas, w ich związek wewnętrzny i w ich prawa, podczas gdy bezpośrednie wyobrażenia zmysłowe dają w najlepszym razie tylko pewne pojęcie o stronie zewnętrznej przedmiotów i zjawisk, o skutkach ich działania na naszą podmiotowość.

Dodajmy tu jeszcze pełną doniosłości uwagę, że zasadnicze pojęcia ogólne naszego umysłu wytwarzają się nie na podstawie wyobrażeń zmysłowych, lecz przy pomocy danych doświadczenia wewnętrznego. Dane te nie przyjmują formy wyobrażeń zmysłowych, a pomimo to narzucają się nam z bezpośrednią oczywistością, niedopuszczającą żadnej wątpliwości co do prawdy ich treści, podczas gdy świadectwo zmysłów, jak to widzieliśmy wyżej, budzi bardzo uzasadnione wątpliwości. Doświadczenie wewnętrzne wynika z przejęcia się podmiotu własnemi swemi stanami, jako swemi stanami, — nie ma tu tedy żadnej przeciwstawności, mogącej w czemkolwiek osłabić wiarogodność tego świadectwa. Wyobrażenia zmysłowe, natomiast, nie przedstawiają się nam tylko jako nasze stany wewnętrzne,—czem są w istocie, — lecz odnoszą się zarazem do świata zewnętrznego i usiłują odtworzyć jego treść w naszym umyśle; a pod tym względem właśnie podlegają najrozliczniejszym złudzeniom i bez logicznej krytyki i kontroli za prawdę uznane być nie mogą. Ztąd pochodzi, że pojęcia ogólne, oparte na doświadczeniu wewnętrznem, są pewniejsze i oczywistsze, aniżeli wszelkie wyobrażenia, wytworzone na podstawie danych doświadczenia zewnętrznego. Co więcej, te ostatnie tylko w związku z tamtemi stają się dla nas zrozumiałemi należycie i nabierają charakteru prawdy niewątpliwej. (Zob. w tym względzie też § 4,3, szczególniej str. 89 i nast.).

Tak np. tylko dzięki doświadczeniu wewnętrznemu dochodzimy do pojęcia ogólnego *bytu*, do odróżnienia naszego wewnętrznego, podmiotowego, ograniczonego bytu od bytu zewnętrznego, przedmiotowego, nieograniczonego; podobnież tylko w doświadczeniu wewnętrznem mają swoje źródło ogólne pojęcia: *siły*, — wynikające z poczucia własnej osobistej energii; — *związku przyczynowego*, dostępnego dla nas bezpośrednio jedynie w naszem własnem działaniu; — dalej pojęcia ogólne: *istoty*, *stałego bytu*, w przeciwstawieniu do powtarzających się ciągle na nowo *zjawisk*, ich *współistnienia* i *następstwa*, ich *związku* i *ustroju* i t. p. Wszystkie te pojęcia znajdują dla nas swój typowy pierwowzór w stanach naszej świadomości, w danych wewnętrznego doświadczenia. Naukowe zastosowanie tych pojęć domaga się ich rozbioru i określenia na podstawie tych właśnie wewnętrznych pierwowzorów. Wskutek krytycznego uzasadnienia i wyjaśnienia, owe pojęcia ogólne nabierają dla nas większej pewności od wszelkich wyo-

brażeń szczegółowych i służą nam nadto za podstawę do należytego zrozumienia tych wyobrażeń i do oceny ich prawdziwości.

I tak, ze stanowiska krytycznej teoryi poznania każde szczegółowe wyobrażenie zmysłowe (domu, drzewa i t. p.) musiałbym uznać za wątpliwe i łudne, gdybym na podstawie wewnętrznego doświadczenia nie przekonał się o prawdzie *ogólnego pojęcia* bytu przedmiotowego, t. j. o rzeczywistem istnieniu świata zewnętrznego, i gdybym na tej zasadzie nie wiedział, że owe wyobrażenia zmysłowe wyrażają pewną treść przedmiotową w formie podmiotowej, są znakiem, symbolem tej treści. Albo gdy widzę, w sposób jak najdokładniejszy, dwa po sobie następujące zjawiska, np. iskrę, rzuconą do prochu i wybuch prochu: następstwo to, samo przez się, pozostałoby dla mnie nie wyjaśnioną zagadką, gdybym do niego nie zastosował *ogólnego pojęcia* związku przyczynowego, określającego bliżej stosunek pomiędzy temi dwoma zjawiskami. Prawda, że to pojęcie ogólne nie rozwiązuje zrazu wszelkich w tym względzie kwestyj; ale jeśli na podstawie krytycznego rozbioru dochodzę do jasnego poglądu na przyczynowość wogóle, natenczas odnajduję zasadę do bliższego wyjaśnienia stosunku pomiędzy zaznaczonemi zjawiskami. Bez tego pojęcia ogólnego zaś nie wiedziałbym wcale jak się wziąć do badania tego stosunku, z jakiej strony go rozpatrzyć, czego w nim szukać i t. d. Człowiek nie wykształcony myślowo lub zabobonny patrzy na takie następstwo zjawisk z zupełnie różnego stanowiska.

To samo odnosi się do wszelkich wogóle wyobrażeń szczegółowych. One stają się dla nas zrozumiałemi i mogą być przedmiotem głębszych dociekań, doprowadzających do poznania *prawdy* w danym zakresie, — nie przez własną swoją treść zmysłową, lecz jedynie przy pomocy *ogólnych pojęć* naszego umysłu, jako zasad, kierujących jego czynnościami i nadających im charakter wewnętrznej spójni, logiczności i prawdy.

Pomiędzy pojęciami ogólnemi, w określonem powyżej znaczeniu, a *ideami* nie ma zasadniczej różnicy. Jedne i drugie są syntetycznemi formami umysłu, jednoczącemi w sobie szeregi zjawisk szczegółowych i przyjmującemi charakter prawdy przedmiotowej, gdy treść swoją stwierdzają danemi doświadczenia, wykazującemi odpowiednie syntetyczne zjednoczenie objawów świata przedmiotowego.

Jedynej różnicy pomiędzy ideami i pojęciami, niemającej jednak znaczenia zasadniczego ze stanowiska teoryi poznania, dopatrzyć się można w ich różnym stopniu uogólnienia, a więc w ich różnym obwodzie logicznym, oraz w różnej doniosłości ich treści dla życiowych dążności człowieka. Mając na uwadze tę różnicę, możnaby nazwać *ideami* pojęcia najogólniejsze umysłu, a więc najwyższe i zarazem

najdonioślejsze w życiu ludzkiem. W tem znaczeniu mówimy, w samej rzeczy, zazwyczaj nie o pojęciach, lecz o *ideach*, kierujących dążnościami tego lub owego znakomitego męża, wyrażających się w tym lub owym utworze piśmienniczym, artystycznym, w rozwoju dziejowym tej lub owej epoki, wieku, narodu i t. p. Z tego punktu widzenia objaśnia się też fakt, że wielu mówi nie o pojęciach, lecz o *ideach* Boga, świata, duszy, ludzkości, wolności i t. d.

Takie połączenie pojęcia *idei* z pojęciem doskonałości jej treści jej *wartości* (Werth), przeprowadził wszechstronnie filozof Herbart. Według jego nauki, *idee* nie mają zgoła żadnego znaczenia teoretycznego, a zatem nie mogą być zastosowane do naszych poglądów na świat przedmiotowy, do metafizyki. Znaczenie poznawcze przypisuje on jedynie *pojęciom*. Przeciwnie, treść idej dotyczy, według niego, naszego podmiotowego poglądu na rzeczy i ich oceny ze stanowiska *estetycznego*. Taka ocena zaś obejmuje, w jego duchu, nie tylko czynniki, nazywane zazwyczaj estetycznemi, a więc ocenę rzeczy z punktu widzenia ich piękna, artyzmu, lecz zarazem i ich ocenę moralną, z punktu widzenia idei dobra. Rysem znamiennym tak zwanej przez Herbarta estetycznej oceny rzeczy jest połączenie naszych pojęć i sądów z uczuciem uznania, upodobania, pochwały lub też wstrętu, nieupodobania, nagany (Beifall und Missfallen, Lob und Tadel). Wszelka idea zawiera w sobie, według tego, zawsze pewne uznanie lub naganę dla danej treści. Pomięszanie tej estetycznej właściwości idej z teoretycznym, poznawczym charakterem pojęć stanowi, według Herbarta, główną przyczynę błędów na polu filozofii. Dowodzi on, że myśliciel, nadający swym ideom znaczenie teoretyczne, poznawcze, podobny jest do przekupnego sędziego, który nadweręża ścisłą prawdę dla swego subjektywnego uczucia, dla osobistego upodobania lub wstrętu.

Za punkt wyjścia takiego poglądu na idee posłużyła niewątpliwie ta okoliczność, że już Kant przypisywał ideom przeważnie praktyczne, moralne znaczenie, zamiast znaczenia teoretycznego, poznawczego. Ze stanowiska teoretycznego, widział Kant w ideach pewien rodzaj „sofizmatów,“ różniących się od zwyczajnych sofizmatów tylko tem, że są wytworami „nie osobników, lecz samego rozumu czystego.“ Z więzów idej, jako sofizmatów rozumu, przekraczających zakres doświadczenia, według słów Kanta, i „najmędrszy wśród ludzi żadną miarą wyzwolić się nie może.“ „Po długich staraniach może się jedynie ustrzedz błędów, ale nie jest w stanie uwolnić się zupełnie od narzucającej mu się ciągle ułudy.“ Przeciwnie, ze stanowiska praktycznego, tymże samym ideom Kant przypisuje znaczenie koniecznych wymagalników, czyli *postulatów* od (postulare = wymagać, żą-

dać) moralności, które uznać należy w zakresie życia praktycznego w imię bezwzględności prawa moralnego.

Takie połączenie idej z czynnikami estetycznemi i moralnemi, pozbawia je atoli naturalnego i pierwotnego znaczenia, jako wytworów poznawczej czynności umysłu, jako pojęć ogólnych, jednoczących w sobie szczegółowe szeregi i typy zjawisk, a więc nadaje im zupełnie nowy, zasadniczo różny charakter, domagający się oznaczenia tego rodzaju odrębnych wytworów i odpowiednią nazwą charakterystyczną. Taką nazwą nie jest zbyt ogólnikowy termin idea, lecz termin *ideał*, z którym oddawna tak w życiu praktycznem, jak i w filozofii łączono pojęcie pewnej doskonałości, odpowiadającej wymogom podmiotowym, a więc osobistym człowieka. Owe idee, posiadające pewną *wartość* wewnętrzną dla człowieka, estetyczną i moralną, nie są już właściwie ideami, lecz *ideałami*. Nad nimi tedy, w dalszym przebiegu naszych badań, bliżej zastanowić się musimy.

---

1. Nauka W. Wundta o ideach. Pomimo wykazanej powyżej zasadniczej tożsamości idej i pojęć ogólnych, Wundt przypisuje im zupełnie różną czynność w ogólnym rozwoju poznania. W *ideach* widzi on wytwory rozumu (Vernunft), uzupełniające dane doświadczenia z odrębnego, nadempirycznego i syntetycznego punktu widzenia i przeciwstawia im nawet *pojęcia* hipotetyczne, urabiane przez rozsądek (Verstand), a pozostające w zakresie faktów. Pogląd ten rozwija on we wspomnianym (str. 18) *Systemacie filozofii*, str. 179 i nast., szczególniej w rozdziale o poznaniu rozumowem (Vernunfterkenntniss), zob. też str. 350 i nast.

Owej potrzebie uzupełnienia danych doświadczenia, zawdzięczają, według Wundta, swe istnienie przedowszystkiem następujące trzy zasadnicze idee rozumu, a mianowicie: 1) idea kosmologiczna *przyrody*, jednocząca wszystkie dane doświadczenia zewnętrznego, 2) idea psychologiczna *ducha*, jednocząca wszystkie dane doświadczenia wewnętrznego, i 3) idea ontologiczna, o *Bogu*, jednocząca zarazem dane przedmiotowego i podmiotowego doświadczenia, przyrody i ducha, jako dwie różne, lecz uzupełniające się nawzajem strony jednego w sobie, zasadniczego czynnika wszechbytu. Idee te Wundt nazywa transcendentalnemi, ponieważ, według jego zdania, ich treść przekracza nie tylko bezpośredni zakres doświadczenia, lecz i zakres wszelkich pojęć rozsądku, roztrząsającego te dane.

To rozróżnienie Wundta *idej rozumu* od *pojęć rozsądku* opiera się bezpośrednio, bez dalszej krytyki, na transcendentalizmie Kanta, dowodzącego, jak to widzieliśmy wyżej (str. 183 i nast.), istnienia wytworów umysłowych, które treści swojej nie czerpią ani z wewnętrznego, ani ze zewnętrznego doświadczenia. Tymczasem, za odrębem danych doświadczenia i czynności umysłowych nad temi danemi, istnieje już tylko martwa organizacya, że tak powiem, anatomiczny ustrój umysłu, który może być w przybliżeniu poznany jedynie przez określenie czystych, beztreściowych *form* działalności umysłowej (np. wyobrażenie, pojęcie, sąd, wniosek i t. p. jako ogólne formy myślenia, zob. wyżej str. 159 i nast.). Ale form tych nie możemy nigdy uchwycić w czystym kształcie, t. j. bez treści; — treść zaś, wypełniająca te formy, więc też treść *idej*, jest zawsze wynikiem żywego działania umysłu, które to działanie stanowi właściwy przedmiot wszelkie-

go doświadczenia. Dla tego też owo rozróżnienie idej rozumu od pojęć rozsądku ostać się nie może wobec faktu, że wszelkie, przyjmowane przez Kanta i Wundta odrębne *idee* rozumu, a w szczególności idee: świata, duszy i Boga, muszą w ten lub ów sposób zaczerpnąć swą treść z doświadczenia, a jeżeli mają mieć dla umysłu jakąkolwiek doniosłość poznawczą, natenczas muszą być uznane co najmniej za *pojęcia hipotetyczne*, dające się usprawiedliwić na podstawie związku logicznego ich treści z pewnemi danemi doświadczenia, wewnętrznego lub zewnętrznego. W przeciwnym razie, gdyby się okazało, że idee te mają w samej rzeczy charakter bezwzględnie nadempiryczny, t. j. że nie mogą być logicznie powiązane z danemi doświadczenia i w niczem nie wyjaśniają tych danych: natenczas należy je uznać za pozbawione wogóle wszelkiego znaczenia poznawczego i zaliczyć do owego szeregu pojęć mętnych, niewyraźnych, od którego się wyzwala, wedle możności, umysł przywykły do ścisłych, krytycznych i naukowych badań. W jednym i drugim zaś wypadku, *idee*, jako wytwory działalności umysłowej, nie odróżniają się zasadniczo od *pojęć*.

Rozerwanie idej rozumu i pojęć rozsądku, dające się do pewnego stopnia usprawiedliwić z punktu widzenia subjektywizmu Kanta, pozbawione jest u Wundta tem bardziej zasady, że on owym ideom rozumu nie odmawia w gruncie rzeczy ważnego znaczenia poznawczego. Przyznaje on wyraźnie, że syntetyczne dążności rozumu znajdują poparcie w empirycznych stosunkach wzajemnego na siebie oddziaływania zjawisk (empirische Wechselbeziehungen) i rozwijają się prawidłowo pod kierunkiem prawa logicznego wystarczającej zasady. Co więcej, Wundt przyznaje nawet, że traktowanie kwestyj, wynikających z tych idej, samo przez się nie przekracza granic poznania, lecz zależy od ogólnych warunków i zasad myślenia i poznania (die Behandlung dieser Fragen überschreitet an sich nicht die Grenzen des Erkennens... die ganze Untersuchung mit ihren Hülfsmitteln wie Resultaten bleibt den Bedingungen aller Erkenntniss, den allgemeinen Denk- und Erkenntnissprincipien unterworfen). Na czem jednak opiera się w takim razie ów *transcendentalizm* idej w przeciwstawieniu do syntetycznych dążności umysłu w zakresie najprostszych nauk empirycznych? Różnica sprowadza się wyłącznie do stopnia zjednoczenia czyli uogólnienia empirycznych danych. Trudno atoli pojąć, z jakiego powodu zjednoczenia wyższe, ogólniejsze mają być bardziej transcendentalne, aniżeli niższe, mniej ogólne, skoro jedne i drugie opierają się na tychże samych ogólnych zasadach poznania. (Zob. też, co powyżej się powiedziało w kwestyi pojęcia ogółu i szczegółu § 6,2).

W gruncie rzeczy, różnica, w której mówi Wundt, pomiędzy empirycznem poznaniem rozsądku, mającem, według jego terminologii, na celu *pojąć* (begreifen) związki pomiędzy zjawiskami, a poznaniem transcendentalnem rozumu, usiłującem *zgłębić* (ergründen) te związki, sprowadza się do różnicy pomiędzy naukami *specyalnemi* i *filozoficznemi*, dotkniętej przez nas już wyżej (§ 6,1). W istocie, nauki specyalne ograniczają się zjednoczeniem i uogólnieniem pewnych tylko odosobnionych szeregów zjawisk; filozofia natomiast ma na oku zjednoczenie wszystkich zjawisk świata, wogóle wszechbytu. Z tego jednak nie wynika, jakeśmy tamże wykazali, różnica w zasadniczych środkach i podstawach poznawczych nauk specyalnych i filozofii.

2. Literatura nauki o ideach. Wymienieni powyżej (§ 8,1) myśliciele wyłożyli swoje poglądy na idee w następujących pracach:

Platon rozwinął naukę o ideach, jako samoistnych pozaświatowych bytach, głównie we wspomnianych (str. 183) pismach. W późniejszych zaś pracach, począwszy od *Rzeczypospolitej*, *Fedra* i *Teeteta*, a szczególniej w *Tymeuszu* i w *Prawach* wyjaśnia idee psychologicznie i pojmuje je jako pierwowzory, według których Bóg uporządkował świat i które stają się naszym udziałem przy pomocy rozumowego poznania prawdy. W tym duchu łączy w końcu idee z najogólniejszemi pojęciami czyli *kategoryami* umysłu ludzkiego, wprowadzając przez to do filozofii pierwsze zawiązki krytycznej teoryi po-

znania. Wykazał to szczegółowo W. Lutosławski w swem znakomitem dziele: *The origin and growth of Plato's Logic*, 1897. Zob. też jego polskie prace: *Platon jako twórca idealizmu*, 1899, oraz *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, 1896. W tej ostatniej mówi na str. 25: „Wyrazy ἰδέα i εἶδος spotykamy już w dyalogu Eutyfronie, ale nie w innem znaczeniu, niż były używane i przed Platonem. Wiadomo, że ἰδέα trafia się u Pindara, Teognisa, Tucydydesa, εἶδος zaś u Homera, Echylosa, Tucydydesa, pierwsze w znaczeniu kształt, forma, drugie również: kształt, rodzaj, gatunek.“ W Eutyfronie tedy wyrazy te „nie mają jeszcze specyalnie filozoficznego znaczenia, jakiego nabierają w obszerniejszych dziełach Platona, napisanych później,“ a wymienionych w tej chwili. Szczególną doniosłość w tym względzie ma *Teetet*. Znakomity szkocki filolog L. Campbell porównał ten dyalog z *Krytyką czystego rozumu* Kanta. Zob. u Lutosławskiego tamże str. 61. Historyczno-krytyczny rozbiór różnych poglądów na ideologią Platona, podaje Lutosławski w swych rozprawach *O logice Platona*: I. *O tradycyi tekstu Platona*, 1891; II. *Poglądy na logikę Platona*, 1892.

Co do głównych dzieł wspomnianych przedstawicieli idealizmu i realizmu na polu nauki o ideach, zob. przegląd literatury na str. 8 i nast.

Sensualistyczna i nominalistyczna nauka o ideach, oparta na psychologicznych teoryach Lokka, Hume'a i innych, znalazła najbardziej konsekwentne rozwinięcie w traktacie Kondyllaka *O wrażeniach zmysłowych* (zob. wyżej str. 10), oraz w *Logice* Milla, wspomnianej wyżej (str. 136). ks. I, O imionach, i w dziele H. Taine'a *De l'intelligence*, 1870 (nowe wyd. 1895), szczególniej Cz. II, ks. 4-ta: Poznanie rzeczy ogólnych; przekład polski St. Tomaszewskiego, 1873. Wyczerpujący wykład teoryi nominalizmu, „jako podstawy teoryi poznania i psychologii,“ podaje A. Stöhr w dziele: *Umriss einer Theorie der Namen*, 1889. Tu należy L. Dugas, *Le psittacisme et la pensée symbolique*, 1896. Nazwą tą oznacza autor naśladowanie wyrazów bez jasnego rozumienia ich znaczenia (od greckiego ψιττακός = *papuga*, więc: *papugostwo*). Ma to być początek późniejszego, bardziej ścisłego posiłkowania się wyrazami, jako symbolami pojęć. Na tej podstawie stara się autor uzasadnić i rozwinąć teoryą nominalizmu.

Kant roztrząsa kwestyą o ideach głównie w *transcendentalnej dyalektyce* swej *Krytyki czystego rozumu*. Znaczenie moralne idej wykazuje w *Krytyce praktycznego rozumu*, również w *dyalektyce*.

Szczegółowe rozwinięcie wyłożonego poglądu Herbarta zob. w jego *Allgemeine praktische Philosophie*, 1808, ks. 1-sza, Werke, wyd. Hartensteina, T. VIII; dalej w jego wspomnianym już wyżej (str. 12) *Wstępie do filozofii*, str. 124 i nast. oraz w *Encyklopedyi filozofii*, str. 44 i nast. Pod nazwę *estetyki* podciąga Herbart zarówno właściwą estetykę jak i etykę, którą określa jako teoryą *sztuki moralnej* (Tugendkunst). Uznanie lub nagana, łączące się z ideami, wynikają z bezpośrednich sądów smaku (Geschmacksurtheile). Wśród tych idej, Herbart nadaje największe znaczenie *moralnym*, czyli *etycznym*, opartym na sądach smaku odnośnie do objawów woli. Do idej etycznych zalicza pięć zasadniczych: wewnętrznej wolności, doskonałości, życzliwości, prawa i nagrody (odwetu) czyli sprawiedliwości.

W nowszych czasach naukę o wewnętrznej *wartości* idej rozwija szczególniej znany przyrodnik i filozof Lotze i widzi w niej niezbędne uzupełnienie wszelkiego mechanicznego wyjaśnienia zjawisk świata. Zob. szczególniej jego *Mikrokosmus*, 4-te wyd. 1885, ks. VIII, rozdz. 1 i ks. IX, rozdz. 4 i 5.

Z tegoż stanowiska współczesny myśliciel W. Windelband we wspomnianych (str. 17) *Preludyach*, str. 28 i nast., widzi główne zadanie filozofii w rozbiorze koniecznych i powszechnie uznanych wartości. Za takie wartości zaś uznaje *prawdę*, *dobro* i *piękno*, a wymagając, aby filozofia zajęła się ich rozbiorem, dowodzi, że w skład jej wchodzą właściwie tylko trzy nauki logika, etyka i estetyka.

Samo pojęcie *wartości* i różnorodne jego zastosowania rozbiera w sposób wielce pouczający A. Meinong w pracy: *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werththeorie*, 1894. Na uwagę zasługuje również niewielka rozprawa O. Ritschla: *Ueber Werthurtheile*, 1895. Wyczerpującą zaś teoryą wartości podaje Ch. Ehrenfels w dziele: *System der Werththeorie*, którego T. I, 1897, obejmuje ogólną teoryą wartości i psychologią pożądania (des Begehrens), T. II zaś, 1899, zawiera zasady etyki.

Godny uwagi pogląd historyczny na naukę o ideach zawiera praca C. Heyder'a *Die Lehre von den Ideen.* Cz. I. *Zur Geschichte der Ideenlehre*, 1874. Szerokie historyczno-krytyczne wywody, pozostające w związku z nauką o ideach i z teoryą nominalizmu, zawiera w sobie pouczające dzieło Ed. Hartmanna: *Kategorienlehre*, 1896. Prócz tego dotknięta tu kwestya roztrząsaną bywa w dziełach tyczących teoryi poznania czyli logiki i psychologii. W zakresie tych nauk rozwijają w różnych odcieniach wspomnianą wyżej (str. 187) teoryą *paralelizmu* między myślą i bytem szczególniej: Schleiermacher, Beneke, Trendelenburg, Fichte młodszy, Ulrici, Fechner, Lotze, Tiberghien, Delboeuf, Wundt, E. Dühring, Sigwart i wielu innych. Ich odnośnych dzieł specyalnych już tu nie wymieniamy. Wspomnimy tylko, że psycho-fizyczną podstawę tego paralelizmu wykazuje Wundt w przywiedzionej (str. 164) pracy, dalej w nowem wydaniu (1892) swych *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt*, str. 480 i nast. oraz *Grundriss der Psychologie*, 1897, str. 53 i nast., 371 i nast., (4-te wyd. 1901). Jest to zasada, którą już Leibnitz wygłosił we wspomnianem (str. 9) dziele *O umyśle ludzkim*, gdy mówi (wyd. Janeta, T. I, 50): „La nature des choses et la nature de l'esprit y concourent.“ Na międzynarodowym kongresie psychologów w Monachium 1896 r. K. Stumpf roztrząsał to zagadnienie szczegółowo w mowie, którą zagaił rozprawy kongresu.

U nas przedstawił naukę o pojęciach ogólnych i ideach, w duchu głównie Platona, przy uwzględnieniu atoli nowszej filozofii, W. Dzieduszycki, we wspomnianych (str. 39) *Roztrząsaniach*. Zob. szczególniej str. 108 i nast. str. 122: „Pojęcie ogólne, istniejące w myśli Bożej, nazywa się *ideą*.“ 125: „Wszystko to, o czem my mamy pojęcie, istnieje jako idea w umyśle Bożym, a nasze pojęcia nie są niczem innem, tylko bardziej, albo mniej niedokładnem odbiciem idej.“

O pracach W. Lutosławskiego nad ideologią Platona wspomnieliśmy powyżej (str. 194).

Ocenę krytyczną nauki o ideach *nominalizmu* i *sensualizmu* znaleźć można: w mojej pracy o wspomnianem dziele Taine'a w *Wieku* № № 62—66 z r. 1873; następnie w I. Skrochowskiego *O wiedzy*, str. 108 i nast., 132 i nast., oraz w dziele A. Raciborskiego o Logice Milla, przywiedzionem wyżej (str. 136). T. I, 114 i nast. Zob. również, co na str. 134 i nast. powiedzieliśmy o „fenomenach ogólnych“ Śniadeckiego i Straszewskiego.

Kaź. Twardowski poddał gruntownemu rozbiorowi naukę o zasadniczych formach myślenia w swych pracach: *Zur Lehre vom Inhalt u. Gegenstand der Vorstellungen*, 1894, oraz *Wyobrażenia i pojęcia*, 1898. W pierwszej na str. 102: nast., jest mowa o *pojęciach ogólnych* i ich samoistnej treści obok szczegółów. Druga uzasadnia szczegółowo zdanie, że *wyobrażenie* jest *syntezą*, łączeniem różnych, względnie prostych czynników psychicznych; *pojęcie* zaś jest „przedstawienie sobie przedmiotu, które się składa z wyobrażenia przedmiotu podobnego oraz z jednego lub kilku sądów wyobrażonych, odnoszących się do wyobrażonego przedmiotu.“

Poruszoną powyżej zasadę *paralelizmu* rozwija W. Heinrich ze stanowiska metodologii Avenariusa (zob. wyżej str. 16) oraz zasady zachowania energii i zarazem w polemice z Wundtem, w pracach: *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland*, 1895, str. 216 i nast. (2-gie. wyd. 1899) i *Zur Prinzipienfrage der Psychologie*, 1899, str. 12 i nast.

2. Ideał, twórczość i sztuka.

Świadomość różnorodnych potrzeb, cielesnych i umysłowych, przyrodzonych i nabytych, rozbudza w człowieku dążność do ich rozważnego i możliwie pełnego zaspokojenia. W rozwoju tej dążności przyjmują udział dwa zasadnicze czynniki, a mianowicie:

1) wyobrażenie o danym realnym stanie, uznanym za niezadawalający:

2) wyobrażenie o pożądanym stanie, uznanym za bardziej zadawalający.

Oba te wyobrażenia łączą się jak najściślej z pojęciami ogólnemi, czyli z ideami, które każdy rozwinięty umysłowo człowiek wytwarza o samym sobie, o zasadniczych czynnikach swego bytu indywidualnego, o swoich stosunkach do otoczenia, jak również wogóle o celach i przeznaczeniu życia ludzkiego, o przyrodzie, społeczeństwie i Bogu. Nasze potrzeby i dążności wyzwalają się z pod wpływu bezpośrednich, naturalnych popędów, przyjmują charakter wyższy, odpowiadający stanowi kultury umysłowej (zob. str. 165 i nast.), a nadto zaspokojenie ich dokonywa się samowiednie przy udziale rozumnej samodzielności, jedynie wtedy, gdy dane położenie osobiste, nasz realny stan w teraźniejszości porównywamy z owemi ideami, które się w naszym umyśle stopniowo urobiły. Każdy człowiek myślący pragnie być zupełnie i w rzeczywistości tem, czem być może i powinien według idei, jaką posiada o samym sobie. Uczony pragnie być prawdziwym uczonym; kupiec — prawdziwym kupcem, rzemieślnik — prawdziwym rzemieślnikiem — stosownie do ogólnych pojęć, jakie sobie wytworzyli o celach i zadaniach swych zawodów. Do tego przyłączają się naturalnie szeregi więcej lub mniej jasnych i prawdziwych pojęć, jakie każdy z nich posiada co do warunków swego dobrobytu, co do ogólnego przeznaczenia życiowego człowieka i t. p.; wskutek czego każdy obok swej pracy zawodowej ma na oku dążności, wynikające z tych jego ogólnych pojęć i czuje się mniej lub więcej zadowolonym ze siebie i świata stosownie do tego, czy się zbliża lub oddala od urzeczywistnienia ogólnej treści, objętej zaznaczonemi ideami.

Z powyższego okazuje się, że pojęcia ogólne o naszych stosunkach osobistych i wogóle o świecie, zastosowane do rzeczywistości, wywołują w nas różnorodne potrzeby, albo doprowadzają nas co najmniej do jasnej świadomości naszych potrzeb. Rzeczywistość naszego osobistego położenia przedstawia się nam bezpośrednio zawsze jako zbiór szczegółowych czynników, często na pozór zupełnie przypadkowych, a zawsze ograniczonych warunkami danej przestrzeni i czasu, wśród których żyjemy i działamy. Przeciwnie, nasze idee, pojęcia

ogólne obejmują daleko większą ilość szczegółowych czynników istnienia, bo nie tylko napotykane bezpośrednio w danem miejscu i czasie, lecz i czynniki, zaczerpane myślą z przeszłości, jako też czynniki przyszłe, uznane za dające się urzeczywistnić wśród ogólnych warunków realnego bytu. Nadto na urobienie naszych pojęć ogólnych o nas wpływa cała nasza wiedza o świecie, ludzkości i Bogu i rozszerza przez to jeszcze bardziej ich zakres. W ten sposób, nasze idee, nawet najprawdziwsze, najbardziej uzasadnione, empirycznie i logicznie, zawierają w sobie zawsze, z natury swojej, treść rozleglejszą i bogatszą, aniżeli dostępny dla nas bezpośrednio w danej chwili szczupły zakres rzeczywistości. Nie można się tedy dziwić, że ten bezpośrednio dany szczegółowy zakres rzeczywistości nie zadawala nigdy człowieka, porównywającego tę daną rzeczywistość ze swoją ideą o ogólnych czynnikach dostępnej dla niego rzeczywistości. Idea, pojęcie ogólne zawiera w sobie zawsze treść, nieurzeczywistnioną zupełnie w danym szczegółowym wypadku, ale uznaną za możliwą do urzeczywistnienia, za leżącą w zakresie ogólnych warunków bytu.

Młody człowiek np., zależny w danej chwili od skromnych warunków swego bytu, ograniczony w swem działaniu, posiada, stosownie do swego wykształcenia, ogólne pojęcie o rozleglejszych stosunkach życiowych i szerszem działaniu na społeczeństwo. Więc porównywając swoje rzeczywiste położenie z temi ogólnemi poglądami na życie i jego zadania, czuje, że szczegółowe dane chwili obecnej nie odpowiadają jego ogólnej idei. Ponieważ zaś treść tej idei daje się, według jego przekonania, urzeczywistnić, więc wytwarza się w nim dążność w tym właśnie kierunku. Stara się tedy o zmianę danych warunków bytu na lepsze, bardziej zadawalające.

Dotarliśmy tu do najgłębszego źródła owego niezaprzeczonego faktu psychologicznego, według którego rzeczywistość w porównaniu z ideą wydaje się zawsze niezadawalającą, oraz faktu, że im szerszy jest zakres treści idealnej umysłu, tem mniej zadawalającą przedstawia mu się dana bezpośrednio szczegółowa rzeczywistość.

Fakta te stanowią empiryczną podstawę wszelkiego *pesymizmu*, t. j. nauki, dowodzącej, że wszystko na świecie jest niedoskonałem, nierozumnem i złem, i że z tego stanu rzeczy wyjścia nie ma. Pomimo to fałsz pesymizmu i wogóle wszelkiego zaprzeczenia rozumu w świecie, jest oczywistym. Pesymizm naprzód uogólnia dany szczegółowy stan rzeczywistego bytu bez wszelkiej zasady, twierdząc, że byt wogóle, z istoty swej, jest nierozumnym i złym. To zaś w konsekwentnym rozwoju myśli pozbawia samego pesymistę, jako objawu nierozumnej i złej istoty, zarówno logicznego jak i etycznego prawa do sądzenia o rzeczach. Prócz tego pesymizm zaprzecza oczywistemu

faktowi dziejowego przekształcenia szczegółów, jednostkowych bytów, więc i danych warunków szczegółowej rzeczywistości według treści idei, łączącej i równoważącej, a więc i doskonalącej czynniki szczegółowe przy pomocy ich stopniowego rozwoju. Przez zaprzeczenie tego faktu wyrzeka się pessymizm wszystkich tych czynników życia i postępu umysłowego, które stanowią źródło estetycznej, naukowej i moralnej kultury ludzkości, i nadto rozchodzi się z najbardziej uzasadnionemi prawdami umysłu ludzkiego, wynikającemi z praw i działalności jego uczucia, myśli i energii osobistej.

Prawda, wyznać należy, że usunięcie niezadawalającego stanu rzeczywistości i jego przekształcenie na stan zadawalający, nie jest znowu rzeczą tak łatwą, dającą się uskutecznić bez wszelkiego wysiłku, jak sobie to często wyobrażają lekkomyślni optymiści. Wymaga ono stopniowego urzeczywistnienia nie istniejących w danej rzeczywistości czynników idei, t. j. wymaga, o ile to dotyczy udziału człowieka w tym rozwoju i udoskonaleniu rzeczywistości, — energicznej działalności praktycznej, w jasno określonym kierunku. Kierunek ten zaś zależy od drugiego wśród zaznaczonych powyżej czynników (str. 196), a mianowicie od wyobrażenia stanu bardziej zadawalającego, aniżeli dana rzeczywistość. Będzie to także znowu stan szczegółowy, bo chodzi nam o przyszłość w pewnem, dostępnem dla nas ukształtowaniu, a taką przyszłość wyobrazić sobie możemy jedynie w konkretnych formach rzeczywistości. Ale te konkretne formy rzeczywistości, te szczegółowe czynniki naszego istnienia podlegają zmianie, gdy sobie wyobrażamy stan bardziej zadawalający od danego. Pożądana przez nas i wyczekiwana rzeczywistość, będąca treścią naszego wyobrażenia stanu zadawalającego, przedstawia nam owe czynniki szczegółowe w odmiennem ustosunkowaniu. Stosunki przykre, niewłaściwe, budzące niezadowolenie, ustępują stosunkom przyjemnym, ze wszech miar doskonalszym. To zaś nowe ustosunkowanie szczegółowych czynników dokonywa się znowu pod wpływem zaznaczonych powyżej pojęć ogólnych, czyli idej. Stosownie do naszych ogólnych poglądów na to, co być może i co być powinno, na nas samych i nasze otoczenie, przekształcamy w myśli dane stosunki rzeczywistości i dochodzimy w ten sposób do wyobrażenia o nowej, równie konkretnej rzeczywistości, ale odpowiadającej bardziej tym naszym poglądom ogólnym, więc naszym ideom.

Uwagi powyższe, wyjaśniają bliżej istotę *ideału*. Ideał jest, w samej rzeczy, jak to już zaznaczono (str. 179), wyobrażeniem o tem, co być powinno, co przy swem urzeczywistnieniu odpowiada bardziej podmiotowym wymogom człowieka, aniżeli przedmiotowa rzeczywistość. Ale wyobrażenie to wytwarza się w umyśle wskutek nowego

konkretnego ustosunkowania czynników rzeczywistości według pewnych ogólnych poglądów na istotę, przeznaczenie i cele ludzkiego istnienia.

Idea, jako pojęcie ogólne, ma za przedmiot poznanie zasadniczych czynników, istoty danej rzeczywistości. Ona uwzględnia wskutek tego wszystkie szczegółowe odmiany i formy rzeczywistości, nie tylko bezpośrednio dane, ale i wszystkie pomyśleć się dające, więc i wyczekiwane, oraz pośredniczące pomiędzy danemi i wyczekiwanemi. Dla tego też właśnie treść idei nie wyczerpuje się nigdy *jedną* tylko odmianą rzeczy, *jedną* tylko jej formą, wśród wielu innych, równie możliwych. Ideał zaś, łącząc się bezpośrednio z potrzebami i dążnościami danego jednostkowego osobnika, człowieka, ma za przedmiot czynniki i stosunki tego osobnika, jako cząstki szerszego ogółu, przyjmuje zatem zawsze formę szczegółowego wyobrażenia, w przeciwieństwie do pojęcia ogólnego. Ztąd pochodzi, że ideał, przedstawia się jako zasadniczo podobny do już znanej nam rzeczywistości, a zatem do naszych szczegółowych o niej wyobrażeń. Różnica między ideałem a prostem wyobrażeniem, zaczerpanem z danej bezpośrednio rzeczywistości, polega tylko na tem, że to ostatnie ma za przedmiot rzeczywistość teraźniejszą, ideał zaś rzeczywistość pożądaną i wyczekiwaną w przyszłości.

Już z tego określenia początku ideału, jako nowego ustosunkowania w myśli czynników rzeczywistości, wynika, że *twórczość* wyobraźni, fantazyi nie wydaje żadnych bezwzględnie nowych czynników myślowych rzeczywistości, lecz polega jedynie na ich nowem ukształtowaniu według potrzeb umysłu, czyli, jak to się okazało, według pojęć ogólnych, idej, doprowadzających te potrzeby do naszej świadomości. W skład największych arcydzieł ludzkiej twórczości, więc i najwznioślejszych ideałów, wchodzą zawsze jedne i też same czynniki powszechnej rzeczywistości, dostępnej dla nas jako świat zewnętrzny i wewnętrzny, zmysłowy i umysłowy. Twórczość umysłu ludzkiego objawia się jedynie w różnem połączeniu i zjednoczeniu, w różnej syntezie niestwarzalnych, lecz bezpośrednio danych, składowych czynników naszej idei rzeczywistości.

Tak pojęta twórczość umysłu ludzkiego zgadza się w zupełności z tem wszystkiem, co nas uczy doświadczenie zewnętrzne, nauka empiryczna o twórczości wogóle, jako czynniku wszechświatowym. I istota wszechbytu, wszechwładna, niczem nieograniczona, oprócz własną swą treścią, nie stwarza nowych bezwzględnie składowych czynników bytu, nie wydaje ani nowych materyałów, ani nowych sił rzeczywistości wogóle, lecz przedstawia nam swą niewyczerpaną żywotność i potęgę jedynie w nowem ustosunkowaniu i zjednoczeniu owych za-

sadniczych czynników bytu, wchodzących w skład jej własnej treści. Istota bytu, obejmująca ogół jego zasadniczych czynników, nie była i nie może być stworzoną, bo sama warunkuje wszelki byt i wszelkie objawy jego, a zatem i wszelką twórczość. Ona *jest*, jaką była od wieków, i będzie na wieki, jaką *jest*. Gdybyśmy na chwilę tylko odstąpili od tej zasady i przypuścili, że istota bytu kiedykolwiek była lub będzie nie tem, czem *jest*: podkopalibyśmy fundament, na którym stoimy, odcięlibyśmy od drzewa powszechnego życia ów konar, na którym sami żyjemy i wpadlibyśmy w otchłań *niebytu*, z którego żadne sztuki dyalektyki już by wybawić nas nie mogły. Świadczą o tem próżne, z bezmyślnością graniczące wysiłki nowoczesnego nihilizmu na polu filozofii, szczególniej Ed. Hartmanna i jego zwolenników.

Zresztą, nie jest tu naszem zadaniem określać bliżej istotę wszechbytu. Tylko dla ścisłego określenia twórczości musieliśmy zaznaczyć niestwarzalność wszystkiego, co się łączy z istotą bytu, co ma charakter zasadniczy w naszem pojęciu rzeczywistości. Wszystko zatem, co stworzone, co nowe, co jest, a nie było, nie ma bytu istotnego, zasadniczego, lecz wynika tylko z nowej kombinacyi, z nowego ustosunkowania istotnych czynników bytu. To nowe ustosunkowanie jest zawsze tylko czemś szczegółowem, pewną jednostkową i zmienną formą bytu, w porównaniu ze stałą, niezmienną i ogólną jego istotą. Że tak jest i inaczej być nie może, dowodzą tego *prawo logiczne tożsamości* i *prawo empiryczne zachowania siły*. Prawa te uzupełniają się nawzajem i weryfikują, stosownie do wymagań krytycznego sprawdziana prawdy, polegającego na zgodności logicznych i empirycznych czynników naszej wiedzy (zob. wyżej str. 89 i nast.).

Ponieważ zaznaczona teorya kombinacyi, ustosunkowania odwiecznych czynników bytu w każdej nowej jego formie, podała niejednokrotnie powód do zupełnie błędnego poglądu tak na twórczość wogóle, jak i w szczególności na twórczość człowieka, przeto musimy teoryą tę uzupełnić jeszcze kilkoma dodatkowemi uwagami.

Przedewszystkiem odróżnić musimy *twórcze* ustosunkowanie danych czynników od ich mechanicznej bezpośredniej, mniej lub więcej przypadkowej kombinacyi. Kombinacyę mechaniczną szczegółowych czynników napotykamy w każdym chaotycznym ich zbiorze, a więc w ich konglomeracie. Za przykład służyć może pierwsza lepsza bezładna, nieforemna kupa kamieni. Twórczość zaś uwydatnia się wtedy, gdy kombinacya stanowi *ład*, *porządek*, wogóle *ustrój*, w którym czynniki szczegółowe przystosowane są nawzajem do siebie i spełniają w całości odpowiednią funkcyą. Kombinacya taka jest możliwą jedynie wskutek działania *myśli, idei*, bo tylko myśl zdolną jest objąć

mnóstwo odosobnionych szczegółów i wyznaczyć każdemu odpowiednie miejsce w zjednoczonym ustroju całości.

Ten czynnik myśli, idei, można też w sposób przekonywający wykazać w każdej kombinacyi twórczej. Okazuje się bowiem, że bezładny konglomerat równa się zawsze sumie swych składowych czynników. Kupa stu kamieni równa się stu kamieniom i nic więcej. Tymczasem, kombinacya twórcza zawiera w sobie czynnik dodatkowy, nadający całości wartość nową, której nigdy określić nie można za pomocą prostej sumy składowych czynników. Jeżeli z tych samych stu kamieni układamy figurę, — koło, kwadrat, krzyż, — natenczas mamy przed sobą nowy realny utwór, który różni się od bezładnej kupy tem, że równa się już nietylko stu kamieniom, lecz stu kamieniom + x, bo kamienie te przez swój nowy układ, wyrażają coś nowego, czego kupa nie wyrażała, i są obecnie w tym układzie rzeczywiście czemś nowem; każdy z nich bowiem jest integralną cząstką całości i spełnia w niej pewną funkcyą.

Czemu jednak zawdzięcza swe istnienie ta nowa całość, nie będąca już sumą swych składowych czynników? Czem jest ów czynnik dodatkowy, owo x? Jasną jest rzeczą, że tu jak na dłoni przedstawia się nam *myśl, idea* koła, kwadratu, krzyża, jako czynnik *twórczy*, który powołał do istnienia, jeśli nie nowe składowe czynniki bytu, — nowe kamienie, — to w każdym razie nową kombinacyę tych danych czynników; taką kombinacyę, która myśl tę wyraża, a bez tej myśli sama przez się, przez proste, bezładne skupienie tychże samych czynników, nigdy by nie powstała.

Wiadomo, że w imię małodusznego zaprzeczenia myśli we wszechbycie chciano takie twórcze kombinacye jego czynników, narzucające się umysłowi ludzkiemu w prawidłowym układzie cząsteczek kryształu, następnie w celowem ustosunkowaniu pierwiastków każdego organizmu, a tem bardziej we wspaniałym ustroju wszechświata, wyjaśnić koniecznie drogą mechaniczną, jako wynik nieskończonej liczby *przypadkowych* kombinacyj, którym jakoby składowe czynniki wszechbytu same przez się, — bez działającej w nich myśli, — podlegały. Wśród tej nieskończonej liczby kombinacyj, mówią, zdarzyła się szczęśliwie istniejąca, dając początek obecnemu ustrojowi wszechbytu.

Nie mogąc się zająć szczegółowym rozbiorem tej mechanicznej hipotezy, zaznaczamy jedynie to, co w obronie twórczej myśli powiedzieć tu musimy, a mianowicie, że wspomniana hipoteza opiera się naprzód na idei pierwiastkowego *chaosu, nieładu*, — idei, którąśmy już wyżej scharakteryzowali, jako objaw chaotycznego w sobie umysłu, od której w rzeczywistości przejścia do porządku, ładu, ustroju świata nie ma (zob. str. 102 i nast.). Następnie widoczną jest rzeczą,

że próba takiego przejścia, zawarta w tej hipotezie, wynika z zastosowania rachunku prawdopodobieństwa do pierwotnej chaotycznej kombinacyi pierwiastków bytu, a to jest czynnik myślowy, dający się usprawiedliwić jedynie przy uznaniu w bycie co najmniej takiej myśli, jaka się wyraziła w genialnych twórcach tego rachunku. W każdym razie, hipoteza powyższa, obok pierwotnego chaosu, uznaje zarazem istnienie w bycie czynnika racyonalnego matematycznej prawidłowości; a czynnik ten, obejmując wszystkie rozstrzelone pierwiastki chaosu, nie może istnieć w żadnym z nich z osobna, lecz stanowi nową, dodatkową zasadę, jednoczącą i skupiającą w sobie te pierwiastki, i to w sposób myślowy, rachunku matematycznego. Tak tedy czynnika twórczej myśli i ta hipoteza z ustroju świata wyrugować nie jest zdolną.

Jak każdy kryształ, ulegając prawom matematycznym w układzie swych cząstek; jak każdy organizm, przedstawiając wzajemne uzupełnienie swych funkcyj na korzyść całości, — tak też każdy celowo w swych składowych częściach ustosunkowany objaw ludzkiej działalności jest wynikiem twórczej myśli, nadającej dopiero samemu utworowi prawdziwą wartość i znaczenie. Wartość utworów techniki, np. maszyny parowej, zegarka i t. p. nie polega na dowolnem, lub bezładnem połączeniu jego składowych części, lecz na myśli, która się przez ich racyonalne zjednoczenie i wzajemne do siebie przystosowanie urzeczywistnia. Znaczenie dzieł sztuki: budowli, posągu, obrazu, utworu muzycznego lub dramatycznego, poematu, nie daje się sprowadzić do poszczególnych materyałów fizycznych i umysłowych, z których się składają, lecz występuje na jaw dopiero w myśli, idei, wyrażającej się w charakterystycznym doborze tych materyałów i w wytworzeniu z nich nowej całości. Podobnież doniosłość wszelkich formacyj społecznych nie polega na sumie osobników, na ich masie, lecz na wzajemnem ustosunkowaniu osobników, na spełnieniu przez każdego z nich odpowiedniej funkcyi dla urzeczywistnienia celu, myśli, żyjącej i działającej w danym ustroju społecznym.

Wyjaśnienie istoty wszelkiej twórczości przedstawia nam nowe właściwości ideału, uzupełniające podane o nim określenia. Przekonywamy się bowiem, że owo ustosunkowanie składowych czynników, materyałów, nadające ideałowi charakter konkretnego wyobrażenia, podobnego do danej rzeczywistości, więc prawdopodobnego, uwydatnia jego stronę zewnętrzną, że tak powiem widzialną i dotykalną, czyli jego *formę*; podczas gdy idea, pojęcie ogólne, będące duszą owego ustosunkowania i zjednoczenia szczegółowych czynników, stanowi jego ***treść***, wyrażającą się za pośrednictwem owej formy. Tak tedy i co do tego wytworu umysłu ludzkiego dochodzimy do rozróżnienia

owych dwóch zasadniczych czynników, wchodzących w skład wszelkiego bytu, czynnika zewnętrznego i wewnętrznego, zjawiska i istoty, ciała i duszy (zob. str. 63, 108 i nast.). W zakresie ideału i wogóle twórczości, czynniki te przyjmują charakter *formy* i *treści*. Ideał jest wyrazem ogólnej, idealnej treści w konkretnej, szczegółowej formie.

Powiedzieliśmy (str. 179 i nast.), że wszelkie świadome i samodzielne działanie człowieka wynika z dążności do urzeczywistnienia ideałów. Dążność ta w swym pełnym i wszechstronnym rozwoju obejmuje trzy różne momenta:

1) sam *ideał*, jako określenie celu dalszego działania;

2) udowodnienie potrzeby i możności urzeczywistnienia ideału, co stanowi istotę sztuki, i nareszcie,

3) ostateczne praktyczne urzeczywistnienie ideału w życiu, przez przystosowanie jego treści do danych warunków bytu i ich przekształcenia stosownie do tej treści.

O ideale, jako objawie twórczości, mówiliśmy powyżej; o jego życiowem urzeczywistnieniu traktować będziemy przy rozbiorze stosunku filozofii do życia (§§ 12, 13); tu wypada nam dodać jeszcze kilka uwag o *sztuce*.

Jednostronny idealizm określa sztukę zazwyczaj wprost, jako *urzeczywistnienie* ideałów, a w szczególności ideału piękna. W tym duchu już Kant nazywa ideał pierwowzorem smaku estetycznego (Urbild des Geschmackes). Hegel widzi w sztuce urzeczywistnienie piękna, jako uzmysłowienie nieskończoności, absolutu w formie ograniczonego szczegółowego zjawiska. „Ideał, mówi Vischer, znakomity estetyk ze szkoły Hegla, jest urzeczywistnieniem idei piękna za pomocą fantazyi.“ Uzmysłowienie zaś ideału jest zadaniem sztuki. Z tego stanowiska patrzyli na sztukę i nasi znakomici filozofowie ze szkoły Hegla.

Powyższe określenia mają jednak charakter zbyt abstrakcyjny i nadto nie uwzględniają należycie życiowych motywów sztuki i ich dziejowego rozwoju. Ze stanowiska bowiem dziejowego rozwoju motywów, wytwarzających poezyą i sztukę, okazuje się, że artyzm nie jest bynajmniej samem *urzeczywistnieniem* ideałów, lecz tylko poglądowem udowodnieniem *możności* ich życiowego urzeczywistnienia, a zatem przedstawieniem ich *urzeczywiszczalności*.

Prawdziwe, wszechstronnie zadawalające urzeczywistnienie ideału nie jest możliwem na polu sztuki, będącej objawem odrębnym, wynoszącym się swoją treścią idealną ponad dane warunki bytu. Ono może być osiągniętem jedynie w zakresie rzeczywistych czynników fizycznego i umysłowego bytu człowieka, w samem życiu. Tylko wcielenie ideału w życie zaznacza ostateczny pożądany kres ludzkiej działalności; więc też ono jedynie może zaspokoić pragnienia człowieka

zupełnie. Ani uczucie, ani energia ludzka, nie zadawalają się najpiękniejszem przedstawieniem ideałów w formach artystycznych, lecz domagają się, aby ideały te stały się prawdą w życiu, a zatem, aby przyjęły formy życiowe, wsród realnych warunków ludzkiego bytu. Dla tego właśnie mogliśmy powiedzieć, że wszelka działalność człowieka, cały pochód jego dziejów jest wyrazem stopniowego urzeczywistnienia wymagań jego umysłu i serca, jego ideałów (str. 179).

Takie przekształcenie zaś rzeczywistości według ideałów jest w samem życiu procesem nader powolnym i nadto w gruncie rzeczy zadaniem nieskończonem. Dla urzeczywistnienia jednej przewodniej myśli ludzkość mozoli się nieraz przez całe wieki. Świadczą o tem, niestety, zbyt wymownie dzieje ludzkości. Realne warunki życia są materyałem twardszym od marmuru i stawiają większy od niego opór w przekształceniu swej treści według myśli przewodniej człowieka.

Nadto, ideały wyprzedzają zawsze rzeczywistość życiową. Przed urzeczywistnieniem jednych, urabiają się już w umyśle i sercu nowe, sięgające dalej i wyżej, a dobijając się również urzeczywistnienia, domagają się coraz to nowych wysiłków, nowej pracy, bez wytchnienia i bez końca! Nigdy ideał nie zgadza się zupełnie z rzeczywistością. Nigdy cała przyszłość nie skrystalizuje się w chwili teraźniejszej; zawsze dziś ma przed sobą nowe jutro; zawsze myśl prześciga życie realne i żąda od niego, aby za nią podążało!

Chociaż tedy jedynie życiowe urzeczywistnienie ideałów może człowieka zadowolić zupełnie, wszechstronnie; to jednak, ktoby chciał napawać się wyłącznie takiem najwyższem zadowoleniem i wyczekiwać bezwzględnej zgody rzeczywistości z ideałem, musiałby żyć całe wieki, i wreszcie wyrzec się własnej przyszłości, bo jej nigdy nie wyczerpią najgłębsze uczucia i najrozleglejsze myśli, wywołane przez teraźniejszość! Nigdy całkowita treść ideałów ludzkich nie stanie się dla ograniczonego człowieka rzeczywistością!

Ta świadomość, że ideały mogą być w życiu urzeczywistniane tylko bardzo powolnie, stopniowo, wskutek przekształcenia stosunków, leżących po za obrębem działalności pojedyńczego osobnika, jedynie przy udziale szerszych warstw społeczeństwa, jest głównem źródłem sztuki, jako objawu twórczości umysłu ludzkiego, w przeciwstawieniu do rzemiosła i techniki, mających na oku zaspokojenie bezpośrednich potrzeb życia. Pomimo wszelkiego przeciwieństwa między rzeczywistością i ideałami, pomimo trudności, napotykanych w ich życiowej realizacyi, człowiek obdarzony jest od natury taką nieugiętą energią, takiem bezpośredniem zaufaniem w treść swego ducha, że w swym rozwoju dziejowym nie wyrzeka się nigdy swych ideałów, lecz, dążąc w życiu do ich urzeczywistnienia, podtrzymuje w sobie i w innych

bez ustanku wiarę w możność ich urzeczywistnienia, w ich urzeczywiszczalność. Wiara ta jest niezbędnym warunkiem samego urzeczywistnienia ideałów. Kto nie wierzy w możność urzeczywistnienia celów swych dążności, ten zrzeka się samych tych dążności; widzi w nich sam utopie, niedające się urzeczywistnić, więc niegodne, aby się niemi zająć, a tem bardziej nie odne, aby dążyć do ich urzeczywistnienia. Tylko ten ma przyszłość przed sobą i sam ją według swych pragnień czynem wytwarza, kto w nią wierzy i żywo ją sobie przed oczy stawia, jako cel swych dążności.

Takiem przedstawieniem pożądanej przyszłości, a wskutek tego i ożywieniem wiary w możność jej urzeczywistnienia, jest właśnie w dziejach ludzkości *poezya* i *sztuka piękna*. W srogiej walce o byt ducha i jego przyszłość, wśród mozołów codziennej pracy około zaspokojenia bezpośrdnich potrzeb życia, stracilibyśmy zbyt łatwo świadomość lepszej przyszłości, wyższych zadań i celów życia, a z nią nie tylko wiarę w możność urzeczywistnienia pewnych, danych ideałów, lecz wogóle wiarę w ideały, — gdyby dążności nasze w tym kierunku nie były odpowiednio podniecane; gdyby owa przyszłość z ideałami, mającemi w niej znaleźć swe urzeczywistnienie, nie przemawiała do nas żywemi słowy poezyi, nie przedstawiała, się nam widzialnie i dotykalnie w utworach sztuki pięknej. Przez te utwory poeta, artysta zaszczepia swoje ideały w szersze warstwy społeczeństwa i, wykazując poglądowo możność ich urzeczywistnienia przy pomocy środków artystycznych, ożywia wiarę w ich treść i podnieca energią w kierunku ich życiowego urzeczywistnienia. Nie mogąc własnemi siłami przekształcić samego życia według wymagań idealnych, poeta, artysta nadaje swym ideałom wszelkie pozory życiowej rzeczywistości i przez to przekonywa ludzkość, że ideały te nie są bynajmniej, jak wielu sądzi, utopiami, lecz mogą i powinny być urzeczywistnione w życiu, że od ich urzeczywistnienia zależy przyszły dobrobyt danego społeczeństwa, lub też całej ludzkości.

Wskutek naturalnego związku ideału z życiem, o czem mówiliśmy wyżej (str. 180), utwór artystyczny wykazuje z jednej strony: jak człowiek swe ideały, t. j. cele swych dążności ma przystosować do realnych warunków bytu, aby cele te nie były czczemi mrzonkami, pozbawionemi życiowej doniosłości, lub nawet szkodliwemi dla życia, a z drugiej strony wykazuje: jak należy rzeczywistość, realne warunki bytu przekształcić, aby się możliwie przystosowały do wymagań człowieka, jako istoty samodzielnej o własnym poglądzie na to, co być powinno. W ten sposób poezya, sztuka piękna wyprzedzają przyszłe chwile rozwoju ludzkiego, zaznaczają w sposób poglądowy programat przyszłości i pokazują, jak ta przyszłość, wynikająca ze

wzajemnego przystosowania się ideału i rzeczywistości, wyglądać będzie. Z tego stanowiska powiedzieć można, że sztuka w rozwoju ludzkości jest *obrazową antycypacyą urzeczywistniających się ideałów;* wyprzedzeniem lepszej przyszłości, wyglądanej przez każde pokolenie, jako owoc jego pracy życiowej.

Nawet i wtedy, gdy poeta artysta nie ma wprost na oku przyszłości, lecz odtwarza przeszłość lub teraźniejszość, gdy powołuje do życia zamierzchłe dzieje narodów, lub charakteryzuje chwilę obecną, i wtedy nie chodzi mu o prawdę, w ścisłem tego słowa znaczeniu, o wierne powtórzenie, kopiowanie tego co było, lub co jest,—lecz celem poety, artysty jest i wtedy przedstawić na tle bądź dziejów, bądź teraźniejszości owe idealne czynniki, które wytwarzają przyszły rozwój spraw ludzkich, a więc owe ideały, które mają się przyczynić do postępu i udoskonalenia danej rzeczywistości według serdecznych pragnień ducha ludzkiego. Tylko utwory, wykazujące w sposób bezpośrednio przekonywający, poglądowy, możność urzeczywistnienia w życiu ideałów, mają znaczenie trwałe, dziejowe, bo tylko one są drogowskazami ludzkości na ciężkiej drodze życia.

Jeżeli jednostronne teorye idealistyczne, kładąc nacisk na samo urzeczywistnienie ideału w sztuce, rozchodzą się z prawdą życiową, zaznaczającą sztuce tylko znaczenie przygotowawcze do przyszłego urzeczywistnienia ideału w życiu, — to przeciwnie jednostronny realizm żąda, aby sztuka ograniczała się wyłącznie odtworzeniem i charakterystyką tego, co jest, a porzuciła raz na zawsze dążność do przedstawienia tego, co według wymagań podmiotowych człowieka być *powinno*. Sztuka ma mieć charakter przedmiotowy. W tym duchu Taine dowodzi, że twórczość artystyczna polega jedynie na przedstawieniu znamiennych rysów przedmiotu, a zatem na możliwie wyraźnej i poglądowej charakterystyce tego, co jest.

Nie przechodząc na specyalne pole estetyki, jako teoryi sztuki i piękna, w celu treściwego wykazania sprzeczności tego realizmu z najżywotniejszemi aspiracyami umysłu ludzkiego, zaznaczymy tu w krótkości tylko te momenta, które w porównaniu z nauką realizmu uzupełniają nasze powyższe uwagi o ideale, twórczości i sztuce.

1) W przedmiocie ścisłego i wiernego zrozumienia rzeczywistego bytu i jego objawów, a zatem i ich cech znamiennych, sztuka nie może współzawodniczyć z nauką. Sztuka, z istoty swojej, odnosi się zawsze do pewnych szczegółowych objawów świata i życia i przedstawia je w całej ich konkretnej wyrazistości, a wskutek tego może tylko ubocznie przedstawić to, co stanowi istotę bytu, t. j. jego ogólne, zasadnicze czynniki i prawa. Sztuka w najlepszym razie mogła by być z tego stanowiska tylko *ilustracyą* prawd naukowych. Ale

wtedy nie byłoby żadnej istotnej różnicy pomiędzy prawdziwym utworem poezyi i sztuki pięknej, a prostą kroniką, dziennikiem szkolnym, protokółem sądowym, rachunkiem kupieckim, dobrym rysunkiem technicznym, starannie wykonanym atlasem anatomicznym, wierną fotografią i t. p. W jednym i drugim razie mielibyśmy do czynienia z przedstawieniem pewnych wydatnych, znamiennych rysów rzeczywistości, więc z jej charakterystyką.

2) Poeta, artysta, najbardziej realistyczny, nie posiłkuje się owemi środkami pomocniczemi, które wyzwalają uczonego badacza od osobistych poglądów, podmiotowych pragnień, a dają mu możność poznać wszechstronnie przedmiotową rzeczywistość. Przeciwnie, poeta, arsysta, wydaje na świat swoje utwory pod bezpośrednim wpływem swego indywidualnego nastroju, a zatem przy udziale czysto podmiotowych czynników.

Eugeniusz Véron, jeden z realistycznych estetyków naszego czasu, zaznaczył w sposób skrajny tę indywidualną stronę twórczości, dowodząc, że sztuka wogóle nie jest niczem innem, jeno „ożywionym wyrazem osobistości ludzkiej (l'expression émue de la personalité humaine).“ Ale on podnosi słusznie ten charakter podmiotowy twórczości w przeciwstawieniu do *przedmiotowego* realizmu Taine'a. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że poeta, artysta dla prawdy przedmiotowej w przedstawieniu rzeczy, nie wyrzeka się bynajmniej swych uczuć osobistych, swych pragnień, nadziei, dążności. Przeciwnie, już sam wybór tego, a nie innego przedmiotu do artystycznego obrobienia świadczy o podmiotowym nastroju poety, artysty. Toż samo powiedzieć należy o wyborze jednych cech, a pominięciu drugich, o zestawieniu i porównaniu wybranego przedmiotu z innemi, o wytworzeniu mniej lub więcej samodzielnem nowych kombinacyj z czynników rzeczywistości, o wytworzeniu nowych sytuacyj, charakterów, nowego następstwa i przebiegu faktów i t. d., i t. d. To wszystko łączy się bezpośrednio z całą osobistością autora i czyni z jego utworu objaw czysto podmiotowy, zasadniczo różny od przedmiotowych tendencyj uczonego.

Artysta nadaje wprawdzie swemu utworowi *formę* przedmiotową, bo chce udowodnić możność realizacyi swego podmiotowego poglądu na rzeczy. Ale sam ten pogląd, stanowiący *treść* jego utworu, ma swe źródło nie w rzeczywistości, lecz w ocenie rzeczywistości ze stanowiska podmiotowego nastroju ducha, jego potrzeb, pragnień i dążności. Ztąd też pochodzi, że miarą, sprawdzianem doskonałości utworu artystycznego nie jest jego *prawda*, zgodność jego treści z bezpośrednio daną rzeczywistością, lecz *zadowolenie estetyczne*, jakie swą treścią wywołuje. A to zadowolenie wypływa właśnie z tego, że utwór

artystyczny odpowiada najgłębszym potrzebom naszego ducha, naszym ideałom i wykazuje poglądowo możność ich realizacyi.

Potęga ideału działa i w najrealistyczniejszym artyście. Ideały mogą być wprawdzie bardzo rozmaite,—ale każdy prawdziwy poeta, artysta żyje tylko swemi ideałami, swym podmiotowym poglądem na rzeczy i stara się przez swe utwory wyprzedzić przyszłe urzeczywistnienie tych swoich ideałów. Dana rzeczywistość jest dla niego tylko środkiem pomocniczym do osiągnięcia tego celu i dla tego samem przedstawieniem rzeczywistości, jaką jest, nigdy zadowolić się nie może.

3) Nareszcie, i najdalej posunięty realizm nie może zaprzeczyć faktowi, który posłużył nam za punkt wyjścia przy charakterystyce twórczości (str. 179), że człowiek wogóle nie jest zadowolonym z danych warunków rzeczywistego bytu, lecz dąży do ich przekształcenia, według swych potrzeb i pragnień, wyrażających się w rozlicznych ideałach. Gdzież napotykamy w rozwoju ludzkości te ideały, jako cele pożądanego i wyglądanego przekształcenia rzeczywistości, jeśli nie w poezyi i sztuce? Nauka bada wprawdzie te ideały, wnika w ich rozwój dziejowy, ale roztrząsa je jedynie ze stanowiska faktycznych danych; więc ich nie wytwarza, przeciwnie, poddaje je krytyce z punktu widzenia rzeczywistości. Z drugiej strony i życie praktyczne wiąże się z ideałami. One kierują życiową działalnością tak pojedynczych osobników, jak całych mas narodów, ludzkości; ale one stanowią na tem polu tylko tajemnicze, niewidzialne sprężyny ruchu dziejowego i nie występują na jaw w odpowiedniej wyrazistej formie. W życiu praktycznem ideał utracił już znaczną część swej pierwotnej siły. Przyduszony ciężarem rzeczywistości, ujęty w jej karby wyrzekł się swobodnego polotu ponad bezpośrednio dane warunki bytu i nie myśli już o ich przekształceniu na szerszą skalę. Umysł, zajęty kłopotami chwili, nie ma ani czasu, ani ochoty zastanawiać się nad przyszłością i układać wzory jej ukształtowania. W ten sposób pozostaje sztuka wraz z poezyą, jako właściwa dziedzina dla przejawu ideału, jako pole, na którem ideał swobodnie rozwijać się może, zgodnie ze swą naturą, i przyjąć formę, odpowiadającą w zupełności jego ponętnej treści.

---

1. **Ideał i utopia.** Rozwinięcie wyłożonego poglądu na ideał, twórczość sztukę zob. w mojej książce: *Sztuka i piękno*, 1892, szczególniej rozdziały: Sztuka piękno, O twórczości, Prawda i ideał w sztuce. Niektóre ustępy powtórzyłem powyżej prawie dosłownie.

O tym przedmiocie traktują też dzieła dotyczące *psychologii* i *estetyki*. Na szczególną uwagę w kwestyi *ideału* zasługują następujące nowsze prace:

S. A. Byk, *Die Psychologie des Schönen*, 1878. Na str. 88 i nast. autor traktuje o ideale. Rozróżnia on ideały ogólne od szczegółowych i indywidualnych. Ostatnie wypływają z uczuć i potrzeb czysto osobistych jednostki, podczas gdy ideały ogólne są, według autora, ucieleśnieniem *idej*, t. j. ogólnych czynników umysłu ludzkiego.

M. Guyau w pracach: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 1884, *L'art au point de vue sociologique*, 1886, rozwinął szeroko społeczną donioslość ideałów, wogóle twórczości i sztuki. Ale nie uchwycił jej charakterystycznego rysu w tym względzie, jako antycypacyi przyszłego realnego rozwoju stosunków życiowych. Zob. wyżej str. 204 i nast. Odnośne poglądy przedstawia też A. Fouillée w pięknej książce, przełożonej na nasz język przez J. K. Potockiego p. t. *Moralność, sztuka i religia podług M. Guyau*, 1894. Zob. szczególniej str. 28 i nast.

W. F. Begg, *The development of taste*, 1887. Jestto pogląd na historyczny rozwój poczucia estetycznego w ostatnich trzech stuleciach. Autor dowodzi, że początkowo poczucie estetyczne zadawalało się pięknością pojedynczych, szczególowych przedmiotów, następnie szuka piękna w przyrodzie, jako całości, w żywym związku jej istot i objawów, a nareszcie znajduje najwyższe zadowolenie w pojęciu przyrody, jako objawienia ducha bożego.

A. Ricardou, *De l'idéal. Etude philosophique*, 1890. Książka bardzo pouczająca, jedyna w swoim rodzáju, roztrząsająca przedmiot ten wszechstronnie w trzech głównych częściach: I. Znamiona i znaczenie ideału, II. Rozwój i typy ideałów, III. Wartość ideału. Ideał określa autor temi słowy, str. 29: „L'ideal est la conception progressive, sous une forme déterminée, de la perfection que peut, à un moment donné, realiser un être.“ Autor bada też szczegółowo udział ideału w nauce, sztuce, moralności i religii. Cała praca oparta na ścisłej analizie psychologicznej.

W. Haacke, *Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale*, 1895. Stojąc na stanowisku współczesnej nauki, autor stara się pogodzić jej wyniki z najwyższemi ideałami religii, szczególniej chrześcijaństwa.

W naszej literaturze pominąć nie można milczeniem pięknych wywodów Kremera o ideale w *Listach z Krakowa* (9-ty i 10-ty, *Dzieła* T. IV, 128 i nast.). W nowszych czasach ciekawą w tym przedmiocie pracę ogłosił T. Rylski p. t. *Ideały wobec pozytywizmu*, Ateneum 1887, T. IV, 48—70. Autor broni pozytywizmu od zarzutu, że jest przeciwny ideałom. „Przyroda, byt, mówi, szerzej sięgają, niż zacieśniona myśl doktrynerska patentowanych wyznawców pozytywizmu.“ Ideał określa dość trafnie, jako „umysłowe ugrupowanie faktów, mogących przypuszczalnie w zupełności zadowolić wiadomą skłonność ludzką.“

Teoryą ideału zalicza M. Straszewski do zasadniczych części filozofii. *Dzieje filozofii*. T. I, 5, 13 i nast.: „Filozofia, mówi, dążąc do objęcia całości i do zrozumienia ludzkiego wśród niej przeznaczenia, uzupełniała pogląd swój *teoryą ideału*; uzupełniała wiarą i przekonaniem, że to, co istnieć *powinno*, jest nie mniej prawdziwem i rzeczywistem od tego, co istnieje.“ Zob. też wyżej str. 33. i nast.

Słusznie bardzo wykazuje W. M. Kozłowski w swej rozprawie: *Oświata i wiedza przyrodnicza*, wspomnianej tu na str. 39, że wiedza uzupełnioną być winna czynem w kierunku ideału. „Cała wiedza, mówi, nawet z najbardziej uprawnionemi swojemi wynikami, odpowiada tylko jednej stronie natury ludzkiej, — analitycznemu rozumowi, pragnieniom poznania. Ale obok zagadnienia: jak *jest*, staje z równem prawem inne: jak być *powinno;* obok prawdy rozumu—prawda moralna, obok wiedzy—pragnienie *ideału*. Zlanie tych dwu żywiołów w jedną całość stanowić będzie syntezę prawdziwego człowieka, wszechstronnie pojętego człowieka oświaty, odźwierciadlającego wszystkie jej prądy i dążności.“... „Głos sumienia, poczucie ideału, poczucie wolności i godności człowieka równie głośno mówią do nas (a do niektórych głośniej), niż mędrca szkiel-

ko i oko." Tu należy piękna praca tegoż autora: *Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne*, 1901, wykazująca doniosłość ideału dla etyki.

Józef Kotarbiński napisał z powodu wspomnianych wyżej (str. 209) prac M. Guyau piękną rozprawę p. t. *Przyszłość sztuki i poezyi* (Bibl. Warsz. 1894, T. III, 333 i nast.), w której broni przekonywająco idealnych dążności sztuki i poezyi. „Trudno przypuszczać, mówi str. 357, aby realny pogląd na życie mógł kiedy zabić na zawsze w piersiach człowieka nieokreśloną tęsknotę ku ideałom."

O wspomnianej już (str. 157) pracy Bol. Prusa: *Najogólniejsze ideały życiowe*, 1901, mówimy szczegółowo niżej (§ 12, 1,1) w przeglądzie literatury etyki.

Nazwa *utopii*, przeciwstawianej zazwyczaj urzeczywiszczalnemu ideałowi, pochodzi z greckiego: οὐ = nie, i τόπος = miejsce; oznacza więc zaprzeczenie miejsca, to, co nigdzie nie istnieje. Wyrażenie to wprowadził do literatury znany pisarz angielski 16-go wieku Tomasz More, który w swem piśmie: *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia*, 1516 (nowe wyd. 1896), przedstawił ideał ustroju społecznego w duchu Platona. Zob. w tym względzie mowę Th. Zieglera, *Thomas Morus und seine Schrift von der Insel Utopia*, 1889.

U nas traktuje o utopiach wogóle, z podaniem treści pisma Morusa, Fr. Krupiński, *Wczasy warszawskie*, 1872, rozdz. IV-ty. Wspomina przytem o analogicznym utworze naszej literatury, t. j. o Krasickiego *Przypadkach Doświadczyńskiego*. Zob. także B. Limanowski, *Tomasz Morus i Tomasz Campanella. Utopia i państwo słoneczne*, 1874, oraz F. Jezierski, *Literatura angielska* w *Dziejach literatury powszechnej*, T. III, Cz. 2-ga 1891, str. 20 i nast.

2. Literatura idealizmu i realizmu o istocie sztuki. Wyborną historyą nie estetyków, lecz estetyki, a głównie poczucia estetycznego (aesthetic consciousness), jako źródła nauk o pięknie i sztuce, podaje B. Bosanquet w dziele: *History of aesthetic*, 1892.

Wspomniany wyżej (str. 203 i nast.) pogląd *idealistyczny* na sztukę wyłożony został zasadniczo w następujących dziełach:

Kant, *Kritik der Urtheilstraft*, 1790. Zob. szczególniej *Analitykę estetycznej władzy sądzenia*, § 17: o *ideale piękna*.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, Werke, T. X. 1838. Część I-sza, wstęp.

Th. Vischer, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, trzy tomy, 1846 — 1857, Jest to dzieło klasyczne z zakresu estetyki, które pomimo swego jednostronnie idealistycznego charakteru, nie straciło dotąd swej doniosłości. Zob. głównie T. II, § 398 i nast.

W tym idealistycznym duchu traktują też o sztuce w nowszych czasach: M. Carriere, *Aesthetik*, 1859, 3-cie wyd. 1885. K. Köstlin, *Aesthetik*, 1863 — 1869, oraz jego *Prolegomena zur Aesthetik*, 1886. M. Schasler. *Aesthetik*, T. I. Historya estetyki, 1871. T. II. Świat piękna i sztuki, 1885. G. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, 2-gie wyd. 1897.

Najgłośniejszym zaś w ostatniej dobie przedstawicielem *idealizmu estetycznego* jest John Ruskin († 1900). Jego znakomite pisma: *Modern Painters*, 5 tomów 1843 — 1860, *The Stones of Venise*, 3 tomy 1853, *Lectures on art*, 1870, *The true and the beautiful in nature, art, morals and religion*, 2 tomy, 1890, 8-e wyd. 1898, i wiele innych, dotąd nie straciły znaczenia aktualnego. Pomimo pewnej paradoksalności myśli i chaotyczności wykładu, Ruskin oddziaływa dotąd na szerokie koła czytelników swą głęboką miłością czystego piękna i swym szczerym entuzyazmem dla sztuki. Piękno jest dla niego widocznym i dotykalnym wyrazem ducha twórczego wszechświata. W sztuce zaś odtwarza artysta ducha, żyjącego w przyrodzie, i uwydatnia przez to własne poczucie i pojęcie tego ducha. Wśród licznych prac, ogłaszanych w ostatnich czasach o Ruskinie u obcych i u nas, zasługuje na szczególną uwagę dzieło, które ogłosił R. de la Sizeranne: *Ruskin i kult piękna*. Przekład z francuzkiego A. Potockiego, 1899.

Tu zasługuje na wzmiankę elementarny wprawdzie, ale na zdrowych zasadach oparty *Zarys estetyki* M. Hoffmanna. Przekład z 3-ciego niemieckiego wydania przez J. St., 1902.

Józef Kremer mówi o sztuce: „Sztuka piękna jest nieskończoności córą; wiekuistość tu jest odzianą w cielesności szaty.. Niebo i ziemia obejmują się uściśnieniem miłości." *Dzieła*, T. IV, 105. — Trentowski: „Sztuka jest apoteozą i personifikacyą wszechrzeczywistości.. Brzydzi się rzeczywistością tuteczną, lecz miłuje silnie rzeczywistość tameczną, t. j. transcendentalną, mistyczną, świętą." *Panteon*, T. II, 482 i nast. —Libelt: „Sztuki piękne sięgają wszędzie, gdzie upatrują ideały. Bóg sam jest pełnią ideałów, bo one wchodzą w skład jego wszechmocy. Bóg zatem jest głównym przedmiotem i najwyższym szczytem sztuk pięknych." *Filozofia i krytyka*, wyd. 2-gie, T. II, 227.

Ze względu na wspomniane (str. 206 i nast.) *realistyczne* teorye sztuki zasługują na uwagę szczególniej następujące prace:

H. Taine, *Philosophie de l'art*, 1865, przekład polski *I. z K. S.* 1868. *De l'idéal dans l'art*, 1867, przekład polski F. Mierzejewskiego 1873. Pisma te wraz z pracami Taine'a: *Malarstwo z czasów odrodzenia we Włoszech*, *Malarstwo w Niderlandach* i *Rzeźba w Grecyi* przełożył ponownie A. Sygietyński p. t. *Filozofia sztuki*, 1896. Twórczość poety, artysty zależy, według Taine'a, wyłącznie od warunków klimatycznych, etnograficznych, politycznych, ekonomicznych i społecznych, jednem słowem od otoczenia (le milieu). Sama zaś sztuka ma na celu przedstawić pewne rysy charakterystyczne danego przedmiotu, t. j. pewną wydatną *ideę*, zaczerpaną z przedmiotu. To też przy rozbiorze utworów sztuki zajmować nas winno nie ich działanie na podmiot, — czy się nam rzecz podoba lub nie, czy nas podnosi duchowo lub przygnębia, — lecz wyłącznie jej znaczenie przedmiotowe, historyczne, niezależnie od naszych upodobań. Oto wydatniejsze zdania w tym względzie, wyjęte z rozdz. 1-go i 2-go, Cz. 1-szej *Filozofii sztuki* Taine'a, oraz z rodz. 1 go wykładów *O ideale*: „Wytwory ducha ludzkiego, podobnie jak wytwory twórczej przyrody, wyjaśnione być mogą wyłącznie na podstawie ich otoczenia." „Estetyka idzie za przykładem botaniki, która z równem zajęciem bada tak drzewo pomarańczowe, jak i wawrzyn, tak sosnę, jak i brzozę. Ona jest nawet sama rodzajem botaniki, z tą tylko różnicą, że ma za przedmiot nie rośliny, lecz utwory człowieka."... „Celem sztuki jest przedstawić zasadniczy charakter przedmiotu, jakąś główną, szczególnie wydatną właściwość jego, jakąś cechę doniosłą, jakiś sposób bytowania jemu właściwy." Rysom przedmiotu, w rzeczywistości wydatnym tylko, sztuka nadaje charakter panujący nad wszystkiemi innemi i przez to uzupełnia przyrodę. W celu zaś odpowiedniego przedstawienia takiego rysu charakterystycznego, artysta wytwarza sobie *ideę* tego rysu i według tej idei przekształca przedmiot rzeczywisty. „Przedmiot w ten sposób przekształcony staje się zgodnym z ideą, to znaczy, innemi słowy, staje się *idealnym*." Cały ten idealizm polega jednak w gruncie rzeczy jedynie na większem uwydatnieniu pewnej realnej cechy w przedmiocie, aniżeli to ma miejsce w przyrodzie. Zawsze tedy poeta, artysta pozostaje, według Taine'a, wyłącznie w sferze tego, *co jest*, nie dbając wcale o to, co być *powinno*.

O Taine'ie napisali u nas gruntowne studya: S. Askenazy. Bibl. Warsz. 1891, T. IV, 220 i nast., P. Chmielowski, Ateneum 1893, T. II, 400 i nast., oraz tenże we *Wstępie* do wspomnianego przekładu Sygietyńskiego.

E. Véron, *L'esthétique*, 2-gie wyd. 1883, przekład polski A. Langego 1892. Autor podnosi na początku bardzo trafnie dążność człowieka do polepszenia swego stanu, do doskonalenia się, jako główny czynnik jego akcyi życiowej, więc i sztuki. Mówi on w tym względzie str. 7 i nast.: „Le caractère saillant et essentiel de l'homme, c'est une incessante activité cérébrale, qui se répand en une foule d'actes et d'oeuvres de toute nature. Le but et le régulateur de cette activité, c'est *la recherche du mieux*,

c'est-à-dire la satisfaction de plus en plus complète de ses besoins physiques et moraux. Cet instinct, commun à tous les animaux, est secondé chez l'homme par une faculté beaucoup plus développée d'appropriation des moyens au but." W dalszym zaś ciągu rozwija, w sposób często bardzo jednostronny, przytoczone wyżej (str. 207) zdanie, że sztuka nie jest niczem innem, jeno ożywionym wyrazem ludzkiej osobistości. Z tego jednak stanowiska krytykuje naukę Taine'a o sztuce i zarzuca jej słusznie pomięszanie dwóch różnych objawów życia umysłowego: sztuki i nauki.

Ocenę poglądów Vérona i jego adeptów u nas, którzy w dorywczych polemikach doprowadzili jego indywidualizm do karykaturalnej przesady (St. Witkiewicz i inni), zob. w mej książce: *Sztuka i piękno*, szczególniej rozdz. VII: Indywidualizm i przedmiotowość w sztuce. Przeciwko złączonemu z tą przesadą jednostronnemu lekceważeniu treści ideowej w sztuce, a szczególniej przeciwko lekceważeniu sztuki historycznej, reprezentowanej u nas tak wspaniale przez Matejkę, występują w ostatnich czasach energicznie niektórzy artyści. Ale niestety brak głębszego wykształcenia estetycznego nie nadaje ich występom należytej siły i nie przyczynia się do przezwyciężenia owej samowoli, która zawładnęła u nas zarówno teoryą sztuki jak i artyzmem, wskutek rozpanoszenia się owego indywidualizmu. Jako wielce znaczący wyjątek podnieść tu należy piękne studyum z dziedziny estetyki A. Jabłońskiego: *Przodownica sztuk plastycznych* (Architektura), 1902.

Całokształt realistycznej estetyki, wolnej jednak jeszcze od naturalistycznych naleciałości rozwinęli w Niemczech szczególniej: K. Lemcke, *Populäre Aesthetik*, 1865, 4-te wyd. 1874; przekład polski Br. Zawadzkiego, 2 tomy, nowe wyd. 1898; J. Kirchmann, *Aesthetik auf realistischer Grundlage*, 2 tomy 1868; G. Th. Fechner, *Vorschule der Aesthetik*, 2 tomy 1876, 2-gie wyd. 1898. K. Kumm, *Entwurf einer empirischen Aesthetik*, 1896 i inni.

Ze stanowiska psychologii empirycznej rozpatruje twórczość artystyczną T. Ribot w pracy: *Essai sur l'imagination créatrice*, 1900. Przekład polski: *O wyobraźni twórczej*, 1901, jest tylko streszczenie i to dość dowolne tej pracy Ribota.

Z takiegoż psychologicznego punktu widzenia roztrząsa u nas sztukę K. F. Wize w pracy: „*Godzina myśli.*" *O istocie sztuki*, 1900. Pojmuje on sztukę jako *grę* (zabawa zmysłów i umysłu) i jako *świadectwo* (objawienie treści duchowej artysty). Jest to rzecz godna bliższej uwagi w naszej ubogiej literaturze estetycznej.

Liczne nowsze elukubracye naturalistyczne, jak W. Bölsche, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie. Prolegomena einer realistischen Aesthetik*, 1886. A. Holtz, *Die Kunst, ihr Wesen und ihre Gesetze*, 1891, oraz modernistyczne rozprawy estetyczne, nie mają naukowego znaczenia. Do nich przyłącza się u nas rozprawa Al. Świętochowskiego: *Poeta jako człowiek pierwotny*, 1896. Przypisując poetom *animizm* pierwotny, autor usiłuje udowodnić takie paradoksa, jak: „Najwyższy geniusz (poetycki u nas), Mickiewicz, jest też najbardziej zbliżonym do człowieka pierwotnego (str. 45)." „Czytając wyrażenia Słowackiego o duszy, zdaje nam się, że je napisał genialny irokez (str. 17)." „Największy talent poetycki obecnej doby, Konopnicka, jest—rzec można z pochwalą, a nie obrazą dla niej,—w swych wyrażeniach dziką (str. 46)," i t. p. W przesadzie swej Świętochowski zapomina najprzód, że animizm jest *wiarą* w duchy, ożywiające przyrodę i przedmioty martwe, a poeci tej wiary nie mają, więc wolni są od animizmu. Następnie zapomina, że wyobrażenia zmysłowe, szczególniej wzroku i słuchu, są tylko *materyałem*, urabianym przez poetę dla żywego uwydatnienia *idej*, podobnie jak artysta malarz posiłkuje się w tym celu rysunkiem i barwami. Konieczność zaś spożytkowania w naszych czasach tych samych, z natury rzeczy wypływających *materyałów* dla uzmysłowienia idej, jak w czasach pierwotnych, barbarzyńskich nic zgoła nie orzeka o wspólności nastroju umysłowego i wogóle o *treści*, uzmysłowianej przy pomocy tych materyałów.

Krytykę tej rozprawy ogłosił A. Mahrburg p. t. *Animizm w poezyi*, Głos № 30 i 31 z 1896 r. Rozróżnia on szczegółowo *formalny* i *realny* animizm i wykazuje, że realny animizm człowieka pierwotnego nie ma nic wspólnego z formalnym poety późniejszych czasów.

Ed. Hartmann, *Philosophie des Schönen*, 1887. Na str. 434 i nast. tego dzieła napotykamy osobny rozdział, poświęcony rozbiorowi stosunku piękna do prawdy (Schönheit und Wahrheit). Jak zwykle, tak i tu, Hartmann dochodzi do ostateczności i lubuje się w paradoksalnych przeciwieństwach. Tak np. twierdzi, że pomiędzy pięknem i prawdą nie ma zgoła żadnej wspólności, że piękno nie może być prawdziwem, ani prawda piękną (die Schönheit kann nicht wahr, und die Wahrheit kann nicht schön sein). Z drugiej jednak strony, przy określeniu stosunku filozofii, jako „prawdy metafizycznej i idealistycznej,“ do piękna, odstępuje znowu od tego bezwzględnego zdania i wyznaje, że pomiędzy temi czynnikami istnieje co do treści pewne pokrewieństwo. Główne znaczenie tego rozdziału estetyki Hartmanna polega na gruntownej krytyce *realistycznych* poglądów na sztukę i piękno. Krytyka ta zasługuje ze wszech miar na bliższą uwagę.

Gorącą obronę zdrowego poczucia piękna i ideału wobec estetycznych wyników materyalizmu podejmuje też M. Carriere w piśmie: *Materialismus und Aesthetik*, 1892. K. Goldmann zaś napisał wszechstronną i prawie wyczerpującą patologią współczesnego naturalizmu w zakresie sztuki, p. t. *Die Sünden des Naturalismus* (bez roku). Na szczególną uwagę zasługują również: V. Cherbuliez, *L'art et la nature*, 1892, oraz J. Delville, *La mission de l'art*, 1900, podnoszące ideową treść i znaczenie społeczne sztuki; dalej wykłady J. Volkelta: *Aesthetische Zeitfragen*, 1895, gdzie wykłady drugi, trzeci i piąty roztrząsają stosunek sztuki do natury ze stanowiska krytycznego, wreszcie zbiór rozpraw Fr. Lienharda, p. t. *Neue Ideale*, 1901, zawierający wszechstronną krytykę modernistycznej estetyki na tle dodatnich ideałów ducha ludzkiego.

W naszej literaturze T. Jeske-Choiński roztrząsa krytycznie naturalistyczne poglądy na sztukę w swej książce: *Na schyłku wieku*, 1894, str. 35 i nast. Prócz teoryi Taine'a ocenia on tutaj zasady Brandesa, Bourgeta, Flauberta, Zoli i innych przedstawicieli przedmiotowego kierunku w sztuce. Słusznie mówi pod tym względem str. 67: „Przedmiotowym albo bezbarwnym bywa zwykle tylko ten, co nie ma ludziom nic do powiedzenia.“ Dekadentyzm zaś współczesny (Baudelaire, Verlaine, Rollinat, Richepin, Maeterlinck, Nietzsche) krytykuje tenże autor w studyum: *Rozkład w życiu i literaturze*, 1895. Zob. też wspomniane (str. 39) studyum *O dekadentyzmie* Wł. M. Kozłowskiego, oraz rzecz M. Zdziechowskiego: *Romantyzm niemiecki i dekadencya polska*, w jego *Szkicach literackich*, T. I, 1900, wreszcie moją rozprawę: *Anarchizm ducha u obcych i u nas*, 2-gie wyd. 1901.

Wielce zajmujące i pouczające studyum historyczno-krytyczne nad dążnościami modernizmu u nas ogłosił Ign. Matuszewski w książce: *Słowacki i nowa sztuka*, 1902. Nazywa on te dążności nowo-romantyzmem i wykazuje, że są one objawem reakcyi przeciwko poprzedniej „trzeźwej“ i „filisterskiej“ dobie naturalizmu i pozytywizmu. O ile jednak ta reakcya zdoła przezwyciężyć swe czynniki negacyjne i zbogacić sztukę i literaturę twórczością dodatnią o nowych ideałach, godnych uznania—tego dotąd rozstrzygnąć niepodobna, to zależy od dalszego rozwoju tego kierunku. Dziwactwa zaś jakie dotąd się ujawniają w zakresie sztuki modernistycznej tak pod względem treści, jak formy i kolorytu, poddaje surowej krytyce M. Żmigrodzki w swym *Zarysie historyi sztuki*, 1901, szczególniej str. 658 i nast. oraz 751 i nast.

3. Twórczość i teorya asocyacyi. Wspomnieliśmy wyżej o szkole psychologicznej sensualizmu (str. 163). Zarówno szkoła ta jak i większość przedstawicieli jednostronnego realistycznego kierunku w estetyce, z Tainem na czele, usiłują wyjaśnić całą mnogość objawów życia umysłowego, więc i *twórczość*, przy pomocy na pozór bar-

dzo prostych praw *kojarzenia się (asocyacyi) wyobrażeń*. Według tych praw wyobrażenia podobne do siebie, lub też łączące się ze sobą w przestrzeni i czasie, lub nareszcie sprzeczne ze sobą, wytwarzające kontrast, wzajemnie się przywołują. W ten sposób mają też powstawać nowe, niespodziewane kombinacye wyobrażeń, stanowiące treść utworów poezyi i sztuki.

Teorya ta byłaby dobrą, gdyby objawy twórczości polegały na dowolnej kombinacyi wyobrażeń i przedstawiały się jako prosty konglomerat mechaniczny swych składowych czynników, na wzór kupy kamieni, o której mówiliśmy wyżej (str. 200 i nast.). Tymczasem mechaniczne połączenie wyobrażeń według owych praw asocyacyi, samo przez się, nie ma ani logicznego, ani artystycznego znaczenia. Cóż to za logika lub poezya, gdy od białego papieru, który mam przed sobą, przechodzę w myśli do białego śniegu, a od śniegu do zimy, która się z nim łączy, od zimy znowu do wiosny, która po niej następuje i t. d., i t. d.? Twórczość, jakeśmy to wykazali, ma miejsce tylko wtedy, gdy dane czynniki jednoczą się w pewien ustrój jednolity, według pewnej przewodniej *idei*. Jeżeli fantazya ludowa wydała np. takie utwory jak *anioł* lub *pegaz*, to czyż treść tych utworów wyczerpuje się prostą asocyacyą człowieka lub konia i skrzydeł? W takim razie połączenie kamienia ze skrzydłami było by także poezyą. Ale postać anioła, pegazu jest utworem poetycznym nie dla owej asocyacyi, lecz dla tego, że jest uzmysłowionym wyrazem *idei*, wyższego polotu ducha, jego tęsknoty za wyzwoleniem się z krępujących więzów danej rzeczywistości. Otóż tego czynnika twórczej idei, dobywającego się nieprzepartą siłą z głębin ducha, jako żywej samodzielnej istoty, owa ciasna mechaniczna doktryna asocyacyi, zaprzeczająca istnieniu żywego ducha, nigdy wyjaśnić nie zdoła.

Prawa asocyacyi działają wyłącznie w zakresie bezpośrednich, mechanicznie dokonywających się czynności umysłu. Z chwilą atoli, gdy na arenę życia umysłowego występuje samodzielnie, celowo czynna indywidualność, objawiają się zarazem jej odrębne, celowe prawa estetycznej, logicznej i moralnej działalności. Prawa te nie są mniej pierwotne, jak prawa asocyacyi, więc też z nich nigdy wyprowadzić się nie dadzą. Zob. też co w tym względzie już powiedziałem przy ocenie *Estetyki* LEMCKEGO, Wiek 1874, № 9 — 11.

Psychologia współczesna wykazuje coraz bardziej te braki teoryi asocyacyi. Świadczą o tem prace takich psychologów, jak WUNDT, HÖFFDING, MÜNSTERBERG, PAULHAN, FOUILLÉE, JAMES i wielu innych. Gruntowną historyą i krytykę teoryi asocyacyi napisał L. FERRI, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jour*, przekład z włoskiego 1883. Zob. też w tym względzie szczególniej WUNDTA: *Grundriss der Psychologie*, 2-gie wyd. 1897, oraz F. PAULHANA *Psychologie de l'invention*, 1900.

W naszej literaturze zasługuje na uwagę najprzód to, co w tym względzie powiedział FL. K. GĄSIOROWSKI, *Nauczanie początkowe*, 1893, str. 28 i nast. Cytatami z dzieł wspomnianych psychologów stwierdza on, że teorya asocyacyi nie jest dzisiaj bynajmniej panującą w nauce. Wobec zaś niekrytycznego przeniesienia tej teoryi na nasz grunt pod etykietą „współczesnej nauki," podrabianą u nas tak często bez skrupułu, autor bardzo trafnie mówi: „Czyż to zawsze w sposób niepoprawny wygłaszać będziemy za naukę *współczesną* to, co gdzieindziej już się odkłada ad acta, już się zaczyna przeżywać? Tak było z heglizmem, z materyalizmem i pozytywizmem u nas, a teraz toż samo się powtarza z psychologią asocyacyjną." Jasne zaś pojęcie o różnicy między zwykłą asocyacyą wyobrażeń a skojarzeniami, wynikającemi z uważnegoześrodkowania i kierownictwa myśli, t. j. z tak zwanej przez Wundta *apercepcyi*, daje H. HOYER w cennej pracy: *Zasadnicze pojęcia naukowe w świetle krytyki poznania*, ogłoszonej w *Krytyce lekarskiej*, wydawanej przez Z. KRAMSZTYKA, rok 1897, № 1, str. 10 i nast.

3. Główne typy ideałów umysłu ludzkiego. Ich czynniki podmiotowe i przedmiotowe.

Z natury ideałów i ich związku z pozostałym ustrojem życia umysłowego wynika wielka rozmaitość ich odmian. Każdy wiek, każdy naród, każdy osobnik ma swoje ideały. Aby ściśle określić stosunek filozofii do twórczości, wyrażającej się w owych ideałach, jako w najwyższych celach działalności i dziejowego rozwoju człowieka, musimy zdać sobie sprawę z głównych typów, do których ta rozmaitość ideałów ludzkich sprowadzić się daje.

Stosownie do trzech zasadniczych czynności umysłu ludzkiego, jakiemi są: *uczucie*, *myślenie* i *wola*, znajdujących swój wyraz, jak to się wyżej okazało (§ 7), w *twórczej*, *poznawczej* i *życiowej* działalności człowieka, w *sztuce*, *nauce* i *moralności*, ideały ludzkości przedstawiają się nam w trzech głównych typach, jako ideały *artystyczne*, *poznawcze* i *moralne*, czyli *estetyczne*, *logiczne* i *etyczne*. Mając zaś na oku treść tych ideałów i ostateczny cel, do którego zmierzają, możemy je poprostu nazwać ideałami *piękna*, *prawdy* i *dobra*.

Bliższy rozbiór tych typowych ideałów umysłu ludzkiego oprzeć się winien na wykazaniu wchodzących w skład ich czynników. Czynniki te, zgodnie z ustrojem bytu osobniczego człowieka, są natury *podmiotowej* i *przedmiotowej*. *Podmiotowemi* czynnikami naszych ideałów są rozliczne *uczucia*, zaznaczające zarówno niezadowolenie z danych szczegółowych warunków bytu, jak i potrzebę zmiany tych warunków na bardziej zadawalające. *Przedmiotowe* zaś czynniki wyrażają się w pewnych ogólnych pojęciach czyli ideach, urobionych na podstawie doświadczenia, a uznanych przez nas za stałe, niezmienne, od nas niezależne normy czyli *prawa* przy ocenie wszelkich szczegółowych danych rzeczywistego bytu. Rozbierzmy tedy z tego stanowiska powyższe główne typy ideałów.

1) Chociaż pierwiastkowem źródłem *podmiotowem* sztuki, a więc i wszelkich *ideałów artystycznych*, okazało się wyżej (str. 179) niezadowolenie z danych warunków bytu; to jednak nie należy sądzić, aby to uczucie przeczące, samo przez się, wystarczało do pobudzenia twórczości umysłu w kierunku zmiany niezadawalającego położenia na lepsze. Świadczą o tem rozliczne stany zniechęcenia, zwątpienia, apatyi, wogóle tak często zdarzający się nastrój pesymistyczny, w którym osobnik, zadawala się bierną skargą na niedoskonałość, lub nawet przewrotność, faktycznie istniejącą, a jednak przy tem wszystkiem zdobyć się nie może na działanie, mające na celu przekształcenie tego, co jest, na to, co być powinno. A taki nastrój pesymistyczny istnieje

nie tylko w tak zwanem położeniu bez wyjścia, w którem wszelka myśl o zmianie na lepsze przedstawia się umysłowi jako nieurzeczywiszczalna utopia; przeciwnie, występuje on często i wtedy, gdy osobnik posiada środki do polepszenia swego bytu, ale z nich nie korzysta, jak to zwykle mówią, dla braku *energii*, a jak my tu stanowczo powiedzieć możemy, dla braku *ideału*. Bo energii zazwyczaj w takich stanach nie brak; objawia się ona często bardzo silnie w wybuchach niezadowolenia z danego położenia i w bezcelowem szamotaniu się z tem, czego w istocie zmienić nie można. Ale brak skupienia rozstrzeliwającej się energii w pewnym jasno określonym celu; brak przewodniej myśli, którąby przyświecała działaniu energii i doprowadzała ją do celu; jednem słowem, brak właśnie nie energii, lecz kierownictwa energią, a więc brak w istocie *ideału*.

Widzimy z tego, że samo uczucie przeczące niezadowolenia nie wywołuje jeszcze działania twórczego. Zresztą, zaznaczyliśmy już wyżej (str. 196), że w tym względzie wyobrażenie o stanie niezadowalającym znajduje swe konieczne uzupełnienie w wyobrażeniu o stanie pożądanym, uznanym za bardziej zadawalający. Otóż wyobrażenie to ma swe źródło podmiotowe w pewnem dodatniem, pozytywnem uczuciu, wynoszącem człowieka ponad wszelkie przygnębienie i zachęcającem go do skupienia wszystkich swych umysłowych i fizycznych zasobów około przekształcenia rzeczywistości. Tem uczuciem o treści dodatniej, pozytywnej w prawdziwem tego słowa znaczeniu, o treści twórczej, jest uczucie *harmonii*, wewnętrznej zgody różnorodnych, lub nawet rozstrojonych i sprzecznych czynników jednostkowego bytu; uczucie jedności w mnogości; organicznej łączności osobnika, odosobnionego, jak sam wyraz wskazuje, od pozostałego bytu, z tymże bytem, do którego, jako cząstka składowa należy, a zatem z przyrodą, ze społeczeństwem, z istotą wszechbytu, z Bogiem. Tylko takie pozytywne uczucie harmonii oderwanej jednostki z ogółem, i świadomość wewnętrznego zadowolenia, szczęścia, jakie z tem uczuciem się łączy, pokrzepia na nowo energią umysłu, ożywia ją i zachęca do twórczego działania.

Uczucie harmonii w ogólnej swej istocie działa w każdym normalnym osobniku, jako bezpośrednia siła życiowa. Wynika ono w sposób naturalny z harmonijnego ustroju ludzkiego bytu, z wzajemnego uzupełnienia jego funkcyj życiowych. Naturalna wewnętrzna harmonia czyli zgoda człowieka z samym sobą, jego zmysłowej i umysłowej organizacyi, rozbudza w nim świadomą potrzebę dojścia do zgody i z pozostałym światem, z całem swem otoczeniem.

To zasadnicze uczucie harmonii przedstawia się faktycznie w wielkiej liczbie konkretnych odmian, stosownie do wchodzących w jego

skład czynników. Ale we wszystkich odmianach wynosi ono ducha ponad przygnębiające spory chwili, dodaje mu otuchy, odsłania przed znękanem okiem nowe, rozległe widnokręgi, napełnia go świeżą, ruchliwą energią w pracy około lepszej przyszłości. Najgłębsze i najpotężniejsze uczucia serca ludzkiego, — nadzieja, miłość i wiara, — są w gruncie rzeczy tylko szczegółowemi odmianami uczucia harmonii i zadowolenia, jakie ono wywołuje. W *nadziei* jednoczy człowiek harmonijnie niepewną, tajemniczą przyszłość z własnem swojem jestestwem i przeczuwa spełnienie swego prawdziwego przeznaczenia życiowego. Dzięki bezpośrednim więzom uczucia, *miłość* godzi go z całym pozostałym światem, a w szczególności z podobnemi do niego istotami, dążącemi do wspólnych z nim celów. *Wiara*, nareszcie, jako uczucie, wznosi go w sfery nadziemskie, niebiańskie i godzi go silniej i głębiej, niż wszelkie wywody rozumowe, z istotą wszechbytu, z owym najwyższym porządkiem istnienia, od którego człowiek czuje swoją zależność (str. 92).

Doznawszy raz, wskutek jakichkolwiek podniet, tego uczucia wewnętrznej zgody, harmonii, — a w normalnym stanie kultury umysłowej już dziecko wzrasta i rozwija się przy bezpośrednim udziale tego uczucia, — człowiek znajduje w niem tyle błogości i szczęścia, że ciągle na nowo za niem tęskni, że staje się ono niezbędną potrzebą jego ducha. Nie jest to żaden przesadny sentymentalizm, ani niewieścia miękkość uczucia, lecz objaw faktyczny jednego z najpotężniejszych czynników życia umysłowego. Do zgodności bowiem i harmonii dąży nietylko człowiek sentymentalny, o nastroju miękkim, uczuciowym. I zimny, przedmiotowy myśliciel, uczony, choćby najskrajniejszy pozytywista, przytłumiający sztucznie wszelkie głębsze poruszenia serca, uczuwa w swoim zakresie potrzebę zgody, harmonii: ścisła logika wymaga od niego wyłączenia wszelkich sprzeczności (prawo logiczne wyłączenia sprzeczności), a więc dążności do zgody, harmonii przynajmniej w zakresie własnych myśli. A bez względu na przekonania moralne, jakim hołduje, zawsze i on w swem sumieniu poczuwać się będzie do spełnienia zasadniczego wymagania, czyli prawa wszelkiej moralności, polegającego na zgodności, harmonii czynu z własnem lepszem przekonaniem. Podobnież i surowy mąż stanu, w którego mniemaniu żelazna energia jest najwyższym ideałem, a wszelkie poruszenia humanitarnego uczucia karygodną słabością, wyrzec się nie może na swojem polu zgody i harmonii, lecz odczuwa również głęboko jej potrzebę. Tylko przy pomocy dążności do zgody i harmonii, działającej w masach, wytwarza on armie posłuszne jego skinieniom; tylko z własnego poczucia zgody i harmonii z ustrojem

społecznym, któremu przewodniczy, czerpie wiarę w siebie i energią do swych czynów.

W samej rzeczy, wyznać należy, że tak dla myśliciela, jak i dla męża praktycznego zgoda, harmonia jest tylko *środkiem* pomocniczym do osiągnięcia celów postronnych; choć nie trudno byłoby wykazać, że i ich cele, — prawda przedmiotowa i dobrobyt społeczny, — są również wyrazem harmonijnego zjednoczenia odpowiednich składowych czynników. Ale obok myślicieli, uczonych, oraz praktyków wszelkiego rodzaju, są i tacy, dla których zgoda i harmonia nie jest tylko środkiem, lecz *głównym* celem działania i to nie tylko w tym lub owym szczegółowym zakresie, lecz we wszelkiej działalności człowieka, w bycie ludzkim wogóle. Są to umysły, dla których harmonijne wyrównanie kontrastów, sprzeczności, równowaga, jedność, synteza stały się nieodzownemi potrzebami serca; umysły, które zaspokojeniu tych potrzeb poświęcają wszystkie zasoby swego ducha, całą swoją działalność życiową. Zaszczepienie tej potrzeby harmonii i dążności ku niej w swe otoczenie i wykazanie, że od osiągnięcia tego celu zależy szczęście prawdziwe narodów, ludzkości, oto ich główne zadanie. Utworami swemi pragną udowodnić w sposób poglądowy możność osiągnięcia tego celu i wskazać środki jego urzeczywistnienia. Umysły te noszą miano *poetów*, *artystów*. Ich potrzeba zgody, harmonii składowych czynników ludzkiego bytu, a w szczególności harmonii między treścią idealną ducha a formą zmysłową jest wyrazem *poczucia estetycznego*, czyli poczucia *piękna*, które, jak to zaznaczono wyżej (str. 148), polega właśnie na harmonijnem zrównoważeniu treści idealnej z formą zmysłową.

Tak tedy podmiotowym czynnikiem ideałów artystycznych jest poczucie estetyczne piękna, jako harmonii treści i formy. Utwór, wywołujący wrażenie dysharmonijne, może być wszystkiem, tylko nie utworem artystycznym, podobnie jak zbiór dysharmonijnych i fałszywych tonów nie stanowi nigdy muzyki.

Ideał artystyczny miałby jednak charakter utopii, gdyby się opierał wyłącznie na tym czynniku podmiotowym i nie posiadał zarazem niezachwianej zasady *przedmiotowej*. Cóżby nam pomogła wszelka tęsknota za harmonią i zgodą, gdyby zaspokojenie tej tęsknoty było niemożliwem? Jeżeli tedy nasze ideały estetyczne nie mają być czczemi marzeniami, lub w najlepszym razie bawidełkami fantazyi, musimy wykazać ich czynnik przedmiotowy, dający rękojmią ich urzeczywiszczalności. Tym czynnikiem jest idea *porządku*, *ustroju*, jako harmonijnego ustosunkowania składników rzeczywistego bytu w jednej całości. Idea ta ma charakter przedmiotowy, ponieważ wynika z niewątpliwych danych doświadczenia. Rzeczywistość, byt nie przedsta-

wia się nam jako chaos, bezład, lecz jako zjednoczona w sobie całość składowych czynników, jako harmonijny w sobie ustrój, jako wszechświat (§ 5,2).

Nauka może i powinna poddać tę ideę wszechstronnemu rozbiorowi, wyjaśnić jej znaczenie i doniosłość, lecz i najkrytyczniejsza w tym względzie nauka nie powinna zapomnieć, że ona sama istnieje i upada wraz z tą zasadniczą ideą. Wszelka działalność umysłowa, domagająca się prawidłowego rozwoju swych składowych czynników, dążąca do jakiegokolwiek ogólnego na rzeczy poglądu, dowodzi z jednej strony istnienia porządku, ustroju w istocie bytu, wydającej taką działalność, a z drugiej strony staje się możliwą i osiągnąć może swój cel jedynie na podstawie realnego porządku bytu, jego prawidłowego ustroju.

Nadto zaznaczyliśmy również już wyżej (str. 186 i nast.), że w bycie działa siła syntetyczna całkująca jego składowe czynniki i wytwarzająca całe szeregi realnych ustrojów, począwszy od połączeń chemicznych aż do wspaniałego systematu ciał niebieskich. Te właśnie ustroje świata zewnętrznego, wraz z bezpośrednio dla nas dostępnym ustrojem naszego indywidualnego bytu, naszego umysłu i ciała — stanowią empiryczną podstawę naszej ogólnej idei o prawidłowym ustroju wszechbytu (zob. str. 103 i nast.). A idea ta uzupełnia ze stanowiska przedmiotowego nasze podmiotowe pragnienie zgody, harmonii, naszą tęsknotę za ostatecznem usunięciem wszelkich sprzeczności, dręczących dotąd nasz umysł i serce. Rzeczywistość tej idei w przedmiotowym świecie przekonywa nas, że ideały estetyczne powszechnej zgody, harmonijnego zestrojenia najbardziej rozstrojonych w danej chwili czynników, nie są wytworami ułudnej fantazyi, lecz mają swe źródło w realnych siłach wszechbytu, w owych siłach syntetycznych, wytwarzających coraz doskonalsze i bardziej harmonijne ustroje. A z tego wynika bezpośrednio przekonanie o urzeczywiszczalności naszych ideałów, o możności ich realizacyi wśród powszechnych warunków istnienia.

Utwory poezyi i sztuki możemy nazwać *strojem*, którym człowiek swe życie upiększa. Strój ten, jako wytwór podmiotowy, łączy się jak najściślej z *ustrojem* wszechbytu, jako z objawem *porządku* i *ładu,* wcielonego w świat rzeczywisty.

2) Działalność *poznawcza* umysłu ludzkiego i łączący się z nią ideał logiczny prawdy ma swą podstawę *przedmiotową* w *idei rzeczywistości,* w uznaniu czegoś realnie bytującego, jako przedmiotu poznania, wiedzy, nauki. O tej idei rzeczywistości mówiliśmy już szczegółowo przy rozbiorze zasadniczych czynników wiedzy (§ 4,3). Poznanie prawdy polega na przystosowaniu naszych szczegółowych myśli do rze-

czywistości, a że rzeczywistość istnieje w naszym umyśle tylko jako idea, oparta wprawdzie na danych doświadczenia, lecz zawsze jako idea, — więc poznanie prawdy polega na przystosowaniu naszych szczegółowych myśli o rzeczach do naszej idei o rzeczywistości.

Źródłem *podmiotowem* wszelkich ideałów poznawczych jest przyrodzona umysłowi ludzkiemu *ciekawość*, czyli chęć bliższego poznania rzeczy, zwracającej na siebie uwagę, i rozwiązania wszelkich zagadek, narzucających się przy takiem poznaniu rzeczy. W skład tej przyrodzonej ciekawości wchodzą jako czynniki zasadnicze: z jednej strony poczucie niewiadomości i wątpienie, jako czynnik ujemny, negacyjny, a z drugiej — miłość prawdy, pragnienie przyswojenia sobie jasnego, niewątpliwego poglądu na świat rzeczywisty, jako czynnik dodatni, pozytywny. Czynniki te w związku z ideą rzeczywistości wytwarzają rozliczne ideały na polu poznania rzeczy, nauki. Kilka uwag wystarczy do przekonania się o tem.

Pierwiastkowo, na niższych stopniach rozwoju umysłowego, człowiek zadawala się swym naiwnym realizmem i uznaje za prawdę rzeczywistą wszystko, co mu się bezpośrednio prawdą wydaje. Przekonywając się jednak wskutek codziennych doświadczeń życiowych o ułudności i omylności swych wyobrażeń i pojęć o rzeczach, staje się ostrożniejszym w swych sądach, a gdy i ta instynktowa ostrożność nie uwalnia go od wielu nowych błędów, traci coraz bardziej bezpośrednie zaufanie do swych zdolności poznawczych i spogląda nawet w końcu z pewnem niedowierzaniem na ich świadectwo. Fakt niezgody, dysharmonii pomiędzy bezpośrednio narzucającemi się pojęciami o rzeczach a istotną rzeczywistością, zostaje uznanym jako nie podlegający wątpliwości i zmienia zasadniczo stosunek umysłu do przedmiotów poznania. Wątpienie wdziera się w myśl i staje się jednym z czynników jej dalszego rozwoju (§§ 5,1; 5,1,2).

Wątpienie, jako wynik niezgodny myśli pomiędzy sobą, jako objaw dysharmonii w czynnościach umysłu, łączy się zawsze z uczuciem niezadowolenia, wewnętrznego rozstroju, umysłowej niemocy. To ujemne uczucie wywołuje jednak znowu naturalną reakcyę ze strony dodatnich, pozytywnych czynników umysłu. Czynniki te wyrażają się na tem polu coraz wyższym rozwojem przyrodzonej ciekawości, przybierającej wskutek kultury umysłowej charakter głębokiej miłości prawdy. Wszelkie przekonanie o prawdzie tego lub owego poglądu, — choćby jak najbardziej błędnego ze stanowiska przedmiotowej krytyki, — powoduje w danym osobniku uczucie błogie zadowolenia, bo jest objawem wewnętrznej zgody składowych czynników umysłu i usuwa dręczący go niespokój. Któż nie doznawał tego błogiego uczucia wewnętrznego zadowolenia wskutek przyswojenia sobie prawdy w tym

lub owym zakresie wiedzy? Rozwiązanie zagadki, nad którem suszyliśmy sobie głowę, może służyć za najlepszy przykład. Ztąd to już na najniższych stopniach rozwoju umysłowego działa dążność do usunięcia wszelkich sprzeczności umysłowych, o ile te dochodzą do świadomości danego osobnika, a więc i dążność do zgody pomiędzy myślami, jako źródła wewnętrznego zadowolenia. A że zgodność myśli pomiędzy sobą, a mianowicie myśli o danym nowym przedmiocie z naszemi ogólnemi pojęciami o przedmiotowej rzeczywistości, stanowi istotę naszego pojęcia *prawdy:* przeto ową dążność do harmonizowania naszych pojęć o rzeczach w celu osiągnęcia zadowolenia z ich wewnętrznej zgody, nazywamy słusznie *miłością prawdy.*

Ideałem naszych dążności poznawczych jest możliwie pełna zgoda wszystkich czynników poznania rzeczy, usuwająca, jeśli można, wszelkie wątpliwości i obdarzająca nas w tym zakresie działania umysłowego najwyższem, dostępnem wśród danych warunków zadowoleniem. Ideałem nauki jest harmonijny ustrój, systemat naszych poglądów na przedmiotową rzeczywistość, zgodny wedle możności jak najściślej z tą rzeczywistością.

Łącznikiem pomiędzy poczuciem niewiadomości, jako punktem wyjścia samodzielnego poznania rzeczy, a zbliżeniem się do urzeczywistnienia ideału prawdy — jest *badanie*, dające się najkrócej określić jako szukanie odpowiedzi na dręczące umysł *pytania.* Słusznie bardzo niektórzy filozofowie zaznaczyli, że wszelkie badanie opiera się na racyonalnie postawionem *pytaniu*, więc na czynności *pytającej.* Kant utrzymuje, że rozumne postawienie pytania już jest wielkim i niezbędnym dowodem mądrości i rozwagi (es ist schon ein grosser und nöthiger Beweis der Klugheit und Einsicht zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle). Hoene Wroński nazywa ową czynność pytającą *la faculté du pourquoi.* Znany myśliciel W. Whewell powiedział, że prawidłowe postawienie pytania jest nie mało ważnym krokiem na drodze do jego rozwiązania (rightly to propose a problem is no inconsiderable step to its solution). A współczesny badacz przyrody W. Preyer mówi w tym względzie: „Naturalnym punktem wyjścia wszelkiego badania jest czynność pytająca.“ „Wszystkie teoretyczne nauki są w gruncie rzeczy usiłowaniami zaspokojenia pytającej funkcyi umysłu.“ Zresztą sprowadza się to wszystko już do zdania Bacona: „Prudens quaestio quasi dimidium scientiae.“ I w samej rzeczy, na czele wszelkiego badania, więc i wszelkiej filozofii i nauki, stoi zawsze *pytanie*, narzucające się umysłowi i domagające się odpowiedzi. Zarówno cały dalszy kierunek dociekań, jak i dobór ich środków, więc i ich metoda, zależy zasadniczo od postawionego pierwiastkowo pytania, streszczającego w sobie cały przedmiot badania. Już

dziecko objawia swoją przyrodzoną ciekawość, jako wynik utajonej jeszcze miłości prawdy, w pytaniach, któremi obsypuje dorosłych: po co? dla czego? na co? Wyznać wprawdzie należy, że narówni z człowiekiem, nierozwiniętym należycie pod względem umysłowym, zadawala się ono zazwyczaj byle jaką odpowiedzią. Ale samo podnoszenie i stawianie pytań jest dowodem badawczej czynności umysłu, która przy odpowiednim rozwoju i wyrobieniu, staje się świadomą potrzebą rozwiązania zagadnień, narzucających się przy rozpatrywaniu rzeczy. Potrzeba ta doprowadza w końcu umysł do wytworzenia i możliwego urzeczywistnienia ideałów poznania prawdy, nauki.

3) Przechodzimy, nareszcie, do wykazania czynników, składających się na wytworzenie *ideałów etycznych*, czyli moralnych.

Zasadniczym czynnikiem *podmiotowym* wszelkich ideałów moralnych jest objaw umysłowy, zwany *sumieniem*, czyli *poczuciem moralnem*. Wspomnieliśmy o nim ogólnikowo przy charakterystyce typowych objawów życia umysłowego (str. 150). Obecnie musimy się nad nim zastanowić nieco bliżej, aby wniknąć głębiej w istotę ideałów moralnych.

Każdy człowiek od pierwszych chwil świadomego życia czuje się cząstką większej całości, członkiem szerszego ustroju, zależnym od pewnego nad nim stojącego porządku. Ten wyższy porządek narzuca mu się nawet w stanie natury. Widzieliśmy już wyżej (str. 104), że zmiana dnia i nocy, pór roku, wogóle stały i prawidłowy przebieg objawów przyrody wpaja w niego przeświadczenie o istnieniu porządku rzeczy, którego on dowoli zmieniać nie może, i do niego w swem działaniu koniecznie stosować się musi. Nadto wrasta człowiek w stanie kultury bezpośrednio w porządek społeczny (rodzina, społeczeństwo, ustrój państwowy), w którym się jednoczy wraz z rozwojem swych stosunków życiowych i w którego zakresie spełnia pewne funkcye. Nareszcie, narzuca mu się nie mniej doraźnie poczucie zależności od wyższych praw życia umysłowego, których on również dowolnie zmieniać nie może. Prawa te domagają się od niego np. zgody wewnętrznej z samym sobą, w myślach, uczuciach i czynach; logicznej prawidłowości w rozwoju swych poglądów, jeżeli chce poznać świat; spełnienia pewnych obowiązków moralnych, niezależnie od zewnętrznej kontroli społeczeństwa, jeżeli nie chce utracić szacunku dla samego siebie, nadwerężyć swej godności osobistej, rozminąć się ze swem przeznaczeniem i t. d. Cały ten wyższy porządek umysłowy, duchowy, w odróżnieniu od fizycznego i społecznego, jednoczy się wskutek rozwoju życiowego ludzkości w idei Boga, którego rozum uznanym być musi za ostateczne źródło wszelkich rozumnych praw i wymagań naszej organizacyi umysłowej. Wyższy ten porządek znajduje

swój wyraz dziejowy w ustroju religijnym stosunków ludzkich (zob. str. 92 i 175). W normalnych stosunkach każdy pojedynczy osobnik odczuwa swą należność i od tego duchowego porządku, jako od jednego z niezbędnych czynników swego życia umysłowego. Wyłamanie się osobnika z pod tego porządku duchowego jest objawem nie mniej anomalnym i groźnym dla dobrobytu ludzkości, jak jego wyłamanie się z pod porządku społecznego i fizycznego.

Poczucie przynależności do większej całości i zgody z nią jest źródłem zadowolenia dla każdego osobnika, podnosi go wewnętrznie, nadaje mu we własnych oczach większą wartość, zaszczepia w niego przeświadczenie o zadaniach i celach życia, godnych natężenia osobistej energii, pracy, a nawet ofiarności. Poczucie ograniczoności i cząstkowości jest tak silne w każdym rozwiniętym umysłowo osobniku, że nie może on znaleźć zupełnego zadowolenia w swym bycie urywkowym, fragmentarnym. Łączność z szerszym ogółem jest dla niego nie tylko fizyczną, ale i umysłową, moralną potrzebą, która się domaga usilnie zaspokojenia wbrew dążnościom osobniczym. Ztąd to właśnie pochodzi owo uczucie wewnętrznego zadowolenia, jakiego osobnik doznaje wskutek swej łączności i zgody z szerszą całością. Im ta całość jest wyższą i głębiej pojętą, tem i owo uczucie zadowolenia staje się wznioślejszem i głębszem.

Zaznaczona łączność osobnika z ogółem uwydatnia istotę, wszelkiego prawdziwego *altruizmu* (od alter = drugi, bliźni), jako *miłości* w najrozliczniejszych jej formach życiowych aż do ofiarności z własnego życia na rzecz ogółu. Wskutek pierwotnego, przyrodzonego związku osobnika z ogółem, wszelkiej części z całością (np. życia organicznego z pozostałą przyrodą, dziecka z matką i t. p.) *altruizm* jest objawem pierwotniejszym, rdzenniejszym, niż *egoizm*, wynikający z poczucia indywidualnej odrębności osobnika, przeciwstawiającego się ogółowi, całości z której powstał i do której należy. Przywiązanie dziecka do matki wypływa z pierwotnej łączności dziecka z matką i ustępuje egoizmowi tylko wskutek jednostronnego odosobnienia dziecka, wskutek przesadnego indywidualizmu, wyrzekającego się tej pierwotnej, naturalnej łączności. Podobnież wogóle owe pierwotne altruistyczne uczucia zacierają się przez egoistyczne tendencye jedynie wskutek samowolnego rozwoju indywidualnej odrębności, zapominającej o swoim rzeczywistym początku i o tem, że wszystkie swoje zasoby życiowe, cały swój byt i własne aspiracye zawdzięcza, jako cząstka, swojej całości i że tylko w związku z tą całością i nadal żyć i prawidłowo rozwijać się może. Ztąd pochodzi niezatarta, niejako żywiołowa potęga poczucia altruistycznego, łączności z całością, odzywająca się w każdym osobniku i domagająca się zaspokojenia, pomi-

mo wszelkich potrzeb i dążności egoistycznych wyodrębniającego się ze związku z całością jednostkowego osobnika.

Dla tego też dziwić się nie można, że wszelka sprzeczność pomiędzy osobnikiem a szerszemi kręgami istnienia, do którego jako cząstka z natury swojej należy, wszelka niezgoda z wyższym porządkiem rzeczy, pociąga za sobą wewnętrzne niezadowolenie, zniża poczucie osobistej godności, przygnębia, podkopuje zaufanie do samego siebie, oraz wiarę w cel i przeznaczenie swego istnienia. Osobnik utraca wtedy coraz bardziej poczucie swej wartości; życie wydaje mu się bezcelowem, więc je lekceważy i pomimo stosunkowo korzystnych nawet warunków bytu, wzmaga się w nim niezadowolenie z samego siebie i z świata tak silnie, że wywołuje często czyny rozpaczliwe, jak zbrodnie wszelkiego rodzaju, lub samobójstwo. *Anarchizm* współczesny jest smutnym, ale najbardziej charakterystycznym objawem takiego rozprzężenia normalnej łączności i zgody osobnika z wyższym porządkiem rzeczy, zarówno z najprostszemi prawami przyrody, jak z ustrojem społecznym, jak wreszcie z wymogami bytu duchowego człowieka, z prawami estetyki, logiki i etyki.

Z powyższych uwag okazuje się, że poczucie moralne czyli *sumienie*, jako podmiotowa podstawa wszelkich ideałów etycznych, składa się z trzech zasadniczych czynników, jakiemi są:

1) Świadomość należenia do pewnej ogólniejszej całości wraz z poczuciem zależności od wyższego porządku rzeczy, uosobnionego w tej całości;

2) Zadowolenie wewnętrzne, wynikające z działania, zgodnego z wymaganiami tego wyższego porządku, w jego duchu, o ile wymagania te dochodzą do świadomości osobnika;

3) Niezadowolenie wewnętrzne, wynikające z naruszenia związku i zgody osobnika z całością, do której należy i z wyższym porządkiem, od którego zależy.

Dzięki temu poczuciu moralnemu, czyli sumieniu i jego bezpośrednim wskazówkom, rozwijają się w człowieku coraz pełniejsze i wznioślejsze ideały życiowe czyli moralne, mające na oku bądź dobrobyt zmysłowy, materyalny człowieka, jako cząstki ustroju ekonomicznego przyrody; bądź dobrobyt społeczny, oparty na kooperacyi większych mas przy spełnieniu wspólnych celów; bądź nareszcie dobrobyt duchowy, wynikający z łączności i zgody osobnika z zasadą wszechbytu, z Bogiem (zob. wyżej str. 170 i nast.). Treść tych ideałów życiowych łączy się naturalnie jak najściślej z poglądem na cel i przeznaczenie ludzkiego bytu. A pogląd ten zależy znowu od bliższego określenia bytu wogóle i jego przedmiotowych czynników.

Ponieważ wszelkie ideały, jako wytwory normalne umysłu ludzkiego, w przeciwstawieniu do samowolnych utopij, muszą być, jak się to okazało wyżej (str. 180 i nast.), urzeczywiszczalnemi: przeto i ideały moralne, życiowe mają racyą bytu i zdolne są usprawiedliwić swoją treść przed wymaganiami krytycznemi umysłu tylko o tyle, o ile możność ich urzeczywistnienia jest uzasadnioną przedmiotowo, t. j. o ile natura i ustrój wszechbytu dają rękojmię ich urzeczywiszczalności. Ztąd wynika konieczność wykazania: jakim wszechbyt być powinien, aby mógł stanowić taką rękojmię, i czy jest takim w rzeczywistości?

Kant uczynił zależnem urzeczywistnienie ideałów moralnych od idej: *wolności woli, nieśmiertelności duszy* i *Boga*. Wolność woli jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności człowieka za swe czyny, więc podstawą wszelkiej wogóle moralnej oceny działań ludzkich. Nieśmiertelność duszy jest niezbędną według Kanta dla tego, że ona tylko daje możność wyrównania niesprawiedliwości doczesnego życia zgodnie z wymaganiami moralnemi. Nareszcie, musi istnieć sprawiedliwy sędzia i wszechmocny wykonawca wyroków sprawiedliwości, gdyż w przeciwnym razie nie mielibyśmy rękojmi, że nasze ideały moralne będą w istocie prędzej czy później urzeczywistnione. Chociaż, według Kanta, idee te nie mogą być teoretycznie udowodnione, to jednak mają one stanowić przynajmniej przedmiot *wiary*, gdyż inaczej sprzeciwialibyśmy się bezpośrednim wymaganiom poczucia moralnego. Wymagania te zaś Kant w swej *Krytyce praktycznego rozumu* uznaje za nieodzowne i niezaprzeczalne, za jedyną podstawę prawidłowego rozwoju życia umysłowego człowieka (zob. też wyżej str. 183 i nast.).

Nie ulega wątpliwości, że zaznaczone idee Kanta w istocie warunkują urzeczywistnienie naszych ideałów moralnych i że bez uznania tych idej wątpić musimy o możności realizacyi najelementarniejszych wymagań dobra i sprawiedliwości. Ale idee te nie mają u Kanta charakteru przedmiotowego, lecz są tylko wymagalnikami rozumu praktycznego, a zatem w istocie swej czynnikami podmiotowemi, niezawierającemi w sobie większej rękojmi prawdy, aniżeli samo bezpośrednie poczucie moralne. Tymczasem chodzi właśnie o to: czy i nasze ideały moralne znajdują swe potwierdzenie przedmiotowe, t. j. czy niezależnie od tych ideałów, wszechbyt, badany ze stanowiska empirycznego, wykazuje treść, zgodną z temi ideałami, zawierającą w sobie dane do ich faktycznego urzeczywistnienia? Bez wykazania takiego czynnika prawdziwie przedmiotowego ideałów moralnych, niezależnego od ich treści podmiotowej, będą one zawsze wystawione na zarzut, że są jedynie utopiami, nie nadającemi się nigdy i nigdzie urze-

czywistnić, a zatem wygórowanemi wymaganiami tych lub owych osobników, bez możności ich realizacyi wśród danych warunków przedmiotowego bytu.

Otóż, tym czynnikiem przedmiotowym wszelkich ideałów moralnych, narzucającym się nam empirycznie, niezależnie od ich treści podmiotowej, jest idea *celowości* w ustroju wszechbytu, jego *teleologii*. Jak podmiotowym wymogom poznania prawdy odpowiada przedmiotowa idea rzeczywistości, a ideałom estetycznym piękna — harmonijny ustrój wszechbytu: tak ideały moralne i życiowe człowieka znajdują swe potwierdzenie i podstawę swego urzeczywistnienia w celowości świata. Kilka dalszych uwag wystarczy dla bliższego wyjaśnienia tego czynnika w granicach naszych badań przedwstępnych.

Kant rozróżnił jasno stanowisko *metodologiczne* od *metafizycznego* w badaniach nad celowością. Ze stanowiska metodologicznego mamy na oku rozwiązać kwestyą o znaczeniu i zastosowaniu idei celowości, teleologii, przy objaśnieniu zjawisk świata. Metafizyce zaś chodzi o to, czy celowość istnieje faktycznie i po za umysłem ludzkim, t. j. czy można ją uznać za czynnik przedmiotowy? Tę więc tylko kwestyą obecnie roztrząsamy.

Celowość przedstawia się nam przedmiotowo w takiem ustosunkowaniu części i całości danego ustroju, że każda część, wskutek swej zależności od całości spełnia pewne czynności czyli funkcye na korzyść całości, t. j. znajduje w dobrobycie całości cel swego działania, a całość, odwrotnie, wskutek swej zależności od części, spełnia pewne funkcye na korzyść tych części, t. j. znajduje cel swego działania w dobrobycie części. Tak tedy zależność dobrobytu części i całości w danym ustroju od ich działania na wzajemną korzyść, — stanowi istotę wszelkiej celowości, jako objawu przedmiotowego.

Tak określona celowość może być pojętą jedynie jako wynik myśli, obejmującej wszystkie składowe czynniki ustroju, naznaczającej każdemu odpowiednią funkcyą w całości i przewidującej wyniki tego wzajemnego na siebie działania części i całości. Bo jeżeli już kombinacya składowych czynników każdego wogóle ustroju możliwą jest jedynie wskutek działania myśli (zob. str. 201 i nast.): tembardziej powiedzieć to należy o kombinacyi celowej, którą obecnie rozbieramy.

Prawda, wyznać należy, że myśl, jako myśl, dostępną jest jedynie podmiotowo dla samego myślącego jestestwa. Ja wiem tylko o swoich myślach; obcej zaś myśli bezpośrednio przeniknąć nie mogę; podobnie jak moja myśl nie jest dostępną bezpośrednio dla obcej świadomości. Podmiotowo zaś cel jest myślą, dążącą do urzeczywistnienia swej treści. Ztąd pochodzi, że obce cele nie mogą być przedmiotem naszej bezpośredniej wiedzy. Co kto inny uczynić zamierza,

tego bezpośrednio odgadnąć nie mogę, podobnie jak o zamiarach, istniejących w mojej świadomości, nikt obcy bezpośrednio nie wiedzieć nie może. Jeżeli pomimo to, przewidujemy nawzajem nasze cele i możemy je nawet często dokładnie określić, ma to miejsce jedynie przy pomocy pewnych przedmiotowych danych, umożliwiających odtworzenie obcej myśli w naszej świadomości. Takie odtworzenie zależy od dwóch zasadniczych warunków:

1) od podobieństwa czyli analogii obcych myśli z naszemi myślami;

2) od wyrażenia obcych myśli za pośrednictwem zrozumiałej dla nas kombinacyi pewnych czynników przedmiotowych.

Na spełnieniu tych warunków polega istota wszelkiej mowy, jako środka wyrażenia i udzielania sobie nawzajem naszych myśli. Ludzie rozumieją się nawzajem jedynie dla tego, że ich życie umysłowe obejmuje wiele podobnych czyli analogicznych objawów, i że objawy te łączą się z pewnemi zmysłowemi znakami, wywołującemi w danym umyśle objawy podobne do tych, jakie posiada umysł obcy, wyrażający swą treść przy pomocy tych znaków. Dla tego też wynikają między ludźmi zawsze nieporozumienia, gdy różne warunki ich rozwoju umysłowego zmniejszają liczbę ich objawów analogicznych, albo gdy objawy te nie wyrażają swej treści zapomocą jasno zrozumiałych znaków.

Zaznaczone warunki wniknięcia w treść obcej myśli wyjaśniają doraźnie, jakie nieprzebyte trudności napotykać musi umysł ludzki, gdy usiłuje zrozumieć najwyższe cele wszechbytu. Podczas gdy rzeczywistość i ustrój świata narzucają się nam przy pomocy zmysłowych danych i stają się wskutek tego przedmiotem zewnętrznej obserwacyi i dla tego nie wywołują zazwyczaj nieporozumień i wątpliwości; to przeciwnie, kwestya celowości w ustroju wszechbytu łączy się bezpośrednio z poglądem na jego treść wewnętrzną, utajoną, na myśl żyjącą i działającą w nim, a to wymaga z natury rzeczy badań głębszych i bardziej skomplikowanych. Przecież już odnośnie do zwykłych przedmiotów naszej wiedzy łatwiej opisać zewnętrzny wygląd danego jestestwa i nawet przedstawić jego układ anatomiczny, aniżeli wniknąć w jego życie wewnętrzne, określić dokładnie czynniki, wprawiające w ruch jego uczucia, myśli i dążności. Cóż dopiero, gdy chodzi o psychologią wszechświata!

Nawet gdybyśmy, bez dalszych przedmiotowych dowodów, przyjęli istnienie rozumnej i wszechmocnej istoty bytu, t. j. Boga, wyznać musimy, zgodnie z warunkami wniknięcia w obcą myśl, że o myślach i celach Boga wiedzieć cośkolwiek możemy jedynie, jeżeli te myśli i cele objawiają się w sposób dla nas dostępny i zrozumiały, a więc

tylko wtedy, gdy na świat i dzieje ludzkie patrzeć będziemy jako na *objawienie* treści wewnętrznej ducha bożego. A przy tem może być mowa tylko o celach Boga w zakresie naszego bytu, a nie o jego celach bezwzględnych, najwyższych.

Ale i wtedy, gdybyśmy zdołali na podstawie rozbioru danych empirycznych wykazać, że wszechświat, jako harmonijny ustrój, posiada wszelkie cechy ciała, ożywionego duchem, myślą — na podobieństwo ciała ludzkiego; — że wewnętrzna, rozumna treść świata wyraża się równie jasno w jego objawach, jak treść naszego umysłu w ruchach naszego ciała, w mimice oblicza, w spojrzeniu, w głosie, w wyrazach i w tym podobnych środkach zewnętrznego przejawienia treści wewnętrznej (zob. moją *Syntezę dwóch światów*, str. 41 i nast.); nawet i wtedy dokładne określenie ostatecznych celów wszechbytu, określenie owego idealnego x, o którem mówiliśmy jako o zasadniczym czynniku twórczości (str. 201), byłoby zadaniem przewyższającem środki ludzkiego poznania dla dwóch głównie przyczyn:

1) dla braku ścisłej analogii pomiędzy naszemi ludzkiemi myślami i celami, a myślami i celami wszechbytu;

2) z powodu niemożności ścisłego połączenia pewnej treści myślowej z pewnemi przedmiotowo danemi objawami świata, jako określonemi wyrazami tej treści.

Zaznaczyliśmy przedewszystkiem trudności, jakie umysł ludzki napotyka, gdy pragnie szczegółowo poznać cele wszechbytu, aby tem swobodniej, nie narażając się na zarzut stronności, roztrząsać kwestyą, obecnie nas obchodzącą, o celowości w świecie wogóle. Mogę wyznać, że nie mamy dostatecznych danych, aby szczegółowo określić ostateczne cele, do których zmierza np. ten lub ów mąż stanu, kierujący w obecnej chwili nawą potężnego państwa; ale pomimo to mogę twierdzić, że z jego dotychczasowych działań wynika w sposób niewątpliwy, iż wogóle działa celowo, że zatem i w kwestyach bieżącej polityki nie jest pozbawiony rozumnych celów. Bliższy pogląd na te cele będzie zawsze tylko hipotetycznym, bo w tajniki obcej duszy, nie wyrażającej ostatecznie swych myśli, wniknąć nie mogę; ale pomimo to uznać muszę nie za hipotezę tylko, lecz za prawdę niewątpliwą, iż ów mąż stanu ma na oku pewne cele i zmierza w sposób rozumny do ich urzeczywistnienia. Nawet czyny na pozór bezcelowe, nie zrozumiałe dla mnie, nie zdołają podkopać mego zaufania w ogólną rozumną celowość jego działania.

W takim zupełnie stosunku znajduje się umysł ludzki do celów wszechbytu. Określić te cele szczegółowo, oznaczyć ich kres ostateczny, — to jest rzeczą niemożliwą, wobec faktu, że cele te dopiero się urzeczywistniają, że ruch chwili bierzącej dalekim jeszcze jest od

owej krystalizacyi, przedstawiającej działanie celowe jako rzecz dokonaną. Gdy patrzę na rozwój nieznanej mi rośliny, nie mogę przewidzieć, jaki będzie miała kwiat i owoc. Mogę nawet napotkać wiele faktów na pozór bezcelowych, niezrozumiałych, dziwacznych, których wyjaśnić nie mogę, nie wiedząc do czego to wszystko ostatecznie zmierza. Ale inaczej rzecz się przedstawia, gdy pytam: czy roślina wogóle się rozwija, czy uwydatnia pewien zgóry w niej leżący typ swego gatunku? więc i gdy pytam: czy sprawy świata wogóle rozwijają się prawidłowo, czy istnieje w nim wogóle celowość rozumna? Otóż, dla twierdzącej odpowiedzi na to pytanie, bez wszelkich zastrzeżeń i wątpliwości, nie brak nam danych empirycznych na każdym kroku.

Najoczywistszym dowodem działania prawa celowości w świecie jest każdy żywy organizm. W nim urzeczywistniony jest przedmiotowo ideał celowości, w podanem powyżej określeniu (str. 226 i nast.). Jego czynniki składowe, pojedyncze organa, spełniają widocznie pewne funkcye na korzyść życia i rozwoju całości, — a więc na korzyść jej dobrobytu; a z drugiej strony całość, jako żywe jestestwo, odwdzięcza się, że tak powiem, za to każdemu ze swych składowych czynników, zaspakajając jego potrzeby i dbając o jego dobrobyt. Przy tem okazuje się w sposób niewątpliwy, że takie ustosunkowanie składników ustroju organicznego, celowością swoją przewyższa najbogatszy zasób treści umysłowej, jaki napotykamy w samym tym ustroju, jako całości, a tem bardziej w którymkolwiek z jego składników. To znaczy, celowości, narzucającej się nam jako fakt empiryczny w każdym ustroju organicznym, nie możemy uważać za wynik jego własnego działania, ani działania jego składników. Logika faktów zniewala nas tedy do uznania, że już przy wytworzeniu najpierwotniejszych typów ustroju organicznego działać musiały w świecie przyczyny celowe, zdolne w taki sposób ustosunkować czynniki nieorganicznej materyi, że z nich wytworzyły się owe ustroje, budzące swą celowością podziw najgenialniejszych umysłów wśród ludzi.

Są wprawdzie umysły, które sądzą, że wprowadzając w rachubę miliony lat rozwoju ułatwiają sobie wyjaśnienie kwestyj zasadniczych. Jak gdyby nauka mogła badać odległą przeszłość, jeżeli w niej nie panowała taż sama logika, co w chwili obecnej! Zresztą, z ziarna pszenicy, znalezionego przy mumiach egipskich, i dziś po tysiącach lat nie wyrasta nic innego jeno pszenica; czyż można tedy sądzić, że z zasiewu nierozumu i bezcelowości kiedykolwiek, choćby po upływie milionów lat, rozwinął się kwiat rozumu i owoc celowego działania? Czy to nie byłby cud dalego większy, aniżeli są wszystkie cuda, o jakich donoszą zabobony najmniej rozwiniętych umysłowo ludów?

Wiadomo powszechnie i żadnej co do tego wątpliwości być nie może, że najbardziej pomysłowy mechanizm, wytworzony przez człowieka, pod względem celowego ustosunkowania swych składowych czynników wytrzymać nie może porównania z najprostszym organizmem. Mechanizm jest wytworem martwym, niezdolnym ani przeciwdziałać siłom zewnętrznym, przynoszącym mu szkodę, ani zużytkować sił korzystnych dla swego istnienia i działania, i dla tego bez zewnętrznej pomocy zużywa się w krótkim czasie. Organizm, przeciwnie, posiada sam w sobie zasadnicze warunki swego istnienia, życia i rozwoju, przeciwdziała szkodliwościom zewnętrznym i wewnętrznym, zużytkowywa korzystne czynniki swego otoczenia i zabezpiecza w ten sposób sam przez się własny byt i działanie. Nadto organizm odnawia się i rozmnaża, zawiera tedy w sobie warunki udoskonalenia swego typu w nieskończonej mnogości szczegółowych osobników, podczas gdy mechanizm uderza naszą myśl swą bezwzględną jałowością, pozostaje na wieki bezpłodnym.

Gdybyśmy jednak, pomimo to, w bezludnej pustyni znaleźli mechanizm, świadczący o celowości w swoim układzie, czyżbyśmy wpadli na myśl, że jest on wytworem jakichś wirów piaskowych, panujących w tej pustyni? Z pewnością, że nie; przeciwnie, na podstawie analogii znalezionego mechanizmu ze znanemi nam wytworami myśli ludzkiej, bylibyśmy przekonani, że nie mógł on powstać w tej pustyni sam przez się, że musi być dziełem istoty celowo działającej, człowieka. A gdy na równie martwej niwie nieorganicznej przyrody napotykamy organizm, przewyższający ustrojem celowym stokrotnie najgenialniej pomyślany mechanizm: czyż mamy prawo dowodzić, że powstał on sam przez się z owych martwych, bezpłodnych czynników nieorganicznych bez wszelkiego udziału myśli celowej? Czyż podobne zdanie nie byłoby objawem grubej nielogiczności, zamykającej umyślnie oczy przed analogią, jaka się nam faktycznie narzuca pomiędzy mechanizmem i organizmem? Czyż umysł prawidłowo myślący a wolny od powziętych z góry przesądów i od doktrynerskich uprzedzeń, wobec faktycznej celowości ustroju organicznego, nie musi wyznać, że jest on wytworem rozumu, przewyższającego genialnością o tyle rozum ludzki, o ile wewnętrzna celowość organizmu przewyższa celowość najdoskonalszego mechanizmu?

Takie też było zdanie od wieków wszystkich zdrowo myślących umysłów, zastanawiających się bez uprzedzeń nad istotą organizmu. Dopiero później, pod wpływem postronnych tendencyj, a w szczególności tendencyi wyrugowania myśli z wszechświata i otoczenia jej aureolą dumnego ze swej „nauki“ człowieka, powstały wymuszone, fantazyjne doktryny, usiłujące wyprowadzić celowość w ustroju organi-

cznym z działania czynników, pozbawionych celowości. Materyalizm i materyalistyczny naturalizm, przyjmujący też często, szczególniej u nas, nazwę pozytywizmu, są wyrazami takich doktryn. O sprzecznej w sobie próbie, podobnego wyrugowania czynnika myśli z wszechbytu wspomnieliśmy już wyżej, mówiąc o twórczości (zob. str. 201 i nast.). Starano się też niejednokrotnie w nowszych czasach spożytkować panującą dziś w przyrodoznawstwie teoryą rozwoju jako argument przeciwko celowości świata. Argument ten opiera się również na wewnętrznej sprzeczności, bo sam fakt rozwoju tak pojedynczego organizmu, jak życia organicznego wogóle świadczy wymownie o działaniu prawa celowości w przyrodzie. Dotykamy tej kwestyi bardziej szczegółowo niżej w przypisku.

Nie zaprzeczamy przy tem bynajmniej, że trudności, napotykane przy szczegółowem określeniu celów świata, a więc i celów tak życia organicznego wogóle, jak i szczegółowego ustroju, były powodem, że w nauce zasadzie teleologii przeciwstawiano zasadę mechanizmu i starano się przy jej pomocy wyjaśnić objawy życia. Owych trudności dotknęliśmy powyżej (str. 227), a o naukowem znaczeniu zasady mechanizmu w związku z prawem celowości wypadnie nam uczynić kilka uwag przy rozbiorze stosunku filozofii do przyrodoznawstwa (§ 11). Obecnie chodzi nam tylko o skonstatowanie samego faktu celowości, jako prawa przedmiotowego.

Do powyższych dowodów, wykazujących działanie tego prawa, dodamy w końcu jeszcze jeden, a mianowicie fakt oczywisty, że zarówno zwierzęta jak i człowiek przyczyniają się do zachowania i rozwoju swego bytu za pomocą celowej działalności, przewidującej przyszłość, dbającej w chwili teraźniejszej o zaspokojenie przyszłych potrzeb życiowych. Nadto celowa działalność człowieka występuje na jaw jak najwyraźniej w całym jego rozwoju historycznym. Wszystkie objawy kultury i cywilizacyi: religia, sztuka, ustrój społeczny, nauka i t. p. są wynikami celowości w dążnościach ludzkich. Nikt też zaprzeczyć nie może faktowi, że kultura i cywilizacya oddziaływa zarówno na naturę człowieka, na jego fizyczną i umysłową organizacyą, jak i na samą przyrodę kuli ziemskiej. Wspomnimy tylko o uprawie gruntu, kulturze roślin, oswojeniu zwierząt dzikich, o rozwoju poczucia ludzkiej godności i t. p. A ponieważ cała kultura i cywilizacya w gruncie rzeczy stanowią jeden z objawów przyrody, t. j. są wynikiem działających w niej sił, przeto mamy przed sobą fakt, wykazujący wpływ przyrody na samą siebie, jej przemianę i wyższy kulturowy, cywilizacyjny rozwój za pośrednictwem celowej działalności jej własnych szczegółowych wytworów, t. j. za pośrednictwem celowej działalności człowieka na samego siebie i przyrodę zewnętrzną.

To wszystko świadczy w sposób oczywisty o istnieniu w przedmiotowym bycie, a nie tylko wyłącznie w człowieku, powszechnego *prawa celowości*. Nasza własna rozumowa celowość, z przyświecającemi naszemu działaniu ideałami moralnemi, jest w istocie sama jednym z objawów tego powszechnego prawa. Dzięki temu przedmiotowemu prawu wszechbytu, możemy bez wszelkiej wątpliwości ufać naszym własnym dążnościom celowym, wynikającym z natury naszego umysłu, możemy wykazać racyą i urzeczywiszczalność tych dążności wśród danych warunków naszego istnienia i rozwoju. Cele, oparte na ideałach moralnych, nie są właściwie naszemi jednostkowemi celami, lecz celami wcielonemi w nasz byt podmiotowy, wskutek działania powszechnego prawa celowości. Jeżeli zaś w świecie przedmiotowym urzeczywistniają się faktycznie cele jego, a mianowicie cel wytworzenia coraz pełniejszych i doskonalszych form życia, jak o tem świadczy doświadczenie; to rzecz naturalna, że i owe cele samej istoty wszechbytu, dochodzące do naszej świadomości przy pomocy naszych ideałów moralnych, muszą być prędzej czy później urzeczywistnione; podobnie jak z sił żywotnych zarodka, wśród odpowiednich warunków, musi się rozwinąć żywe jestestwo. W jaki szczegółowy sposób to się uskuteczni, to jest kwestyą, której a priori rozwiązać nie możemy. Przecież i przyrodnik nie może a priori określić dróg przyszłego rozwoju po raz pierwszy badanego zarodka. Ale on, pomimo to, nie wątpi, że zarodek się rozwinie i uwydatni ostatecznie pełnię sił żywotnych swego typu, gdy mu dostarczy niezbędnych do tego środków. Podobnież i my, wraz z całą rozwijającą się jeszcze ludzkością, możemy być pewni, że z biegiem czasu, przy odpowiedniem natężeniu energii, osiągniemy ową doskonałość, która nam przyświeca w naszych ideałach moralnych, jako ostateczny cel naszego rozwoju życiowego. One nie powstałyby wcale w naszym umyśle, gdyby nie były wywołane przez tę samą przedmiotową potęgę wszechbytu, która się wyraża w powszechnym prawie celowości i urzeczywistnia je przy pomocy najodpowiedniejszych środków.

Przekonywamy się tedy, że doświadczenie i rozum obdarzają nas wszelkiemi danemi, niezbędnemi do spełnienia naszych zadań i obowiązków życiowych w coraz szerszych zakresach powszechnego bytu, a przez to usprawiedliwiają wysiłki naszej energii w kierunku ideałów moralnych, oraz wiarę w możność ich urzeczywistnienia. Wobec zaś tych danych wyłamać się może z pod praw i wymagań poczucia moralnego nie już rozum, choćby najkrytyczniejszy, lecz jedynie *zła wola*.

W powyższym rozbiorze głównych ideałów umysłu ludzkiego, ich czynników podmiotowych i przedmiotowych, uwzględniliśmy o ile

można, ich treść charakterystyczną, bez ich pomięszania ze sobą. Mając jednak na uwadze ciągły związek pomiędzy dążnościami umysłu, ich życiową, organiczną łączność (§ 7,2), należy pamiętać o tem, że w rzeczywistym rozwoju życia umysłowego ideały tę nie występują w odosobnieniu, lecz, jednocząc się ze sobą, wytwarzają liczne odmiany i objawy pośrednie, które tylko za pomocą ściśle naukowej analizy rozłożone być mogą na swe czynniki składowe. Tak np. ideały poznawcze, logiczne, łączą się często bardzo blizko z ideałami estetycznemi. Dla estetycznego ustroju systematu lub nawet pojedynczej teoryi, hipotezy, niejeden myśliciel lub badacz zapomina o ściśle logicznem udowodnieniu treści swych poglądów, a zatem o ich prawdzie. Odwrotnie, umysły doktrynerskie, logicznym formalizmem nadwerężają nieraz estetyczny ustrój, wogóle piękno swych utworów artystycznych. Podobnież i ideały moralne kojarzą się często z logicznemi i estetycznemi i ograniczają wskutek tego nieraz samodzielny rozwój głównego czynnika danego utworu. Zresztą w ogólnym rozwoju życia umysłowego taka asocyacya i wzajemne uzupełnienie zasadniczych ideałów umysłu jest objawem koniecznym, jako warunek wewnętrznej równowagi umysłu i jednolitego postępu wszystkich jego zdolności. W nauce jednak, więc i w zakresie krytycznych dociekań filozofii, należy ściśle rozróżnić działanie, treść i doniosłość każdego z powyższych ideałów. Nauka, więc i filozofia, dąży do możliwie samodzielnego urzeczywistnienia jednego tylko z powyższych ideałów, t. j. ideału logicznego *prawdy*. Ideały estetyczne i moralne wchodzą treścią swoją w skład nauki tylko o tyle, o ile udowodnioną być może ściśle naukowo ich *prawda*. To też w dalszym przebiegu naszych poszukiwań zdać sobie musimy krytyczną sprawę ze stosunku filozofii do powyższych ideałów umysłu, a przedewszystkiem do ideałów estetycznych, stanowiących podstawę wszelkiej twórczości.

---

1. **Piękno, prawda i dobro**. Większość myślicieli, uznających powyższe trzy zasadnicze ideały, pozostające w ścisłym związku z wykazanemi zasadniczemi zdolnościami umysłu ludzkiego (§ 7,1.), stawiają na czele *prawdę* i do niej dopiero przyłączają *piękno* i *dobro*. Niektórzy oddają nawet bezwzględne pierwszeństwo prawdzie i pojmują piękno i dobro jedynie jako szczególne ukształtowanie i urzeczywistnienie treści prawdy. Rozbiór tej kwestyi leży za obrębem naszych zadań. Dla usprawiedliwienia atoli porządku przez nas przyjętego, niech nam tu wolno będzie zauważyć, że w naturalnym rozwoju umysłu początkowo ideały piękna, oparte na czysto podmiotowem zadowoleniu, górują nad ideałami prawdy i dobra. Chęć uprzyjemnienia swego bytu, wytworzenia warunków, zadawalających podmiotowość, uczucie, wyprzedza zazwyczaj późniejsze dążności do przedmiotowego poznania świata i do urzeczywistnienia w nim jasno pojmowanych zadań i obowiązków życiowych. Zarówno dziecko, jak i człowiek pierwotny ulegają bardziej motywom estetycznym, aniżeli logicznym lub etycznym. Prawda, że wszystkie te czynniki rozwijają się w umyśle równolegle, a zatem nigdy nie

występują na jaw w zupełnem odosobnieniu (§ 7,2); ale pomimo to czynniki podmiotowe umysłu górują pierwotnie nad przedmiotowemi. Okoliczność ta daje nam prawo mówić naprzód o twórczości umysłu, o jego ideałach estetycznych w stosunku do filozofii,— a dopiero następnie uwzględnić jego dążności przedmiotowe na polu poznania prawdy, oraz dążności etyczne, mające na celu urzeczywistnienie ideałów dobra.

Klasyczne w swoim rodzaju dzieło, poświęcone powyższym ideałom ogłosił W. Cousin p. t. *Du vrai, du beau et du bien*, 1837,—12-te wyd. 1872. Jest to ogólnie przystępny, a wykwintny pod względem formy wykład psychologii, logiki, estetyki, etyki i teodycei ze stanowiska idej prawdy, piękna i dobra. Zasadą tych idej, według autora, są trzy zdolności umysłu: *rozum* (la raison), *uczucie* (le sentiment) i *działanie* (l'activité). *Prawda* jest wynikiem zgodności myśli z wymaganiami rozumu; *piękność* polega na urzeczywistnieniu jedności w mnogości; *dobro*, nareszcie, jest zgodnością dążności i czynów z wymaganiami bezpośredniego poczucia moralnego, t. j. poczucia obowiązku. Nadto Cousin wykazuje, że treść tych idej dowodzi zarazem istnienia Boga, jako koniecznej zasady prawdy, piękna i dobra. Jul. Simon mówi w swej wybornej charakterystyce: *Victor Cousin*, 1887 (str. 60), że w owem dziele Cousin „a mis tout ce qu'il faut garder de lui et tout ce qu'il souhaite qu'on en garde."

K. Rosenkrantz, *Die Poesie und ihre Geschichte. Entwickelung der poetischen Ideale der Völker*, 1885. Autor rozróżnia: *plastyczne* ideały piękna, *dydaktyczne* — mądrości i *romantyczne* — wolności. W części historycznej wykazuje szczegółowo stopniowy rozwój tych ideałów tak w ludzkości wogóle, jak i w szczególności u narodów, stojących na czele ruchu cywilizacyjnego.

M. Carriere, *Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwickelung und die Ideale der Menschheit*, 5 tomów 1863. Wyd. 3-cie 1877—1885. Przekład polski ostatniego tomu: *Sztuka i literatura w 18-tym i 19-tym wieku*, 1879. Jest to praca pierwszorzędna w tym zakresie pod względem historycznym. Carriere śledzi rozwój ideałów ludzkości na wszystkich polach życia umysłowego: poezyi, sztuki, religii, filozofii, nauki od najdawniejszych czasów aż do chwili obecnej. Dzieło to stanowi dotąd konieczne historyczne uzupełnienie wszelkich teoretycznych badań nad ideałami ludzkości.

Tu przypomnieć należy, że W. Windelband uznaje za najwyższe wartości dla człowieka *prawdę*, *dobro* i *piękno* i sprowadza całą filozofią do ich rozbioru krytycznego. Zob. wyżej str. 194. Należy tu również podział nauk według R. de la Grasserie (zob. wyżej str. 121). Zob. też w tym względzie prace, wymienione w § 8,2,1.

U nas K. Libelt rozróżnia ideały *ogólne*, *szczególne* i *pojedynkowe* (indywidualne). Mówi on w tym względzie w swej *Filozofii i krytyce*, 2-gie wyd. str. 231: „Przez czyny i działania ludzkie rozwijają się ideały ogólne: *dobra*, *prawdy*, *piękna*, tudzież, ideały szczególne, które się pod tamte, jako gatunki podciągnąć dadzą: ideały *szczęścia miłości*, *sprawiedliwości*, *cnoty*, *wzniosłości*, *poświęcenia*, *męztwa*, *odwagi* i t. p.; nareszcie ideały pojedynkowe, które właściwie są przedmiotem przedstawienia, t. j. przedstawienia każdego pojedynczego czynu i wypadku, będącego jednym z niezliczonych wyrazów któregokolwiek z ideałów, tak szczególnych, jak ogólnych."

Myśl przedstawienia historycznego rozwoju idealnych dążeń ludzkości podjął u nas już J. Majorkiewicz i urzeczywistnił ją skromnie w swej *Historyi serca i rozumu* (zob. wyżej str. 28).

Następnie Józef Kremer na ośm lat przed Carrierem rozwinął w świetnym zarysie *Dzieje artystycznej fantazyi* w drugiej części swych *Listów z Krakowa* (Dzieła, T. IV i V). Ma on wprawdzie głównie na oku poezyą i sztukę, ale przy tem obejmuje również szerokie widnokręgi życia umysłowego narodów wogóle.

W ostatnich czasach W. Rubczyński w pracy: *O stałych czynnikach w rozwoju duchowym człowieka* (zob. wyżej str. 164) wykazuje, że ożywcze formy piękna, wydane

przez uczucie, jednoczą „dwie składowe siły życia dziejowego: ducha społecznego i jednostkę." „Objawienie się piękności, mówi autor str. 108, wiąże ludzi i pobudza ich umysł do energii najszerszej, do refleksyi nad sobą samym i do przeczuwania śladów Bożych w ogólnym porządku rzeczy, przedewszystkiem w porządku moralnym."

Wysoką doniosłość czynnika estetycznego, *piękna*, zarówno dla etyki, jak i dla metafizyki, dla *dobra* i *prawdy*, wykazuje u nas szczegółowo Wł. M. Kozłowski. Prócz wymienionych już (str. 39, 114, 209 i nast.) prac, należy tu jego rozprawa: *Filozofia Schillera i wiersz Artyści*, 1899. Zob. poniżej § 9,2 rozbiór odnośnych poglądów Al. Langego.

Na uwagę zasługują tu również popularne odczyty H. Nusbauma: *Piękno w naturze*, 1897; *Ideał dobra*, 1899, i *Ideał prawdy*, 1901.

2. Prawo celowości. Podczas gdy idee *rzeczywistości* i *ustroju* świata, będące przedmiotowemi zasadami *poznawczych* i *artystycznych* ideałów umysłu ludzkiego, nie budzą zazwyczaj poważnych wątpliwości, *idea celowości*, natomiast, pojmowana jako jedno z praw przedmiotowego bytu, dającego rękojmię urzeczywistnienia naszych ideałów *moralnych*, jest przedmiotem daleko żywszych, nieraz nawet zaciekłych sporów pomiędzy myślicielami. Świadczy to o jej zasadniczej doniosłości dla wszelkiego na świat poglądu, więc i dla filozofii. W samej rzeczy, od rozwiązania kwestyi, czy celowość jest prawem *przedmiotowem* lub nie, zależy w gruncie rzeczy i pogląd na urzeczywiszczalność wszelkich dążeń do poznania świata, więc i wszelkiej filozofii i nauki. Gdyby bowiem poza przedmiotową organizacyą naszego umysłu celowość nie była prawem przedmiotowem, natenczas nie posiadalibyśmy żadnej rękojmi osiągnięcia naszych celów poznawczych; co więcej, musielibyśmy uznać, że i w tym względzie dążymy do celów, mających charakter podmiotowych utopij, bo zasadniczo niezgodnych z prawami rzeczywistego bytu, który, jako pozbawiony celowości, nie uzupełniałby naszych dążeń swoją treścią i w swym mechanicznym rozwoju nie odpowiadałby naszym celom. Nasz umysł byłby w tej sprawie w gorszem położeniu niż nasz żołądek. Ten znajduje w świecie pokarm, odpowiadający jego podmiotowej organizacyi, podczas gdy umysł nasz natrafiałby w świecie przedmiotowym na pokarm niestrawny, sprzeczny z jego organizacyą, więc niezdatny do podtrzymania jego życiowych funkcyj, do których obok dążeń estetycznych i moralnych, należą i dążności poznawcze (§ 7).

Główną podstawą tak częstego zaprzeczania celowości w świecie, ze stanowiska *naukowego*, jest przesąd, jakoby celowość sprzeciwiała się niezbędnemu w zakresie nauki prawu *przyczyny* i wyłączała jego zastosowanie. Tymczasem w istocie rzeczy nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy temi prawami; przeciwnie, one nawzajem się dopełniają. Celowość jest jedną z form przyczynowości. Cel i środki mają się do siebie, jak przyczyna i skutki; to też cały pochód działania celowego jest przyczynowym i stwierdza to ogólne prawo w swym zakresie. Z powodu zasadniczej doniosłości tej kwestyi celowości, podajemy czytelnikowi w niniejszym przypisku materyał do głębszych nad nią dociekań.

W starożytności już Sokrates, jak się zdaje za przykładem Anaksagorasa, spożytkował umiejętnie celowy ustrój organizmu, jako dowód istnienia Boga. Zob. szczególniej jego rozmowę z Arystodemem, podaną w 1-szej ks., rozdz. 4-tym *Wspomnień o Sokratesie* Ksenofonta (*Memorabilia*), oraz ks. IV-ta, rozdz. 3-ci rozmowę z Eutydemem (przekład E. Konopczyńskiego, 1896).

Platon patrzy następnie na świat cały ze stanowiska zasady celowości, dowodząc szczególniej w dyalogu *Filebie* (przekład Br. Kasinowskiego, 1888), że idee są celowemi przyczynami świata zjawiskowego (zob. też co wyżej str. 183 powiedziano o jego nauce o ideach).

W tym też duchu Arystoteles w *Metafizyce* uznaje cel za jeden z zasadniczych czynników wszechbytu, za czynnik kształtujący, nadający zarówno światu wogóle,

jak i jego szczegółowym jestestwom charakter rozumnego ustroju. Z tego stanowiska celowości, mógł powiedzieć, że całość istnieje wcześniej aniżeli jej części, podczas gdy ze stanowiska mechanicznego całość jest tylko sumą swych części.

W nowszej filozofii BAKON, KARTEZYUSZ, SPINOZA byli wprawdzie przeciwnikami zastosowania prawa celowości do wyjaśnienia zjawisk przyrody, pomimo to przyznawali istnienie najwyższego rozumu w świecie, Boga, ze względów psychologicznych i moralnych i określali stosunek człowieka do niego. Ich prace zob. wyżej str. 8 i nast.

NEWTON, natomiast, pomimo, że wymaga, aby przyrodoznawstwo się wystrzegało metafizyki i objaśniało zjawiska wyłącznie ze stanowiska matematyczno-mechanicznego, dołączył jednak do wspomianych wyżej (str. 9) *Zasad matematycznych filozofii przyrodniczej* dodatek, w którym wykazuje, że prawdziwy obieg ciał niebieskich może być ostatecznie wyjaśniony tylko jako objaw mądrości i woli jednej w sobie, rozumnej i wszechmocnej istoty, Boga; przy tem broni wogóle zasady celowości w przyrodzie. Czyni to również w niektórych miejscach swej *Optyki (Optics*, 1704, przekład łaciński 1706, zob. szczególniej Lib. III, quest. 28, 31, 38).

Najgorętszym zaś obrońcą celowości był LEIBNITZ, według którego teleologiczny (celowy) i mechaniczny porządek świata nawzajem się bynajmniej nie wyłączają, lecz się w ten sposób uzupełniają, że porządek mechaniczny jest środkiem przy urzeczywistnieniu celów najwyższego rozumu, Boga. Prócz wspomnianego już (str. 9) *Nowego traktatu* uwzględnić tu należy szczególniej dzieło Leibnitza p. t. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710. Oeuvres philosophiques ed. P. Janet, 1866, T. II, 1 — 481.

CH. WOLFF, uczeń Leibnitza, w piśmie: *Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge*, 4-te wyd. 1741, oraz liczni przedstawiciele tak zwanej epoki oświaty w drugiej połowie 18-go wieku, zdyskredytowali zasadę celowości przez jej nadużycie w kierunku ciasnego antropomorfizmu, widzącego w objawach przyrody wyłącznie środki, mające na celu dobrobyt człowieka. Wskutek tego krytyczny rozbiór całej tej sprawy stał się nieodzownym.

Jak we wielu innych zasadniczych zagadnieniach, tak i w kwestyi celowości współczesna filozofia ma za punkt wyjścia KANTA *Krytykę rozumu* (zob. wyżej str. 10). Można w samej rzeczy i tu nie zgadzać się ostatecznie z poglądami tego myśliciela, ale pominąć ich nie podobna, nie chcąc się narazić na powierzchowne, bezkrytyczne rozstrzygnięcie jednego z najdonioślejszych zagadnień wiedzy ludzkiej.

Kwestyą celowości roztrząsa KANT głównie w swej *Krytyce władzy sądzenia;* część druga: krytyka teleologicznej władzy sądzenia, oraz w piśmie polemicznem: *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788.

Stosownie do swego dualizmu pomiędzy teoretycznym i praktycznym rozumem, pomiędzy poznaniem świata i działaniem moralnem, Kant dowodzi, że chociaż teoretycznie celowości, jako prawa przedmiotowego bytu, wykazać nie możemy, to jednak ocena świata ze stanowiska celowości stanowi konieczne dopełnienie wszelkiego teoretycznego poglądu na świat. Mamy tedy *objaśnić* świat (erklären) mechanicznie, *oceniać* go zaś (beurtheilen) teleologicznie. Przy tem jednak nie należy sądzić, jakoby Kant nie uznawał celowości, narzucającej się nam tak wyraźnie jako fakt w różnych objawach przyrody, np. w ustroju organicznym. W tej przedmiotowej celowości widzi on atoli tylko *formę* celowości, która sama przez się nie rozstrzyga jeszcze kwestyi co do jej powszechnego panowania w świecie. Z drugiej strony ta forma celowości pewnych objawów przyrody ogranicza i zdaniem Kanta bezwzględne zastosowanie zasad mechanizmu i domaga się od rozumu poglądu teleologicznego we wszystkich tych wypadkach, w których objaśnienie mechaniczne okazuje się nie wystarczającem. Jest ono zaś zasadniczo, więc niezależnie od postępu nauki, nie wystarczającem przy wyjaśnieniu objawów życia; to

też nie można się spodziewać, według Kanta, aby się kiedykolwiek zjawił jakiś Newton, któryby na podstawie praw natury wyjaśnił powstanie choćby źdźiebełka trawy (dass noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen... begreiflich machen werde). W zakresie tedy badań nad objawami życia, celowość jest według Kanta zasadą, jeśli nie *konstytucyjną*, to przynajmniej *regulacyjną* (regulatives Princip), dającą możność rozbioru objawów przyrody ze stanowiska pewnej *reguły*, gdy tego uczynić nie można na podstawie *praw* mechanicznej przyczynowości. W każdym jednak razie celowość uznaje Kant za kategoryą nie teoretycznego, lecz praktycznego rozumu, więc za potrzebę naszego poczucia moralnego. A ponieważ poczucie to ma dla Kanta znaczenie bezwzględnie obowiązujące, przeto pogląd na świat ze stanowiska celowości jest według niego nie tylko uprawnionym, lecz i niezbędnie potrzebnym. „Zmuszeni jesteśmy, mówi Kant w końcu swych poszukiwań, patrzeć na świat tak, jak gdyby on był dziełem najwyższego rozumu i woli (wird sind genöthigt die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei)."

Co do odnośnych poglądów Kanta zasługują na uwagę szczególniej: A. Stadler, *Kants Teleologie*, 1874, H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2-gie wyd. 1885, Ed. Hartmann, *Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik*, 1892 i A. Drews, *Kants Naturphilosophie*, 1894. Zaznaczmy tutaj, że wskutek zastosowania zasad Kanta do matematyki Hoene-Wroński usiłował udowodnić działanie prawa celowości nawet w tak zwanym *przypadku*. Zobacz dwie jego prace p. t. *Loi téléologique du hazard*, 1828, nowe wyd. 1890, oraz wspomniane (str. 12) dzieło Dicksteina o Wrońskim, str. 110, 122, 129 i 259.

Przedstawiony pogląd Kanta wykazuje, że idea celowości świata łączy się jak najściślej z naszemi moralnemi ideałami. Ale z drugiej strony nie trudno spostrzedz, że dualizm Kanta, osłabiający teoretyczne dowody celowości, mógł by zbyt łatwo doprowadzić do wniosku, że owe wzniosłe ideały są tylko utopiami, nie dającemi się urzeczywistnić w świecie, pozbawionym rozumnej celowości. Ztąd to udowodnienie celowości, jako prawa przedmiotowego nabiera zarazem tak wielkiej doniosłości *moralnej*.

Z powodu potrzeby udowodnienia celowości, jako prawa przedmiotowego bytu, jeżeli nasze ideały moralne mają być uznane za urzeczywiszczalne, w rozwoju tej kwestyi po Kancie zajmują nas mniej poglądy idealistycznych myślicieli, broniących celowości świata, aniżeli wyniki badań przyrodniczych na tem polu.

Teorya rozwoju Darwina uchodzi w oczach wielu za dowód, że życie organiczne może być wyjaśnione na podstawie czynników mechanicznych, niezależnie od działania jakichkolwiek celów. Walka o byt, dobór naturalny, dziedziczność, a przedewszystkiem przystosowanie się jestestwa do zewnętrznych warunków bytu, mają być takiemi czynnikami, które wytwarzają coraz bogatsze, więc i doskonalsze ustroje organiczne, bez wszelkiego w tym względzie udziału celowości. Jako najwydatniejsze przykłady takiego pojęcia teoryi ewolucyi w stosunku do kwestyi celowości mogą szczególniej służyć wspomniane (str. 14) *Zasady biologii* H. Spencera, obszerna rozprawa F. A. Langego: *Darwinizm i teleologia* w drugim tomie jego znanej *Historyi materyalizmu* (zob. wyżej str. 60), oraz mowa akademicka Du-Bois-Reimonda: *Darwin versus Galiani*, 1876.

Przy bliższym jednak rozbiorze tego poglądu, okazuje się, że na jego dnie leży *petitio principii*. Bo czyż owe czynniki rozwoju w teoryi Darwina nie są po prostu tylko *środkami* dla urzeczywistnienia *celów* powszechnego życia świata? Jakie, w każdym razie, powody mogą skłonić najściślejszego nawet przyrodnika do odrzucenia takiego teleologicznego poglądu na teoryą rozwoju, skoro sami przeciwnicy celowości wyznać muszą, że w tym zakresie przebieg teleologiczny i przyczynowy zjawisk jest w gruncie rzeczy ten sam, a wszystko zależy tylko od różnego stanowiska w pojmowaniu tego przebiegu? Przecież to sam fakt rozwoju, pomimo różnorodnych przejść i zboczeń, więc i pomimo

tak zwanego regresywnego rozwoju, w przeciwstawieniu do progresywnego, w ogólnym swoim pochodzie wykazuje w sposób niewątpliwy stopniowe udoskonalenie form życiowych, więc i wydanie objawów życia, mających coraz większą i pełniejszą wartość wewnętrzną, o treści coraz bogatszej i donioślejszej. A czyż to nie świadczy wymownie o rozumnej celowości całego tego ruchu życiowego? Czyż zresztą pojęcia rozwoju, postępu, oraz główny czynnik wszelkiej teoryi ewolucyjnej, pojęcie przystosowania żywego jestestwa do warunków bytu, nie są pojęciami *teleologicznemi?* Niechże nam wszyscy przyrodnicy świata razem wzięci powiedzą, w jaki sposób *bardziej celowo* miałby być urzeczywistnionym *cel* życia wszechświatowego, jeżeli dany faktyczny rozwój jestestw żyjących nie ma być objawem takiego właśnie celu? Gdyby najgenialniejszy przyrodnik powziął zamiar ujawnienia na ziemi pełni życia, czyżby mógł wymyślić odpowiedniejsze do tego środki, aniżeli to przyroda uczyniła? Jakąż wobec tego możemy mieć zasadę zaprzeczać celowości w rozwoju życiowym przyrody?

Jak objawów twórczości umysłu ludzkiego nie można wyjaśnić przy pomocy mechanicznej asocyacyi szczegółowych wyobrażeń, o czem mówiliśmy wyżej (§ 8,2,3), tak też i twórczość przyrody nie da się nigdy sprowadzić do mechanicznych skupień cząstek materyi. Nic tu nie pomaga odnalezienie zawiązków wrażliwości, lub nawet pamięci w tych pierwotnych cząstkach materyi i twierdzenie, że ich własności psychiczne rozwiązują zagadkę powszechnego życia. W tym duchu Zöllner mówił o *czujących atomach* (empfindende Atome), Clifford zaś o psychicznych atomach *myślącej materyi* (Mind-Stuff). Haeckel znowu i niektórzy inni przyrodnicy biorą za podstawę swych poglądów tak zwaną „żywą materyę,“ jak np. F. Le Dantec w pracach: *La matière vivante*, 1895 i *Théorie nouvelle de la vie*, 2-gie wyd. 1899. H. Bergson, *Matière et mémoire*, 1896, i inni obdarzają ją pamięcią. O tej to żywej materyi M. Stefanowska ogłosiła u nas umiejętną rozprawę p. t. *Życie i śmierć w przyrodzie* (Ateneum 1894, T. III, 522 i nast.). Stanowisko to zaznacza również jak najwyraźniej H. Hoyer, mówiąc we wspomnianej (str. 214) pracy str. 24: „Jeżeli atom w samej rzeczy istnieje, to w każdym razie nie jako bierna bryłka, lecz jako najdrobniejszy ośrodek czynnej energii, czyli żywa monada w pojęciu Leibnitza.“ Poglądy te przyczyniają się wprawdzie do głębszego pojęcia przyrody, do jej uduchowienia (zob. moją *Syntezę dwóch światów*, str. 37 i nast.) ale kwestyi powstawania ustrojów coraz pełniejszych rozleglejszych i bogatszych w treść duchową nie tłómaczą. Dla tego też już Leibnitz dopełniał swą naukę o *monadach* zasadą celowości (zob. wyżej str. 236). Ścisła zaś analogia pomiędzy twórczością naszego umysłu i twórczością przyrody w tym względzie jest też przyczyną, że mówimy o celowości w przyrodzie w związku z rozbiorem stosunku filozofii do twórczości wogóle.

Inne zupełnie jest pytanie: czy przyrodnik zasadę celowości ma stosować do swoich badań lub nie, a jeżeli to ma lub może uczynić, to w jakim zakresie? Jest to zagadnienie *metodologiczne* krytyki poznania, postawione jasno poraz pierwszy, jak widzieliśmy, przez Kanta. O niem mówić będziemy później. Ale dla niechęci lub niemożności metodologicznego spożytkowania tej zasady w przyrodoznawstwie, zaprzeczać jej faktycznemu istnieniu, narzucającemu się każdemu sumiennemu badaczowi w sposób oczywisty, — jest objawem bądź doktrynerskich uprzedzeń, bądź zaniedbania krytyki Kanta, która raz na zawsze wykazała fałsz takiego pomięszania metodycznych i metafizycznych punktów widzenia na tem polu. Pomięszanie to występuje szczególniej na jaw przy stosowaniu idej *rozwoju* i *celowości.*

Rozwój życia organicznego, jako fakt, jest oddawna wszystkim myślącym ludziom znany. Już Grecy mieli w tym względzie dość rozwinięte pojęcia (zob. H. F. Osborn, *A history of evolution from the Greeks to Darwin*, 1894). Ale dopiero Schelling, Hegel i Darwin uogólnili ten fakt i nadali mu znaczenie zasady poznania i wyjaśnienia wszystkich innych faktów (§ 4,3,2). Zastosowaniu tej idei rozwoju zawdzięcza swe istnienie

zarówno nauka Schelinga i Hegla o procesie wszechświatowym, doprowadzającym absolut stopniowo do świadomego przejęcia się swą treścią, jak i teorya Darwina o powstawaniu gatunków. Różnica w tym względzie polega tylko na różnej metodzie badania i na różnym przedmiocie, do którego ideę rozwoju zastosowano. Różnice tego rodzaju istnieją nawet dotąd wśród przyrodników, uznających zasadę rozwoju, jak o tem świadczy spór o tak zwaną *preformacyą* czyli *ewolucyą i epigenezę*. Obrońcy pierwszej dowodzą, że rozwój polega na stopniowem uwydatnieniu pierwotnie już danych składników organizmu (A. Weismann, *Das Keimplasma. Eine Theorie der Vererbung*, 1892. *Ueber Germinal-Selection*, 1896). Przeciwnie zwolennicy epigenezy utrzymują, że rozwój jest procesem nowotwórczym, wydającym nowe zupełnie ukształtowanie czynników organicznych, stosownie do danych warunków (O. Hertwig, *Präformation oder Epigenese? Grundzüge einer Entwicklungstheorie der Organismen.* Jest to 1-szy zeszyt jego *Zeit- u. Streitschriften der Biologie*, 1894). Inni jednoczą znowu oba te czynniki w „teoryi epigenetycznej ewolucyi" (H. Driesch, *Analitische Theorie der organischen Entwickelung*, 1894). Zob. w tym względzie również wielce pouczające rozprawy: H. Hoyera, *Obecne zapatrywania przyrodników na tak zwaną teoryę Darwina*, Wszechświat, 1895, № 47 — 49, i *Poglądy naukowe na czynniki, kierujące kształtowaniem się ustrojów*, tamże 1896, № 17—19; oraz odczyty J. Nusbauma: *Z dziejów darwinizmu po Darwinie* w jego książce: *Z zagadnień biologii i filozofii przyrody*, 1899, str. 1—89, i *Dawniejsze i nowsze poglądy na rozwój osobnika zwierzęcego*, w książce: *Z zagadek życia*, 1900, str. 49—91. Wł. M. Kozłowski roztrząsa ten sam przedmiot w *Szkicach filozoficznych*, 1900, str. 134 — 194: *Następcy Darwina i losy darwinizmu.*

Czyż jednak sam *fakt* rozwoju bądź absolutu, bądź życia organicznego zależy do uznania go za zasadę, wyjaśniającą dany szereg badanych objawów? czy zależy wogóle od naszego sposobu pojmowania rozwoju? Fakt ten istniał przed Schellingiem, Heglem i Darwinem; i fakt ten nie utraci na swej faktyczności, choćby się w przyszłości okazało, że nie może być przyjęty za jedyną i najwyższą zasadę wyjaśniającą objawy czy bytu wogóle, czy też fizycznej przyrody. Otóż to samo odnosi się i do celowości. Może ona być faktem, udowodnionym, jako fakt, w sposób niewątpliwy, a jednak może się dla jakichkolwiek powodów nie nadawać jako zasada do zrozumiałego dla nas wyjaśnienia objawów. Ograniczenie jej zastosowania w tym względzie nie narusza jednak w niczem jej faktyczności (zob. cośmy wyżej str. 227 i nast. powiedzieli o trudności określenia celów świata).

Rzecz naturalna, że na tem miejscu nie możemy się zająć szczegółowym rozbiorem darwinizmu i wogóle wyników przyrodoznawstwa ze stanowiska idei celowości. Niezapominajmy, że nasze obecne zadanie polega jedynie na przygotowaniu czytelnika do dalszych *samodzielnych* badań filozoficznych. Pamiętając o tem, wskażemy tu tylko jeszcze szereg prac, które ułatwiają krytyczny pogląd na tę sprawę.

U samego Darwina znaleźć można liczne miejsca, w których celowości w przyrodzie nie przedstawia, jako *wyniku* zaznaczonych powyżej czynników rozwoju, lecz przyjmuje ją za *podstawę* swej argumentacyi. W dziele *Descent of man*, 1871, naliczyłem takich miejsc przeszło pięćdziesiąt. Dla przykładu zaznaczę tu niektóre z nich (cytuję według przekładu niemieckiego V. Carusa 1871). T. I, 168 mówi Darwin, że u większości zwierząt ssących gęstość włosów i ich kierunek na grzbiecie ma niewątpliwie na celu ochronę od deszczu, nawet kierunek poprzeczny włosów na przednich nogach psa może odpowiadać temu celowi, gdy pies zwinięty układa się do snu. Na str. 355, wykazawszy, że świetne barwy motyli nie mają celu ochronnego, sądzi Darwin, że służą zapewne jako środek przyciągający w sprawach płciowych, bo „inaczej nie miałyby żadnego celu," czego znowu nie przypuszcza. T. II, 6 jest mowa o tem, że ryby żeńskie są większe od męzkich, podczas gdy spodziewać się należało, że wskutek doboru naturalne-

go męzkie będą większe; wnosi Darwin z tego, że wielkość ryb żeńskich „musi“ mieć jakiś inny cel, a prawdopodobnie ten, aby umożliwić wydanie ogromnej liczby jajek; i t. d., i t. d.

Pomimo wszelkiej chęci wyrugowania zasady celowości z przyrodoznawstwa, jako nauki, i sprowadzenia wszelkiej teoryi przyrodniczej do zasad mechanicznej konieczności, Du-Bois-Reymond, we wspomnianym (str. 237) odczycie o Darwinie zmuszony jest na str. 8 wyznać, że fizyolog, wyśmiewający się nawet z wyjaśnień teleologicznych, mówiąc o organizmie, zawsze znowu posiłkuje się takiemi pojęciami jak funkcye, czynności cele organów (kaum hat er, so zusagen, sich selber den Rücken gewendet, so ertappt er sich wieder dabei von Funktionen, Verrichtungen, Leistungen, Zwecken der Organe zu reden). Więc po co ów upór, rozchodzący się z faktyczną rzeczywistością, w imię z góry powziętej, abstrakcyjnej doktryny?

K. E. Baer, *Ueber den Zweck in den Vorgängen der Natur*, w jego *Studien*, T. II, 1873, str. 49 i nast. (2-gie wyd. 1885). Znakomity przyrodnik występuje tu przeciwko wstrętowi (Scheu) wielu badaczy ku celowości i dowodzi jej znaczenia i faktyczności, powołując się na liczne przykłady z zakresu przyrodoznawstwa. Uwzględnia przy tem szczegółowo zarzuty darwinistów przeciwko celowości i wykazuje, że mechaniczny przebieg procesów życiowych nie wyłącza bynajmniej ich celowości i nadto sam przez się nie jest zdolnym wyjaśnić w zupełności tych procesów.

Nie mniej znakomity badacz L. Agassiz w szeregu odczytów p. t. *Plan stworzenia* (przekład polski K. Jurkiewicza, 1876) wystąpił na podstawie licznych spostrzeżeń przeciwko teoryi Darwina, dochodząc do wniosku (str. 142), że „wszystkie stosunki pomiędzy rozmaitemi kierunkami życia zwierzęcego są objawem ducha, który od początku do końca dąży ze świadomością do pewnego celu.“ Pogląd ten, mówi dalej, pozostaje w zgodzie z działalnością ducha naszego; jest on uznaniem duchowej potęgi, objawiającej się nam w stworzeniu i powinowatej własnemu naszemu duchowi.

Pierwszorzędny fizyolog naszych czasów Claude Bernard w rozprawie: *Définition de la vie*, zamieszczonej w książce: *La science expérimentale* (nowe wyd. bez roku), dowodzi, że chociaż istoty życia określić nie możemy, to jednak uznać należy, że w każdym objawie życia działają dwie przyczyny: jedna twórcza, prawodawcza i kierownicza (cause créatrice, législative et directrice de la vie); druga bliższa, czyli wykonawcza (cause prochaine ou exécutive du phénomène vital). Tylko ta ostatnia ma charakter fizyko-chemiczny i podlega mechanicznej konieczności. Stosownie do tego określa on życie jako kierowniczą ideę, czyli siłę rozwojową jestestwa (la vie est l'idée directrice ou la force évolutive de l'être).

Alb. Kölliker, znakomity anatom i embryolog, do pracy z zakresu morfologii polipów i ryb z r. 1872 dołączył uwagi o darwinizmie p. t. *Betrachtungen zur Descendenzlehre*, w których wykazuje, że zasadom Darwina, opierającym rozwój życia organicznego na czynnikach zewnętrznych, należy przeciwstawić czynniki wewnętrzne, a mianowicie zasadnicze, w samych organizmach działające prawo rozwoju (Entwicklungsgesetz), będące wewnętrzną, dodatnią przyczyną ich przekształceń.

Alb. Wigand, *Der Darwinismus*, T. I, 1874, str. 332 i nast.: O celowości w przyrodzie organicznej; T. II, 1876, str. 204 i nast., 377 i nast.: Teleologia. Na podstawie bogatego materyału obserwacyjnego oraz krytyki umiejętnej, autor, znany botanik, streszcza swój pogląd na naszą kwestyą w tych słowach (T. II, 378): „Przyczynowość i celowość nie stanowią sprzeczności, lecz oba czynniki istnieją razem; różnica zaś pomiędzy niemi polega tylko na pojęciu (Auffasung) przyrody z różnych punktów widzenia, podobnie jak niema sprzeczności pomiędzy poglądami na dane ciało ze stanowiska chemicznego i morfologicznego. Określenie dwóch zjawisk, jako środka i celu, równa się *przedmiotowo* zupełnie ich określeniu, jako przyczyny i skutku, tylko nazwa (Bezeich-

nung) jest inną, stosownie do odrębnego stanowiska, jakie *podmiot* sobie obiera przy ich rozbiorze.“ Zob. też tegoż autora polemiczne pismo przeciwko Du-Bois-Reymondowi p. t. *Celowość i przypadek (Teleologie und Zufall)*, 1877.

Głośny fizyolog E. F. W. Pflüger w osobnej pracy p. t. *Die teleologische Mechanik der lebenden Natur*, 1877, uzupełnionej następnie pracą: *Die allgemeinen Lebenserscheinungen*, 1889, dowodzi konieczności należytego uwzględnienia niewątpliwych faktów, wykazujących celowość w przyrodzie. Zasadniczym celem wszelkich procesów w żywym organizmie, mówi w pierwszej z tych prac, jest jak najwidoczniej *dobrobyt zwierzęcia* (Wohlfahrt des Thieres). Nieskończona liczba tych procesów życiowych znajduje się pod kierownictwem jednej górującej zasady, która ma na oku jak *najbardziej celowe zabezpieczenie bytu organizmu* (Prinzip der zweckmässigsten Sicherung der Existenz). Na podstawie tej zasady Pflüger określa też *prawo* celowej mechaniki życia, które, według niego, brzmi: „Przyczyna wszelkiej potrzeby żywego jestestwa jest zarazem przyczyną zadowolenia potrzeby (die Ursache jeden Bedürfnisses eines lebenden Wesens ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnissen).“ Z tego stanowiska, mechanizm staje się jedynie *środkiem* urzeczywistnienia *celów* przyrody i może być należycie, naukowo zrozumianym, tylko na podstawie możliwie jasnego poglądu na cele, którym służy za środek.

Zasłużony na polu anatomii i fizyologii J. Henle ogłosił wielce pouczającą specyalną rozprawę o celowości i darwinizmie (*Teleologie und Darwinismus. Anthropologische Vorträge*, zeszyt 2-gi 1880, str. 61 i nast.), w której wykazuje zarówno błędy i trudności teleologii, jak i środki jej właściwego spożytkowania. Co do teoryi rozwoju, autor uznaje ją w zasadzie, ale dowodzi, że ona celowości nie usuwa, gdyż swemi danemi wielu odnośnych faktów wyjaśnić nie może. Przeciwnie sam Darwin i wielu jego niekrytycznych zwolenników posiłkują się ciągle zasadą celowości i to często w sposób zupełnie nie właściwy. Tak np. pyta Henle (str. 76), jak wyjaśnić powstanie *oka* przy pomocy walki o byt lub przystosowania jestestwa do warunków życia? W jaki sposób istota, pozbawiona wrażeń świetlnych, nabywa zdolności do przejęcia się takiemi wrażeniami? Miliony lat tu nic nie pomagają, bo przejście zawsze będzie nagłem, bezpośredniem. Jeżeli zaś główną rolę w tym względzie odgrywa słońce, to dlaczegóż jego działanie nie wywołuje wrażeń świetlnych na całej powierzchni ciała? dlaczego czyni to tylko na dwóch symetrycznych punktach, lub na szeregu punktów, jak u zwierząt niższych? A cóż dopiero mówić o wyjaśnieniu tą drogą pierwotnego początku całego aparatu wzrokowego, który uderza każdego badacza niewymownie mądrą celowością we wszystkich swych częściach składowych? Ogólnikowo teorya Darwina daje się z łatwością zastosować i to tłómaczy jej popularność; ale gdy chodzi o ściśle naukowe wyjaśnienie szczegółów anatomii porównawczej i morfologii, okazuje się ona nie wystarczającą, jeżeli badacz nie chce przejść na pole dowolnych, często bardzo fantastycznych domysłów. Wielu innych faktycznych dowodów, potwierdzających to zdanie autora, dla braku miejsca przytaczać tu nie możemy. Powiem tylko, że dalsze liczne dowody, z jaką fantastycznością, a przytem i nielogicznością wielu zwolenników Darwina stosują jego teoryą do przyrodoznawstwa, znaleźć można w piśmie R. Koebera, *Ist E. Haeckel Materialist?* (bez roku).

K. Nägeli, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, 1884. Znakomity botanik, który już w r. 1865 przyznawał się w zasadzie do teoryi rozwoju i w tym kierunku pracował, dowodzi tu, że według poglądu Darwina na zewnętrzne czynniki rozwoju organizmów, należało by przypuścić, że odmiany, spowodowane przez ten rozwój, są dowolnemi, pozbawionemi kierunku (beliebig, richtungslos). Tymczasem Nägeli wykazuje, że rozwój dokonywa się według pewnych *morfologicznych ideałów* i wskutek tego dochodzi do wniosku, że w samej substancyi wyżej działa *autonomiczna zasada*

udoskonalenia, powodująca postępowy rozwój organizmów (autonomisches, der Lebenssubstanz immanentes Vervollkommnungsprinzip). Rzecz widoczna, że taka zasada ma na wskróś charakter celowy, teleologiczny, chociaż występuje na jaw w procesach mechaniczno-fizyologicznych.

Wielce ciekawy dowód, że przyrodnik wskutek głębszych studyów na polu krytycznej filozofii, zmuszonym zostaje przejść od mechanicznych przekonań do teleologicznych, przedstawia gorący zwolennik darwinizmu O. Zacharias. Świadczy o tem porównanie dwóch jego prac: *Zur Entwicklungstheorie*, 1866 i *Ueber gelöste und ungelöste Probleme der Naturforschung*, 1885. W pierwszej autor jest przeciwnikiem celowości i przy pomocy zwykłych sofizmatów usiłuje wyrugować ją z przyrody, lub też wyprowadzić z działania mechanicznych czynników teoryi Darwina; w drugiej, natomiast, nie wyrzekając się w zasadzie darwinizmu, dowodzi, że przyczynowy związek zjawisk ma w gruncie rzeczy charakter celowy i że ruch cząsteczek materyi w procesach życiowych, chociaż sam w sobie podlega prawom mechaniki, kojarzy się jednak bezpośrednio z zasadą celowości (teleologisches Prinzip), która jest utajoną przyczyną wszelkiej kombinacyi i ruchów molekularnych w sprawach życiowych. Zob. szczególniej str. 40 i nast., 84 i nast.

Nawet w specyalnej rozprawie o bezcelowych narządach u zwierząt Rob. Kellera: *Die naturwissenschaftliche Bedeutung der zwecklosen Organe*, 1884, napotykamy na str. 15 szczere wyznanie, że bezcelowość w porównaniu z celowością w przyrodzie jest „niknąco małą wielkością (eine verschwindend kleine Grösse)."

Wobec powyższych danych nie można się dziwić, że w ostatnich czasach odżyła znowu w zakresie przyrodoznawstwa potępiona poprzednio *siła żywotna* i *witalizm*, t. j. nauka o odrębnych czynnikach, wywołujących procesy życiowe, w przeciwstawności do czynników czysto mechanicznych. Witalizm ten znalazł nawet obecnie swój wyraz w podręcznikach nauk, mających za przedmiot życie organiczne. Tak np. autor jednego z najlepszych wykładów chemii fizyologicznej i patologicznej G. Bunge (*Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie*, 1887, przekład W. Mayzla i M. Flauma 1889) wykazuje dowodnie, że zasady mechanizmu nie są zdolne wyjaśnić najprostszych procesów życiowych, ponieważ są to objawy odrębne, różne zasadniczo od działania czynników mechanicznych. „Tak w nauce o przemianie materyi, mówi Bunge, jak i w pozostałych częściach fizyologii, nie udało się dotąd sprowadzić jakiegokolwiek objawu życiowego do praw fizycznych i mechanicznych." Istota życia, ciągnie dalej, polega na czynnem działaniu, na *akcyi* (Activität), a tego pojęcia działania, akcyi, wyjaśnić nie możemy na podstawie ruchu mechanicznego, działającego na zmysły zewnętrzne, gdyż wytwarza się ono przy pomocy obserwacyi *wewnętrznej* i domaga się nie mechanicznego, lecz *psychologicznego* wyjaśnienia objawów życia (zob. co w tym względzie powiedzieliśmy wyżej str. 90, oraz str. 189 i nast.). Jeżeli znakomity fizyolog Jan Müller w swej rozprawie doktorskiej bronił tezy: „Psychologus nemo nisi physiologus," to, mówi Bunge, nadejdzie wkrótce czas, gdy przeciwległe zdanie: „Physiologus nemo nisi psychologus", nie będzie już potrzebowało obrony. Teorya mechanizmu jest w gruncie rzeczy materyalizmem i wypływa wraz z nim z błędnego usiłowania, by wyjaśnić znane nam bezpośrednio stany wewnętrzne świadomości przy pomocy nieznanych nam zjawisk świata zewnętrznego; podczas gdy prawdziwe poznanie staje się możliwem jedynie wskutek objaśnienia nieznanych zjawisk świata zewnętrznego na podstawie znanych nam objawów świadomości. „Mechanizm naszych czasów doprowadza drogą pewną do witalizmu (Der Mechanismus der Gegenwart treibt dem Vitalismus mit Sicherheit entgegen)." Zob. szczególniej wykład 1-szy i 16-ty. W tym duchu broni witalizmu i znany botanik wiedeński A. Kerner w dziele: *Das Pflanzenleben*; zob. szczególniej T. II, 1891, str. 408.

Zasłużony fizyolog M. Verworn oświadcza nawet poprostu: „Jedno tylko istnieje t. j. dusza (Es existirt nur eins, das ist die Psyche)." Zob. jego *Allgemeine Physiologie*, 1895, str. 38. Obronę witalizmu zawiera też praca P. N. Cossmann'a: *Elemente der empirischen Teleologie*, 1899.

W. Roux. *Die Entwickelungsmechanik der Organismen*, 1890, *Gesammelte Abhandlungen über die Entwickelungsmechanik*, 1895, oraz poprzednia praca tegoż autora: *Kampf der Theile im Organismus*, 1881. W pismach tych zasłużony anatom, stojąc wogóle na stanowisku teoryi rozwoju, dowodzi jednak, że darwinizm nie jest zdolnym objaśnić „wewnętrznych celowości (innere Zweckmässigkeiten)" ustroju organicznego, pochodzenia aparatów *samoregulacyi* (Selbstregulation), jego funkcyj, wogóle ich *racyonalnej jedności* (rationale Einheit); że zatem uzupełnić należy darwinizm dalszemi czynnikami w celu *mechanicznego* wyjaśnienia tych objawów. Najgłówniejszym z takich czynników ma być, zdaniem autora, walka o byt tkanek (Kampf der Gewebe) przy przemianie materyi i wzroście organizmu. Czy przez takie przeniesienie zoomorficznego pojęcia *walki* na pole anatomicznych składników organizmu i jego procesów da się zastąpić zagadka celowości *mechaniką rozwojową*, tego rozbierać nie będziemy. Dla skonstatowania jednak faktu, o który nam tu chodzi, że teorye mechaniczne nie wyjaśniają celowości ustroju organicznego i wogóle rozwoju życia, dodamy, że W. Roux znalazł poważnych krytyków. wykazujących rażące braki jego teoryi. C. Hauptmann w przytoczonem (str. 114) dziele dowodzi na str. 372 i nast., że owa „walka tkanek" mogłaby służyć z równem prawem za zasadę do wyjaśnienia bezcelowych, jak i celowych funkcyj organizmu. Wspomniany zaś (str. 239) biolog O. Hertwig krytykuje surowo nadużycie terminów: *mechanika*, *mechaniczny*, jakiego się dopuszcza Roux, i sprowadza te terminy do ich właściwego, ściśle naukowego znaczenia, w pracy: *Mechanik und Biologie*, str. 10—23, w *Zeit- u. Streitschriften der Biologie*, zeszyt 2-gi, 1897.

Wielce doniosłą obronę teleologii ze stanowiska czysto przyrodniczego zawierają prace H. Driescha: *Die Biologie als selbstständige Grundwissenschaft*, 1893, str. 13 i nast., 50 i nast.; szczególniej zaś jego wspomniana już (str. 239) *Teorya analityczna rozwoju*. Opierając się na faktach embryologii, wykazuje tu autor dowodnie (str. 127 i nast), że współdziałanie rozlicznych czynników rozwoju, objawiające się wyraźnie w całym *rytmie rozwojowym* (Entwicklungsrhythmus), oraz w *harmonii* przyczynowej, kompozycyjnej i funkcyonalnej procesów rozwojowych (Kausal-, Kompositions- und Funktional-Harmonie), nie może być żadną miarą inaczej objaśnione, jak tylko ze stanowiska *celowości*. Przy tem zbija *bezmyślne* przypuszczenie (absurde Annahme) działania *przypadku* przy wytwarzaniu form życiowych (zob. tu wyżej str. 201), oraz zdanie, jakoby teorya Darwina mogła zastąpić teleologiczne wyjaśnienie życia i jego rozwoju. Czynniki, które przyjmuje Darwin, są tylko *środkami* pomocniczemi w rozwoju życia, a zatem stwierdzają właśnie zasadę celowości.

Umiejętny rozbiór kwestyi mechanizmu i witalizmu w związku z kwestyą celowości ogłosił też fizyolog Fr. Dreyer w książce: *Studien zur Methodenlehre u. Erkenntnisskritik*, 1895. Zob. szczególniej str. 45—181. Jedną zaś z najnowszych prac w tej sprawie wydał zoolog O. Bütschli: *Mechanismus u. Vitalismus*, 1901. Autor wyznaje (str. 17), że metodą eksperymentalną, właściwą ścisłemu przyrodoznawstwu, nie dają się objaśnić zasadnicze objawy życia. Pomimo to nie podziela witalizmu, a przypisuje *przypadkowi* wielkie znaczenie w powstaniu i rozwoju życia organicznego.

Znany psycholog i fizyolog paryzki Ch. Richet miał w r. 1897 na międzynarodowym kogresie psychologicznym w Monachium wykład: *O bólu ze stanowiska biologicznego*, w którym dowodzi, że przyroda wskutek działającej w niej zasady *celowości* dąży do zapewnienia każdej istocie maximum i optimum egzystencyi; ból zaś jest jednym z najskuteczniejszych *środków* do osiągnięcia tego celu.

Najgruntowniejszą atoli ze stanowiska przyrodniczego obronę celowości ogłosił A. Michaelis w pracy: *Das Gesetz der Zweckmässigkeit*, 1898. Autor przyjmuje teoryą Darwina bez zastrzeżeń, ale w niej widzi właśnie najdoraźniejsze urzeczywistnienie prawa celowości w przyrodzie. Nadto roztrząsa wszechstronnie skład anatomiczny, oraz organa i funkcye fizyologiczne organizmu, dalej procesa patologiczne, wreszcie instynkt, aby szczegółowo uzasadnić „naturalną teleologią (natürliche Teleologie)" przyrody. Rzecz godna pod tym względem bliższej uwagi.

Oddaliśmy powyżej pierwszeństwo przyrodnikom, jako powołanym przedewszystkiem do zbadania pytania: czy prawo celowości ma znaczenie przedmiotowe? Wspomnimy teraz choć w kilku słowach i o filozofach.

Do obrońców celowości po Kancie należą: Fichte, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Cousin, Jouffroy, Lamainnais, Fichte młodszy, Ulrici, Trendelenburg, Lotze, Fechner, Drobisch, Tiberghien, J. Simon. P. Janet, J. Mac Cosh, Ch. W. Shields, J. Watson, Frohschammer, Carriere, Wundt, Ed. Hartmann, Volkelt, Sigwart, Paulsen i wielu, wielu innych. Ich odnośnych poglądów tu już nie przedstawiamy, odsyłając czytelnika do historyi filozofii. Powiemy tylko, że dotąd najpełniejszą specyalną pracą nad kwestyą celowości jest dzieło: P. Janeta, *Les causes finales*, 2-gie wyd. 1882. Poznawczą doniosłość zasady celowości wyświetlił wszechstronnie Wundt w swej *Logice*, T. I, 1880, str. 567 i nast. Na str. 583 wykazuje on, że hipoteza Darwina walki o byt jest „nawskroś teleologiczną (durchaus teleologischer Art)." Wśród prac ostatnich czasów, wspomnieć należy szczególniej: B. Liebermanna: *Der Zweckbegriff bei Trendelenburg*, 1889; Fr. Erhardta: *Mechanismus und Teleologie*, 1890; dalej gruntowną krytykę teleologii Kanta przez A. Drewsa we wspomianem wyżej (str. 237) dziele jego: *Kanta filozofia przyrody*, str. 404 i nast. wreszcie wykład K. Stumpfa: *Der Entwickelungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie*, 1900.

W literaturze polskiej zasługują na uwagę następujące prace:

L. Szczerbowicz-Wieczór, *Kilka kwestyj jako uzupełnienie zagadnień i kierunków*, 1875, gdzie na str. 1 i nast. znajdujemy rzecz p. t. *Materyalizm i pół-materyalizm. Pogląd mechaniczny i celowość w świecie ludzkim.* Autor zbija tu w sposób ogólnie przystępny teoryą mechanizmu i broni celowości.

Następnie Al. Raciborski do wspomnianego (str. 9) dzieła: *Etyka Spinozy*, włączył na str. 151 i nast. obszerną rozprawę o celowości. Jest to krytyczny rozbiór poglądów na celowość Spinozy i materyalizmu, przy czem uwzględnia autor zarazem poglądy Kanta, Drobischa i zwolenników darwinizmu. Sam autor zajmuje stanowisko zbliżone do Kanta.

L. Natanson w swej *Teoryi jestestw idiodynamicznych*, 1883, przedstawia str. 109 i nast. szereg „wywodów transcendentalnych," dotyczących między innemi i celowości, Zasłużony na polu przyrodniczem badacz mówi w tym względzie: „Pomimo niezliczonych usiłowań ludzi nauki, nie mogących się pogodzić z niedocieczoną dla nich przyczyną celowości w naturze, przyznać musimy, że świat organiczny bez urządzeń, tak dla wykształcenia się, jak i bytu stworzeń koniecznych, ostać by się nie mógł."... „Potęga rozumu przedstawia największą sumę sił w przyrodzie.".. „Świat jest realizacyą prawdy i rozumu i jego absolutnej potęgi... nie mniej świat jest urzeczywistnieniem ideałów uczucia, t. j. najwyższego piękna."

W. Szokalski we wspomnianem już (str. 157) dziele o *Umysłowości w przyrodzie* poświęca rozdz. 1-szy gruntownemu rozbiorowi „kwestyi x w organizacyi roślin i zwierząt." Okazuje się, że pogląd na rozwój życia w przyrodzie domaga się uznania *odrębnej kierowniczej władzy*, „której istoty, równie jak istoty czucia, wiedzy i woli, nie jesteśmy w stanie bliżej oznaczyć, a która, wpływając na materyalne siły, zmusza je do celowego działania."...

W ostatnich czasach pojawiły się u nas dwie specyalne prace *pro* i *contra* celowości, a mianowicie: A. Morawskiego, *Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne*, 1887, 2-gie wyd. 1891, 3-cie wyd. niezmieniono 1901, i A. Mahrburga: *Teorya celowości ze stanowiska naukowego. Studyum filozoficzne.* Rozprawy historyczno-filozoficzne Akademii w Krakowie, T. XXII, 1888, str. 182—358.

Dzieło Morawskiego roztrząsa zagadnienia zasadnicze, dotyczące przedmiotowego znaczenia celowości i uwzględnia przytem szczególniej teoryą ewolucyi. Dowodząc jednak, bez względu na wyniki przyrodoznawstwa, na podstawie jedynie dogmatycznych przypuszczeń, że człowiek jest celem przyrody, autor dochodzi do zbyt ciasnego, zewnętrznego pojęcia celowości w naturze i wpada w wady, o których wspomnieliśmy wyżej, mówiąc o Ch. Wolffie (zob str. 236).

Nie mniej dogmatyczne, choć wprost przeciwległo stanowisko w tej kwestyi zajmuje Mahrburg. Dogmatem jego jest zdanie o bezwzględnej konieczności w przebiegu przyczynowym zjawisk świata, czyli *determinizm mechaniczny*, utożsamiony dowolnie, bez krytycznego uzasadnienia z „nauką“ wogóle (zob. co w tym względzie powiedzieliśmy wyżej str. 71 i nast.). W imię tego determinizmu autor potępia wszelką teleologią i zaprzecza istnieniu celowości w przyrodzie.

Co się najprzód tyczy samego determinizmu, to autor zapomina, że idea konieczności nie jest wcale bardziej objektywną, „naukową“ i mniej subjektywną, aniżeli idea wolności i nadto, że sama przez się nie wchodzi bynajmniej wskład niezbędnych dla nauki idej przyczyny i prawa. Idee te przedmiotowo opierają się wyłącznie na fakcie stałego, jednorodnego i typowego przebiegu zjawisk, nie wyłączającego bynajmniej działania przyczyn samodzielnych, wolnych, celowych (zob. wyżej str. 119 i nast., 132 i nast., 136 i nast., 139, 145). Tylko wskutek samowolnego, krytycznie niczem nie uzasadnionego wyrugowania pojęcia stałości z zakresu pojęć wolności i celowości, mógł autor powiedzieć na str. 273: „Odrzucenie doktryny celowości jest teoryą praw stałych w przyrodzie.“

Następnie nie uwzględnia autor należycie tak jasno przez Kanta wykazanej różnicy pomiędzy podmiotowemi i przedmiotowemi, więc metodologicznemi i metafizycznemi czynnikami celowości. Oddając ze stanowiska *metodologicznego* bezwarunkowo pierwszeństwo mechanicznemu poglądowi na związek zjawisk, Mahrburg sądzi że eo ipso rozwiązuje kwestyą o faktycznem, przedmiotowem, więc *metafizycznem* istnieniu celowości w duchu przeczącym. Dla tego też nie rozbiera wcale szczegółowo pozytywnych danych, które, jak widzieliśmy wyżej, po dziś dzisiejszy zmuszają wielu przyrodników do uznania celowości. Wszędzie ma na oku jedynie metodologią, przyrodoznawstwa, kwestyą tłómaczenia zjawisk przyrody, a ze swego poglądu na tę kwestyą wyprowadza bezpośrednio wniosek metafizyczny, że w przyrodzie celowości nie ma. Tylko w końcu rozprawy ilustruje gotowy już wniosek poglądom na pewne fakta, mające wykazać brak celowości w ogólnym ustroju świata. Z drugiej zaś strony mechanizm deterministyczny uznaje wciąż za *realną*, *faktyczną* istotę przyrody, chociaż go także nie uzasadnia przedmiotowo, lecz go wprowadza do swojej argumentacyi jako dogmatycznie przyjętą zasadę metodologiczną przyrodoznawstwa.

Przy tem wszystkiem główny nacisk kładzie autor, i to bardzo słusznie, na psychologiczny rozbiór działania celowego. Jeżeli zaś zarzuca teleologom, na str. 253 i nast., że podmiotową „racyonalność,“ wraz z celowością przenoszą do świata przedmiotowego i zarzut ten ciągle na nowo powtarza, to znowu zapomina, że pojęcie prawa i przyczynowości, przenoszone przez niego do świata, chyba we własnych jego oczach nie jest mniej „racyonalnem,“ i że gdyby świat przedmiotowy nie odpowiadał naszemu rozumowi, natenczas wogóle o jego poznaniu przez nasz rozum mowy byćby nie mogło, ani ze stanowiska mechanicznego, ani ze stanowiska teleologicznego. Przecież to sam autor wy-

znaje (str. 255), że świat poznajemy „przez pryzmat własnego rozumu, na zasadzie praw naszej własnej percepcyi i własnego myślenia.“ A czyż w naszym rozumie idea celowości odgrywa mniej doniosłą rolę, aniżeli idea konieczności i determinizmu? Czy rozum i działanie celowe nie są identyczne w „nauce,“ nawet przy jej pojęciu przez autora? A brak działania według celów, czy nie jest dowodem nierozumu i na polu „nauki?“

Prawda, autor posiłkuje się psychologią jeszcze w inny sposób. Celowość, rozum, mówi (str. 285 i nast.), jest procesem psychicznym, związanym jak najściślej z organem fizyologicznym mózgu, a że we wszechświecie nie ma śladu mózgu, więc i rozumu, celowości w nim być nie może. Na to odpowiedzieć należy, stanąwszy na stanowisku samego autora: i determinizm mechaniczny, idea konieczności, prawa, dalej matematyka są produktami myśli ludzkiej, a zatem dla tego samego nie mogą istnieć w świecie przedmiotowym bez mózgu. Zkąd miała się wziąć prawidłowość matematyczna świata astronomicznego, skoro prawidłowość ta jest wynikiem umysłowych i mózgowych czynności matematyka, astronoma? Jej uznanie w świecie przedmiotowym jest poprostu „subjektywnem złudzeniem.“

Tak tedy nie spostrzega wcale autor, że zarzuty, wypowiedziane przez niego przeciwko teleologicznemu pojęciu świata, dają się w zupełności zastosować i do jego mechanicznego poglądu. Jedynie brak zupełny krytycznego rozbioru własnych dogmatycznych przypuszczeń, mógł go doprowadzić do zdania (str. 314), że porządek przyczynowy, t. j. według pojęcia autora porządek mechaniczno-deterministyczny jest „*rzeczywistym* porządkiem w przyrodzie,“ a porządek celowy tylko „porządkiem *psychicznym*.“ W całej rozprawie nie ma żadnych danych, któreby nie pozwoliły twierdzenie to odwrócić i powiedzieć: porządek celowy jest rzeczywistym, a deterministyczny psychicznym, albo lepiej metodologicznym. Aby się o tem przekonać, potrzeba tylko wykazać podmiotowo czynniki pojęć konieczności i przyczynowości przy pomocy tej samej metody, z jaką autor wykazał czynniki psychiczne celowości. A jednak krytycyzm filozoficzny pamięta przy tem, — czego autor nie czyni, — że taki rozbiór psychologiczny pojęć nic jeszcze nie orzeka o *przedmiotowem* znaczeniu *treści* tych pojęć. Do tego potrzeba rozebrać krytycznie samą tę treść z punktu widzenia jej zgodności lub sprzeczności z przedmiotowemi danemi wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia. A tej kwestyi właśnie autor, pozostając w granicach sporów metodologicznych i lekceważąc metafizykę, wcale nie porusza, ani ze względu na swoje pojęcie mechanicznej konieczności, ani ze względu na pojęcie celowości.

Że jednak i taki bezwzględny przeciwnik teleologii nie może się jej wyrzec zupełnie, o tem świadczy „zakończenie“ tej rozprawy, str. 352 i nast. Autor odpiera tu praktyczne konsenkwencye swego mechanicznego na świat poglądu. Skoro świat jest w rzeczywistości, a nie tylko w „nauce“ deterministów, niczem innem, jeno mechanizmem, pozbawionym wszelkiej racyonalnej celowości, to należałoby sądzić, że dla nas nie ma istotnie innego wyjścia, jak „zrezygnować z ułudnych celów i ideałów, które z jakąś okrutną ironią wynurzają się z głębi istot naszych, i jak fata-morgana w pustyni nęcą nas ku sobie, by po chwili złudzeń subjektywnych odsłonić nagi fatalizm nieubłaganej rzeczywistości i rzucić nas na pastwę zwątpień i rozpaczy.“ Przecież to autor sam twierdzi (str. 346): „Gdy się rozglądamy w przebiegu kolei ludzkich na większych obszarach i w dłuższych czasu odstępach, widzimy najwyraźniej, iż rozum i wola człowieka staje się *igraszką* jakichś potęg nam obcych.“ Pomimo to wzdryga się przed tą konsekwencyą i usiłuje odsłonić szersze perspektywy, pocieszając się tem, że „żaden determinizm teoretyczny nie zna granic możliwego rozwoju w zakresie danych własności i praw rzeczy, wszechświat składających.“ Więc pomimo „danej“ bezcelowości wszechświata, my ludzie, wytwory tych jego sił bezcelowych, nie mamy, zdaniem autora, zrze-

kać się naszych „celów i ideałów i pracy do ich osiągnięcia zmierzających," nie mamy „zrezygnować z roli czynnika w przyrodzie, któremu chodzi o wyzyskanie wszystkiego, co się da, na własny pożytek." Zkąd się wziął ten czynnik celowy, idealny w przyrodzie bezcelowej, o tem ani słówka w całej rozprawie nie napotykamy. Podobnież nie podaną jest racya, dla której z niestrudzonym wysiłkiem energii, w imię ideałów, mamy prowadzić tytaniczną walkę z całym pozostałym bezcelowym wszechświatem, z jego „danemi własnościami," sprzecznemi tak rażąco z naszym rozumem. Czyż jednak w samem tem wymaganiu nie objawia się przekonanie, że świat ostatecznie nie jest tak na wskroś pozbawionym czynników „racyonalnych," skoro jemu zawdzięczamy nasze cele idealne i skoro możemy mieć nadzieję, że urzeczywistnić się dadzą przy jego pomocy?

Zatrzymaliśmy się dłużej nad pracą Mahrburga, ponieważ jest ona w naszej literaturze jedyną próbą szerszego uzasadnienia negacyi celowości i nadto występuje z bezwzględną pretensyą do „naukowości." W dalszą szczegółową krytykę wdawać się nie możemy bez przekroczenia ram niniejszego dzieła. Powiemy tylko jeszcze, że autor byłby niewątpliwie szczęśliwiej ominął wskazane nieporozumienia i byłby się przedewszystkiem zachował bardziej krytycznie i „naukowo" względem swych własnych dogmatów, gdyby go nie była olśniła powaga Langego (zob. wyżej str. 237) i gdyby za punkt wyjścia swego rozbioru celowości był wziął nie prace Janeta i Morawskiego, lecz odnośne poglądy Kanta. Po „studyum filozoficznem" nad tem zagadnieniem można się było tego spodziewać (zob. co wyżej str. 99 i nast. i 236 i nast. powiedziano o znaczeniu Kanta).

Zamykamy tę dyskusyą o celowości przytoczeniem kompetentnego zdania w tej sprawie najznakomitszego naszego przyrodnika chwili obecnej, prof. Hoyera. Ogłosił on już w roku 1876 rozprawę p. t. *Krytyczny pogląd na darwinizm* (Ateneum, T. II, 169—194), którą wraz ze wspomnianemi wyżej (str. 239) rozprawami, powinien uwzględnić każdy, kto u nas głos zabiera za lub przeciw teoryi ewolucyi. W pracy zaś: *Mózg i myśl*, 1894 wypowiada Hoyer na str. 68 swój pogląd i na celowość. Pod względem metodologicznym Hoyer nie jest zwolennikiem teleologii, mówiąc: „zastosowanie pojęcia celowości do wytłómaczenia większości zjawisk w świecie materyalnym nie jest usprawiedliwione." Ale pomimo to, jako sumienny badacz, co do strony faktycznej tej kwestyi, tak się wyraża: „W jajku i zarodku znajduje się jakby przygotowana cała przyszła forma dojrzałego organizmu, czyli właściwie zebrane są warunki wytworzenia różnych organów, mających wykonać w przyszłości najistotniejsze czynności żywotne. W zarodku znajdujemy przygotowane różne narządy, które dopiero przy dalszym rozwoju stają się czynnemi (zaczątki zębów, gruczołów mlecznych i t. p.). Celowość więc istnieje *faktycznie i niezależnie od myśli ludzkiej...*" „Teorya pochodzenia gatunków wraz z teoryą doboru naturalnego wyjaśniły wprawdzie do pewnego stopnia stosunek formy ustroju do jego czynności i zjawisk życiowych, zastępując tym sposobem dawne poglądy teleologiczne, lecz nie wykazały wcale, od jakich warunków fizycznych zależy skupianie się cząstek materyi w *idanty* i *determinanty*, w jaki sposób ostatnie wpływają na procesy formacyjne komórek i całego organizmu: słowem, cały fizyczny mechanizm procesu życiowego pozostał tak ciemnym jak dawniej. Stworzenie tego mechanizmu możemy jedynie przypisać działaniu władzy *przewidującej przyszłość i kierującej biegiem ruchów zarówno w atomie, jak i w całym ogromie wszechświata.*" W tym duchu mówi też Hoyer we wspomnianej (str. 214) rozprawie z r. 1897, str. 3 i 24: „Okazuje się coraz dobitniej, że dotychczasowe nasze wiadomości z fizyki, chemii i fizyologii bynajmniej nie wystarczają do wytłómaczenia najistotniejszych zjawisk życiowych. Pogląd *mechaniczny* żadną miarą nie zdoła wskazać czynników, tworzących formę organiczną, uskuteczniających rozmnażanie, wzrost, odnowę narządów i t. d."... „Tyle tylko możemy z dotychczasowych badań wywnioskować, że w najprostszej i najmniejszej nawet komórce *przygotowane już są* warunki dla występowania najróżnorodniejszych kombinacyj energii.."

Użyte w powyższym ustępie termina: *idanty* i *determinanty* wyprowadził Weismann (zob. wyżej str. 239). Istotnemi czynnikami życiowemi plasmy rozrodczej, znajdującemi się w każdej komórce, nazywa on *bioforami* (od βίος = życie). W nich objawiają się zasadnicze funkcye życia, jakiemi są: asymilacya, przemiana materyi i rozradzanie się przez podział. Najmniejsze mikroskopijne skupienia biofor oznacza mianem *determinantów*. Skupienia zaś większe, powstające z układu determinantów, zowie *idami* i *idantami*. Przedstawiają się one pod mikroskopem w postaci drobnych ziarenek czyli tak zwanych *mikrozomów* i zawierają w sobie już wszystkie dane do wytworzenia jednostki pewnego gatunku. (Zob. w tym względzie szczególniej wspomnianą na str. 239 rozprawę Hoyera: *Poglądy naukowe na czynniki, kierujące kształtowaniem się ustrojów*).

---

§ 9.

Stosunek nauki wogóle, a w szczególności filozofii do twórczości.

Przy określeniu stosunku *filozofii* do *twórczości*, wyjaśnionej powyżej w ogólnych zarysach (§ 8), należy zwrócić uwagę głownie na dwa następujące momenta:

1) na udział twórczości, ideałów w rozwiązaniu zadań wszelkiej wogóle nauki, a w szczególności filozofii, i

2) na zasadniczą różnicę pomiędzy filozofią i twórczością.

1) Wskutek wewnętrznego związku życiowego, obejmującego zarazem wszystkie czynności umysłu (§ 7,2), nauka, a więc i filozofia, łączy się bezpośrednio z twórczością i posiłkuje się nią dla swoich celów. Nauka urzeczywistnia *ideał* poznania świata, t. j. ideał *prawdy* i wytwarza w tym zakresie *nowe* wyobrażenia, pojęcia, poglądy, hipotezy, teorye, wogóle nowe systemata zarówno pojedynczych nauk, jak i filozofii. Wobec tego powiedzieć można, że nauka wraz z filozofią jest objawem *twórczości* umysłu ludzkiego. W każdym razie, nawet przy najściślejszem rozróżnieniu nauki i twórczości, wyznać należy, że w nauce napotykamy bardzo wiele cech znamiennych twórczości. Przekonać się o tem nie trudno.

Przedewszystkiem oczywistą jest rzeczą, że całej strony zewnętrznej nauki, a więc jej *formy*, nie przejmujemy

bynajmniej bezpośrednio ze świata przedmiotowego. Jest ona przeciwnie wynikiem samodzielnej działalności umysłu, czemś zupełnie *nowem*, *twórczem*, w porównaniu ze składowemi czynnikami myśli ludzkiej.

I tak, już najprostsze *wyobrażenie* danego przedmiotu, np. człowieka, konia, dębu, kryształu, jest ukształtowaniem w pewien ustrój jednolity, logiczny wielkiej liczby szczegółowych wrażeń, wywołanych przez ten przedmiot. Twórcza działalność przy ukształtowaniu wyobrażeń polega głównie na tem, że chcąc urzeczywistnić ideał poznania prawdy, umysł wśród nieskończonej liczby wrażeń zastanawia się samodzielnie nad temi, które uważa za najbardziej charakterystyczne i wytwarza z nich jednolitą całość. Prawda, że w tej czynności mamy na oku, o ile można, wierne odtworzenie danego przedmiotu. Ale, jeżeli wyznać musimy, że zarówno malarz, przenoszący na płótno widziany krajobraz, jak i portrecista, muszą być artystami i władać pewnemi zdolnościami twórczemi aby dokonać swego dzieła w sposób odpowiedni: to zaprzeczyć nie można, że bez takiego samego artyzmu i bez takiejże twórczości żaden obserwator nie jest zdolnym odtworzyć w swoim umyśle w sposób prawidłowy danego przedmiotu, wydać wyobrażenia, możliwie zgodnego z tym przedmiotem, czyniącego zadość ścisłym wymogom poznania rzeczy. Zaznaczone czynności artysty malarza i badacza naukowego, odnośnie do danego przedmiotu, są w istocie swojej zupełnie też same. W jednym i drugim razie nie chodzi o prostą fotograficzną kopią, odtwarzającą przedmiot w stanie, w jakim się przypadkowo przedstawia, lecz o oddanie pewnych znamiennych rysów jego wśród wielości małoznaczących, więc o samodzielny wybór tych rysów i o samodzielne ich zjednoczenie, — a to właśnie stanowi istotę *twórczości* (zob. str. 198 i nast.).

Taż sama działalność twórcza występuje na jaw przy wydaniu *pojęć ogólnych* z wielkiej ilości wyobrażeń, przy uporządkowaniu i zjednoczeniu szczegółowych wyników

badań, przy systematycznem urobieniu i wykładzie zarówno szczegółowych poglądów na rzeczy, jak i każdej wogóle nauki, pojętej jako zaokrąglona całość wiedzy odnośnie do badanego przedmiotu. Rzeczywistość przedstawia nam na pozór chaotyczne pomięszanie najróżnorodniejszych objawów bytu; nauka zaś rozróżnia te objawy pomiędzy sobą, klasyfikuje je, wytwarza z nich szeregi i systemata, wprowadza ład i porządek logiczny w to bezpośrednie życiowe powikłanie objawów. Jednem słowem, cała *naukowa architektonika*, czyli *systematyzacya*, mająca znaczenie pierwszorzędne w rozwoju wiedzy ludzkiej, jest wynikiem syntetycznych dążności umysłu, samodzielnem urzeczywistnieniem ideału jedności, zgody, harmonii, porządku, ustroju, wogóle wymagań poczucia *estetycznego* na polu naukowem, przy pomocy materyałów poznawczych, logicznych.

Nie trudno byłoby wykazać na licznych przykładach, że w tym zakresie ideały estetyczne harmonijnego ustroju, czyli piękna górują zbyt często nad ideałami logicznemi, mającemi na oku surową prawdę.

Toż samo powiedzieć należy o ideale *celowości*. Nauka jest co do swej formy ustrojem myślowym, wydanym przez *celowe* działanie umysłu. Im zasada celowości znajduje ściślejsze i wszechstronniejsze zastosowanie w badaniach naukowych: tem one dają większą rękojmię swego prawidłowego postępu, tem pewniej i prościej doprowadzają do poznania prawdy. Ztąd też nauka, w swym rozwoju dziejowym, nie kierowała się wyłącznie tylko prawami ściśle logicznemi, lecz uwzględniała zarazem prawa estetyczne ustroju i prawa praktyczne, życiowe celowości. Bez ich udziału nauka nie byłaby nigdy tem, czem jest dzisiaj.

Gdybyśmy nie mogli udowodnić, że te ideały harmonii, zgody, porządku, celowości, przystosowane przez naukę do dążności poznawczych, mają swoje przedmiotowe uzasadnienie (§ 8,3): natenczas już dla względów *formalnych* musielibyśmy wyznać, że najściślejsza nawet nauka,

opierając się na podmiotowych dążnościach umysłu, nie doprowadza nas do prawdziwie przedmiotowego pojęcia rzeczy, lecz ma przeważnie charakter podmiotowej *twórczości*.

Ale nietylko forma nauki, więc i filozofii, lecz i jej *treść* jest bardzo często wynikiem twórczej działalności umysłu. Najsumienniejszy badacz nie może się ograniczyć w poznaniu rzeczy danemi, zaczerpanemi wyłącznie ze źródeł przedmiotowych. On często zmuszony jest uzupełniać te dane swemi podmiotowemi zasobami, odgadywać to, czego bezpośrednio wcale nie widzi. Do treści czysto przedmiotowej wiedzy musi on nieraz dodać treść własną, myślową, wypowiadającą to, co ze stanowiska przedmiotowych materyałów pozostaje niedomówionem. A wszelkie tego rodzaju uzupełnienie jest objawem twórczości umysłu na polu naukowem.

Taka twórczość odnośnie do treści nauk występuje najwyraźniej na jaw przy wydaniu tak zwanych *hipotez*, t. j. przypuszczeń prawdopodobnych, nie dających się udowodnić z przedmiotową ścisłością. Tu należą również wszelkie pojęcia ogólne, wszelkie idee, oparte na wywodach analogicznych, wszelkie poglądy syntetyczne, nie wyprowadzone całkowicie z odpowiednich czynników szczegółowych a zawierające mniej lub więcej samodzielne, myślowe dodatki, wypełniające luki ścisłej wiedzy przedmiotowej. Wszelkie tedy harmonijne zamknięcie naszych dążności naukowych uskutecznia się przy udziale twórczej wyobraźni. Ona to, i pod względem treści, z materyałów, po większej części aforystycznych doświadczenia, wytwarza zarówno zaokrągloną w sobie naukę szczegółową, jak i wogóle jednolity systemat wiedzy ludzkiej.

Nadto, sama czynność poznania rzeczy nie zależy wyłącznie tylko od działania przedmiotu na podmiot, lecz dokonywa się pod wpływem pewnych przewodnich idej umysłu, które pojedynczym funkcyom poznawczym wyznaczają odpowiednie miejsce w ogólnym pochodzie badania i przy ich pomocy przyczyniają się do rozwiązania zgóry

powziętych i jasno określonych zadań. W ten sposób wszelkie naukowe dociekanie i roztrząsanie rzeczy opiera się na pewnej twórczej myśli, która posiłkuje się całemi szeregami szczegółowych procesów empirycznego i logicznego rozbioru, jako środkami do urzeczywistnienia swych samodzielnych celów. Ta zaś kombinacya, to wzajemne zestawienie i uzupełnienie wszystkich środków pomocniczych poznania rzeczy w duchu jednolitym, zgodnym z przewodniemi ideałami wiedzy, nadaje badaniom naukowym pewien charakter artyzmu, twórczości myślowej, przypominającej pod wieloma względami twórczość umysłu na polu poezyi i sztuki.

Przy tem wszystkiem należy zauważyć, że nie ma nauki, do tego stopnia ścisłej, pozytywnej, którаby mogła się obejść bez tego czynnika twórczości myślowej. Przeciwnie, czynnik ten wchodzi w skład każdej, najściślejszej nawet nauki, przyjmuje konieczny udział w jej prawidłowym rozwoju i postępie, stanowi niezbędny środek pomocniczy w rozwiązaniu jej zadań. Występuje on na jaw zarówno przy dociekaniu elementarnych zasad nauki, przy obserwowaniu i badaniu zjawisk, faktów, jak i przy rozbiorze ogólnych poglądów na rzeczy, idej, kierujących pracą naukową. Wszelka próba nowego rozwiązania starych problematów, wszelkie uproszczenie lub bardziej ścisłe i jasne określenie zagadnień naukowych, wszelki nowy kierunek w ich badaniu, nowe udowodnienie prawd ogólnie przyjętych, a tem bardziej wszelkie rozszerzenie umysłowego widnokręgu i uzasadnienie nowych na rzeczy poglądów: — to wszystko możliwem jest jedynie wskutek twórczości myślowej, dążącej do samodzielnego urzeczywistnienia pewnych ideałów na polu naukowem.

Ten czynnik twórczy w zakresie nauki objawia się nareszcie jak najdobitniej i przy rozbiorze udziału samego uczonego, badacza, myśliciela w sprawie poznania. Jest on pod wieloma względami artystą w całem znaczeniu tego wyrazu. Przedstawiając wyniki swych badań, swe no-

we na rzeczy poglądy, uczony, myśliciel pragnie zadowolić bardziej potrzeby umysłu ludzkiego, aniżeli to, według jego zdania, czynią dotychczasowe o rzeczach pojęcia. Daną historycznie rzeczywistość, zawartą w panujących poglądach, usiłuje on przetworzyć i zastąpić treścią nową, swemi pojęciami, uznanemi przez siebie za prawdę niewątpliwą. Ale ta nowa treść prawdy, wyłożona przez najgenialniejszego nawet uczonego, myśliciela, pozostaje jego indywidualnym ideałem dopóty, dopóki sobie nie zdobywa prawa obywatelstwa w nauce wogóle, t. j. dopóki przedstawione nowe badania i wywody nie zostaną uznane za prawdziwie naukowe i przekonywające przez innych badaczy i nie staną się podstawą dla dalszych naukowych dociekań. W ten sposób każde nowe pojęcie, nowy pogląd na rzeczy, każde nowe naukowe odkrycie jest pierwiastkowo tylko indywidualnym ideałem pewnego uczonego, myśliciela i musi udowodnić swoją urzeczywiszczalność, aby z czasem weszło w skład rzeczywistej nauki i przyczyniało się do jej realnego postępu. Analogia pomiędzy uczonym, myślicielem a artystą, poetą w tym względzie jest oczywistą, szczególniej, gdy uwzględnimy wyłożone powyżej zasady twórczości artystycznej, poezyi i sztuki (§ 8,2).

Wobec tych czynników twórczości, wchodzących w skład tak nauki wogóle, jak i filozofii, nie można się dziwić, że powstało mniemanie (F. A. Lange), iż filozofia, a w szczególności metafizyka nie jest niczem innem, jeno wynikiem twórczości myślowej. Dziwnem jest tylko to, i zarazem dowodem braku ścisłej konsekwencyi, że uznając filozofią za objaw twórczości, nie rozciągnięto tego zdania i na naukę wogóle, która pod tym względem nie różni się bynajmniej od filozofii.

2) Pomimo wykazanych czynników twórczości, wchodzących w skład wszelkiej wogóle nauki, więc i filozofii, istnieje atoli z drugiej strony i zasadnicza różnica pomiędzy temi objawami życia umysłowego. Różnicę tę należy

uwzględnić w sposób odpowiedni, aby uniknąć pomieszania pojęć, doprowadzającego do różnego rodzaju nieporozumień i szkodliwych błędów. Różnica, o której mówimy, występuje najwyraźniej na jaw przy porównaniu zarówno *celów* nauki i twórczości, jak i *czynności* czyli procesów umysłowych, urzeczywistniających te cele.

Celem tak nauki jak i filozofii jest poznanie prawdy, rzeczywistości, przedmiotowego bytu, wogóle tego, co jest, co istnieje faktycznie. Prawda dla prawdy, w jej możliwie czystym, przedmiotowym kształcie bez wszelkiego pomięszania z ubocznemi czynnikami, bez względu na podmiotowe pragnienia, uczucia, popędy, rachuby:—oto ideał prawdziwej, ścisłej nauki, filozofii. Ona nie pyta o to, czy prawda jest przyjemną lub nieprzyjemną, pożyteczną pod tym lub owym względem, czy też nie przynosi bezpośrednich praktycznych korzyści. Ona szuka wyłącznie *prawdy* i znajduje zadowolenie wyłącznie w poznaniu rzeczy taką, jaką jest rzeczywiście, w istocie swojej. Gdy prawda jest zarazem przyjemną lub pożyteczną, gdy wywołuje zarazem zadowolenie osobiste i daje się zastosować do zaspokojenia tych lub owych potrzeb życiowych:—tem lepiej. Ale nauka, jako nauka, filozofia, jako filozofia, nie ma na oku ani przyjemności, ani pożytku. Ona nie odpycha od siebie nieprzyjemnych i niepożytecznych *prawd*, jeżeli tylko są w istocie prawdami. *Utylitaryzm* na polu nauki wynika, jako to zobaczymy niżej (§ 12,1), z samowolnego podporządkowania ideałów *logicznych*, *poznawczych* ideałom *praktycznym*, *życiowym*, podczas, gdy ideał *prawdy*, a zatem i nauka, jako jego objaw, nie jest bynajmniej niższym od ideału *dobrobytu*, lecz posiada równe prawo do samodzielnego urzeczywistnienia swej treści.

Umysł ludzki ufa w samej rzeczy bezpośrednio prawdzie i dochodzi do przekonania, że jej poznanie przynosi człowiekowi ostatecznie więcej zadowolenia, aniżeli przykrości, więcej pożytku, aniżeli szkody. Nie podlega też wątpliwości, że to bezpośrednie zaufanie, ta wiara w pra-

wdę ożywia wszystkich prawdziwych uczonych i myślicieli i zachęca ich do sumiennych badań nad jej poznaniem. Ale ta podnieta podmiotowa nie stanowi bynajmniej o treści nauki, filozofii, nie przesądza wyników jej dociekań. Przeciwnie, prawdziwy uczony, myśliciel, gotów jest wyrzec się najwznioślejszych uczuć i pragnień, najdroższych przekonań, wszystkiego, co mu się wydaje pięknem i dobrem, jeżeli tego *prawda* nieodzownie wymaga.

Rzecz naturalna, że uczony, myśliciel, jako człowiek, stojący na wyżynach życia umysłowego, ma jasne pojęcie nie tylko o logicznych, poznawczych, lecz i o estetycznych i moralnych potrzebach rodu ludzkiego. On sam podlega różnorodnym poruszeniom serca i poczuwa się do spełnienia pewnych obowiązków życiowych. W nim działają również ideały harmonii, zgody, piękna, ideały dobrobytu materyalnego, społecznego i duchowego. Ale pomimo to, w charakterze *uczonego*, *myśliciela* zastanawia się on *krytycznie* nad temi objawami własnego ducha i ducha ludzkości, poddaje je bezstronnemu rozbiorowi ze stanowiska ich doniosłości dla poznania świata, i posiłkuje się nimi jedynie jako środkami dla urzeczywistnienia głównego celu wszelkich swoich dążności, całej swojej pracy życiowej, — dla poznania prawdy. *Prawda nadewszystko*,— oto jego godło.

Inne zupełnie cele ma na oku poeta, artysta. Podmiotowy nastrój ducha stanowi główne źródło jego życia wewnętrznego, a wskutek tego nie zadawala się prawdą, rzeczywistością, zjawiskami i faktami realnego świata dla tego tylko, że są prawdą, rzeczywistością. Przeciwnie, on wie dobrze, że większość ludzi, narówni z nim samym, nie znajduje pełnego zadowolenia w tem, co jest, a zatem w nagiej prawdzie; on wie, że świat, jakim jest rzeczywiście, tylko bardzo rzadko, wyjątkowo, i tylko umysłowi naiwnemu przedstawia się zupełnie zadawalającym. Tymczasem każdy człowiek o żywszem uczuciu, narówni z nim, sili się nad polepszeniem danego stanu rzeczy, tęskni za

doskonałością, ma swoje myśli o tem, co być może i być powinno, w przeciwstawieniu do tego, co jest rzeczywiście, t. j. ma swoje *ideały* i szuka w nich zarówno pociechy wśród utrapień rzeczywistego życia, jak i podniety do spełnienia jego trudnych zadań. To też najwyższym celem artysty, poety, całego wogóle dziejowego rozwoju twórczości sztuki jest zadowolić w sposób możliwie pełny i wszechstronny różnorodne potrzeby, często nawet bardzo wygórowane zachcianki serca ludzkiego, przy pomocy odpowiednich środków, zgodnych wedle możności z danym nastrojem podmiotowym (§ 8).

Ztąd też pochodzi, że ułuda, przywidzenie, budzące zadowolenie podmiotowe, mają dla artysty bez porównania większe znaczenie, aniżeli nieprzyjemna, nieznośna prawda. On nie waha się przedstawiać fałsz, złe w formie ponętnej, jeżeli sądzi, że tą drogą dopnie swego celu, t. j. zadowoli w sposób odpowiedni dany nastrój podmiotowy. W tym subjektywizmie artyzmu tkwi też przyczyna tylu smutnych zboczeń i przewrotnych objawów na tem polu. Komuż przy tem na myśl nie przychodzą impresionizm, symbolizm, dekadentyzm i ciała plejada płaskich utworów sztuki i poezyi, mających jedynie na celu podniecenie niskich namiętności serca ludzkiego?

W samej rzeczy, sztuka w prawidłowym swym rozwoju przeciwdziała sama takim zboczeniom. W istocie swojej nie ma ona na oku zadowolenia zwyrodniałej, zepsutej podmiotowości, pozbawionej równowagi wewnętrznej wskutek wymuszonego rozdrażnienia pewnych tylko czynników ludzkiego bytu, a mianowicie wskutek przesady i przesytu w zakresie zmysłowości. Ona dąży do zadowolenia podmiotowych potrzeb i pragnień *całkowitej* indywidualności człowieka, indywidualności *ogólnie ludzkiej*, *humanitarnej*. A takie zadowolenie osiągniętem być może jedynie przez uwzględnienie *wszystkich* zasadniczych wymagań jestestwa ludzkiego, więc nie tylko wymagań chwilowego podmiotowego nastroju, lecz i wymagań, wyrażających się

w poczuciu prawdy i dobra, wymagań *logicznych* i *moralnych*. Dzieło prawdziwego artyzmu, sztuki, pomimo najwyższego rozwoju czynnika estetycznego,—nie lekceważy bynajmniej pozostałych wymagań umysłu ludzkiego. Ono nie obraża ani logicznego, ani moralnego uczucia człowieka, równomiernie rozwiniętego, ponieważ w takim razie wywołałoby jego reakcyą, sprawiłoby mu niezadowolenie, więc nie osiągnęłoby najwyższego i pełnego zadowolenia podmiotowego, t. j. przeciwdziałałoby samo osiągnięciu swego właściwego celu. *Logiczne prawdopodobieństwo* i *czystość moralna* wchodzą wskutek tego w skład prawdziwych ideałów estetycznych; są one niezbędnemi warunkami niezamąconego zadowolenia podmiotowego.

Z tem wszystkiem jednak ani prawda, ani dobro nie stanowią ostatecznego *celu* sztuki, artyzmu. Poeta, artysta cenią czynniki logiczne i moralne jedynie jako *środki* pomocnicze dla osiągnięcia odrębnych celów *estetycznych*, a mianowicie dla osiągnięcia możliwie pełnego i wszechstronnego zadowolenia podmiotowości ludzkiej. Jest to cel, który sam przez się różni się zasadniczo zarówno od możliwie wiernego odtworzenia rzeczywistości w myśli, jak i od spełnienia bezpośrednich zadań życia praktycznego.

Drugi moment, uwydatniający różnicę pomiędzy twórczością i nauką, poezyą i filozofią, polega na zupełnie odrębnych *czynnościach*, czyli *procesach*, wywołujących te objawy życia umysłowego. Nauka i sztuka, filozofia i poezya mają często jedną i tę samą treść za swój przedmiot, np. pogląd na przyrodę, życie, człowieka, lub na Boga. Ale źródło tych poglądów i cała działalność umysłu przy ich wydaniu i rozwoju są zupełnie odrębne, różne w obydwóch tych dziedzinach.

I tak, sztuka, poeyza, czerpią swoją treść bezpośrednio z głębi ducha; ich żywiołem jest intuicya, natchnienie, zachwyt, fantazya, twórcza wyobraźnia. Najświetniejsze pomysły, najżywsze obrazy narzucają się poecie, arty-

ście zazwyczaj w gotowych, skończonych kształtach, domagających się bezpośredniego urzeczywistnienia. On nie wie, zkąd one się biorą, jak powstają; on czuje tylko, że z nimi łączy się jak najściślej cała jego indywidualność, że są one wyrazem najgłębszym jego uczuć, pragnień, dążności. Przy tem nie bada on bynajmniej znaczenia i doniosłości tych objawów, twórczej wyobraźni ze stanowiska logicznego; nie poddaje rozbiorowi krytycznemu procesów umysłowych, którym te objawy swe istnienie zawdzięczają. Ich działanie na jego nastrój podmiotowy, urok, jaki dla niego posiadają, podniosłe zadowolenie, jakie mu sprawiają: — oto dla niego jedyne kryterya ich wartości. Wszelka inna ocena sprowadziłaby go z wyżyn poetycznego nastroju na stanowisko zimnej prozy życia, rozwiałaby jego natchnienie, pozbawiłaby go ciepła serdecznego, swobodnego polotu ducha, zatarłaby w jego pomysłach znamię twórczości i nadałaby im charakter wymuszony, niby wyników zastanowienia, pracy, a może nawet ciężkiej roboty.

I cała dalsza działalność twórcza, polegająca na wcielaniu pomysłów w kształty artystyczne, znajduje się przeważnie pod wpływem tychże podmiotowych czynników. Prawda, że artysta, poeta tu już obejść się nie może bez pracy poważnej, umysłowej i fizycznej. Staje się on teraz często po prostu rzemieślnikiem i znać musi dobrze swoje rzemiosło, technikę swej sztuki. Ale pomimo to biada mu, gdyby sam utwór nosił na sobie ślady mozołu, natężenia, roboty rzemieślniczej. Budziłby wtedy raczej politowanie, aniżeli zadowolenie estetyczne. Prawdziwy artysta zaciera ślady pracy, roboty w najdrobniejszych szczegółach utworu. Jego ideałem technicznym jest nadać swemu dziełu pozór objawu swobodnej, niczem nieskrępowanej twórczości. On pragnie przedstawić swój utwór bezpośrednio skończonym, doskonałym, niby Minerwę, występującą z głowy Jowisza w gotowym rynsztunku.

Czyż napotykamy coś podobnego u badacza, uczonego, myśliciela? Czy którykolwiek z nich pragnie przedstawić swe zdania, poglądy, oraz ich zestawienie w zaokrąglonej całości, nazwanej *nauką*, *filozofią*, jako skończony wynik bezpośredniej twórczości? Bynajmniej! Sumienny badacz, myśliciel wprowadza każdego jak najchętniej do swej pracowni naukowej, do swego warsztatu. Co więcej, on poczuwa się do obowiązku zdać szczegółowo sprawę ze swej pracy, on wie dobrze, że cała wartość wyników zależy od ścisłości i prawidłowości samej tej pracy. Zdania, poglądy, teorye, hipotezy, opierają się zarówno w nauce, jak i w filozofii zawsze na poprzednich metodycznych badaniach i znajdują uznanie na tem polu nie jako objawy natchnienia, intuicyi, lecz jako wierne odtworzenie rzeczywistości w myśli, jako *prawda*. A choćby badacz, myśliciel w tym lub owym wypadku dochodził do swego poglądu drogą twórczej intuicyi, to jednak nie wymaga on, aby ktokolwiek uznawał ten jego pogląd za prawdziwy, jeżeli go nie usprawiedliwi naukowo. Najgenialniejszy badacz, myśliciel nie narzuca nikomu swych poglądów w formie skończonej; nie sądzi, że treść tych poglądów sama przez się, swem bezpośredniem działaniem na umysły powinna sobie zjednać powszechne uznanie, jak to czyni poeta, artysta. Przeciwnie, on *dowodzi* prawdy swych poglądów, t. j. wykazuje szczegółowo, że treść ich nie jest tylko jego genialnym pomysłem, lecz wynika w sposób konieczny z rozbioru rzeczywistości, z pewnych empirycznych i logicznych danych. Ztąd też pochodzi, że badacz przedstawia ostateczne wyniki swych dociekań, swe poglądy na rzeczy zawsze w ścisłym związku z owemi danemi, na których te wyniki się opierają, więc w związku z odpowiednią argumentacyą i demonstracyą. Tego nie robi artysta, poeta. Jeżeli nauka, filozofia z natury swojej jest *krytyczną*, opiera się na *dowodach* (§ 5), to sztuka, poezya mają zawsze charakter *dogmatyczny*, domagają się bezpośredniego uznania dla swych utworów, powołując się

na powagę uczucia, serca, smaku estetycznego i ufając ich świadectwu bez wszelkiej wątpliwości.

Wszystko cośmy powyżej powiedzieli o nauce i twórczości, o filozofii, sztuce i poezyi daje się sprowadzić do zdania, że choć filozofia, na równi z nauką wogóle, posiłkuje się wedle możności twórczą działalnością umysłu, jako środkiem pomocniczym poznania świata, to jednak różni się od twórczości, poezyi, sztuki zasadniczo tak pod względem celu swych dążności, jak i pod względem rozwoju odpowiednich czynności umysłowych. A zatem ostatecznie nie może uchodzić za objaw twórczości, lecz uznaną być musi za wynik krytycznej dążności do poznania *prawdy*, za *naukę*.

1. Krytyka poglądów F. A. Langego na twórczość metafizyczną.

W nowszych czasach niejednokrotnie słyszeć się daje zdanie, że filozofia nie jest nauką, lecz objawem twórczości, poezyą na polu myśli. Głównym przedstawicielem tego poglądu był znany filozof Fr. Alb. Lange († 1875), znakomity autor *Historyi i krytyki materyalizmu*.

W dziele tem Lange rozwija między innemi myśl, że *metafizyka*, dążąc do poznania niedostępnej dla umysłu ludzkiego istoty bytu, nie jest wcale *nauką*, lecz objawem twórczej wyobraźni, fantazyi, estetycznych i architektonicznych, wogóle *syntetycznych* dążności, uzupełniających w sposób samodzielny braki ściśle naukowego poznania rzeczy.

Lange w zasadzie wcale nie potępia takiego idealnego uzupełnienia empirycznego poznania świata przy pomocy *twórczości metafizycznej, poezyi myślowej* (metaphysische Dichtung, Begriffsdichtung). Przeciwnie, uznaje, że jest ono zupełnie normalnym objawem życia umysłowego, że bez niego nie moglibyśmy dojść do zadawalającego poglądu na świat, jako na jednolitą w sobie całość, i pozbawieni bylibyśmy możności urzeczywistniać w nim nasze ideały moralne. „Natura umysłu ludzkiego, mówi Lange, z konieczności wytwarza świat ideału, w którym szukamy schronienia przed ciasnotą zmysłów i który jest prawdziwą ojczyzną naszego ducha (die wahre Heimath unseres Geistes).“ Przy wytworzeniu tego świata ideału „skupiają się najwyższe i najszlachetniejsze czynności ducha ludzkiego (wirken die höchsten und edelsten Functionen seines Geistes zusammen).“ Ale z drugiej strony potępia on stanowczo pomieszanie tych czysto podmiotowych

wytworów poezyi myślowej, spekulacyi filozoficznej, metafizyki z istotną nauką. „Stanowisko ideału (der Standpunkt des Ideals)“ opiera się wprawdzie nawskroś (durchgehends) na łudzeniu samego siebie (Selbsttäuschung); ma jednak swoją racyą bytu w nieodzownych wymaganiach moralnego i estetycznego poczucia naszego ducha. Tymczasem „nauka,“ według Langego, bada jedynie zjawiska świata i ich wzajemny do siebie stosunek i w tym względzie pozostaje wyłącznie w zakresie przedmiotowych danych doświadczenia.

Za historyczny punkt wyjścia tej nauki o *twórczości metafizycznej* posłużył Langemu z jednej strony ujemny wynik *krytyki czystego rozumu* Kanta, według którego rzecz sama w sobie nie jest dostępną dla umysłu ludzkiego (§ 5,1), a z drugiej strony wynik dodatni *krytyki praktycznego rozumu* tegoż myśliciela, wykazujący samodzielne znaczenie wymagań poczucia moralnego, niezależnie od szczupłego zakresu wiedzy teoretycznej (zob. wyżej str. 225 i nast.).

W tym to duchu Lange przypisuje filozofii dwa zadania zasadnicze: jedno negacyjne, ujemne, przeczące; drugie pozytywne, dodatnie, twierdzące. Pierwsze ma charakter *naukowy* i stanowi przedmiot *logiki* i *teoryi poznania*, czyli właściwie *krytyki rozumu;* drugie natomiast ma charakter *moralny* i stanowi przedmiot *spekulacyjnej metafizyki.* Nad każdą z tych zasadniczych części filozofii Lange zastanawia się szczegółowo.

Krytyka rozumu zajmuje się, według Langego, wszechstronnym rozbiorem czynności poznawczych i doprowadza, zgodnie z badaniami Kanta, do przekonania o niemożności poznania istoty świata. Umysł ludzki, mówi Lange, zależy w swych dążnościach poznawczych od swej podmiotowej organizacyi. Organizacya ta przeistacza dane doświadczenia, wywoływane przez świat przedmiotowy, według swej przyrodzonej, apriorycznej treści. Jedynym środkiem bliższego zrozumienia empirycznego materyału wiedzy jest prawo *przyczynowości*, które doprowadza umysł do *mechanicznego* objaśnienia zjawisk i ich związku w duchu współczesnego przyrodoznawstwa.

O ile prawo przyczyny odnosi się i do niezależnego od nas, przedmiotowego świata, tego, zdaniem Langego, powiedzieć nie możemy. Ale to pewna, że w zakresie naszych czynności umysłowych, wykazanie przyczynowego, czyli mechanicznego związku pomiędzy zjawiskami jest jedynym środkiem ich poznania, jedyną podstawą *nauki.* Za obrębem mechanicznego objaśnienia szczegółowych zjawisk i ich przyczynowego związku, nie ma i być nie może nauki, poznania rzeczy, w ścisłem tego słowa znaczeniu. Gdzie się kończy takie objaśnienie zjawisk, tam się zaczyna poezya myślowa, czynność jednocząca, syntetyczna umysłu, znajdująca swój wyraz tak w *metafizyce*, jak w *sztuce* i *religii.*

Ta twórczość myślowa, mówi dalej Lange, stanowi istotę *spekulacyjnej metafizyki*, jako drugiej dodatniej, pozytywnej części filozofii. Zadanie jej polega na wytworzeniu *świata idealnego* (Idealwelt), zdolnego bardziej zaspokoić umysł ludzki, aniżeli niezadawalające urywki naukowego poznania (das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntniss). Jestto ów świat ideału, który, jak widzieliśmy wyżej, warunkuje, według Langego, rozwój naszych moralnych dążności i stanowi naszę prawdziwą ojczyznę. Filozof atoli powinien raz na zawsze zrozumieć, że te jego idealne utwory myślowe nie mają zgoła nic wspólnego z nauką, że ich znaczenie nie polega bynajmniej na ich *prawdzie*, lecz wyłącznie na ich podniosłej treści moralnej, oraz na ich harmonii estetycznej i ustroju architektonicznym.

Powyższa nauka Langego przedstawia się niewątpliwie z pierwszego wejrzenia wielce zajmującą i ponętną. Gdyby tak nie było, nie byłaby zapewne znalazła oddźwięku we wszystkich prawie zakątkach świata cywilizowanego, nie stałaby się nieomal dogmatem popularnych poglądów na filozofią, a w szczególności na metafizykę. Pomimo to, bliższy rozbiór krytyczny wykazuje, że cała ta nauka jest w gruncie rzeczy tylko dowcipnym pomysłem, nie dającym się jednak udowodnić na seryo. Że tak jest, a tem bardziej, że rozszerzenie nauki Langego o twórczości metafizycznej na filozofią wogóle, nie ma żadnej poważnej podstawy, o tem przekonywają nas następujące uwagi.

1) Wydanie przy pomocy twórczej wyobraźni syntetycznych ustrojów myśli i hipotez nie jest bynajmniej cechą znamienną ani filozofii wogóle, ani w szczególności metafizyki w przeciwstawieniu do innych nauk. Każda nauka posiłkuje się temi czynnikami przy poznaniu swego przedmiotu, jakieśmy to wykazali powyżej (§ 9). Wskutek tego pozostaje rzeczą nie pojętą, dla czego Lange takichże braków poznawczych, jakie mu przedstawia twórczość metafizyczna, nie odkrył również w zakresie tak zwanej przez siebie „nauki,“ która w gruncie rzeczy jest także objawem twórczości umysłowej. Sam Lange wyznaje, że i „badacz przyrody, pomimo ścisłości swych badań specyalnych, nie jest zdolnym wyrzec się w zupełności spekulacyi metafizycznej.“ „Idea, mówi on, równie jest konieczną dla postępu nauk, jak i fakta.“ W swoich zaś *Nowych dodatkach do historyi materyalizmu* wypowiada wyraźnie zdanie, że „chemia rozwinęła się prawie zupełnie na podstawie pojęć metafizycznych.“ Zresztą, za przykładem Kanta dowodzi on udziału podmiotowej wyobraźni już przy wytwarzaniu najprostszych wyobrażeń o rzeczach według kategoryi przestrzeni i czasu. Jasną zaś jest rzeczą, że nauka opiera się przedewszystkiem na tych wyobrażeniach. Lange z tego punktu widzenia jest takimże skrajnym subjektywistą, jak i Kant: i dla niego wszelkie

nasze poglądy na świat zewnętrzny są wytworami podmiotowej działalności umysłu, znajdującego się pod wpływem swych przyrodzonych czynników, niezależnie od istotnej treści bytu przedmiotowego. Z tego zaś wynika, że konsekwentny rozwój teoryi o twórczości myślowej obejmować winien nie tylko metafizykę, lecz zarazem wszelką wogóle naukę. Różnicy bowiem pod tym względem pomiędzy metafizyką a innemi naukami nie ma zgoła żadnej.

Prawda, wyznać należy, że filozofia, a więc i metafizyka, nie zadawala się szczegółowemi wyobrażeniami zjawisk, ani nawet uogólnieniem ich pojedynczych grup i szeregów, lecz dąży do najwyższych uogólnień i wytwarza poglądy, hipotezy, teorye, obejmujące szersze kręgi istnienia, a jeśli można, byt powszechny. Ta okoliczność jednak sama przez się nie zniża bynajmniej naukowego charakteru ani filozofii wogóle, ani metafizyki, jeżeli w zasadzie nie odmawiamy uogólnieniom znaczenia naukowego, i jeżeli owe uogólnienia metafizyczne zgadzają się z wymaganiami naukowej teoryi poznania. W każdym razie, nie mamy żadnego prawa dowodzić, że wyższe uogólnienia filozofii i dalsze jej konsekwentne wywody z danych materyałów stanowią jakąś osobną twórczość metafizyczną, pozbawioną naukowego charakteru, gdy uogólnienia mniej rozległe i wywody bliższe, wypływające z tych samych czynności umysłu, a wchodzące w skład nauk specyalnych, mają mieć wszelkie cechy ścisłej nauki. Zresztą, czyż uogólnienia nauk przyrodniczych, np. tak zwane prawa przyrody, jak prawo zachowania energii i t. p. nie zbliżają się co do swego zakresu jak najbardziej do uogólnień filozoficznych? Dla czegóż one mają być objawami *nauki*, a uogólnienia filozofii objawami *twórczości myślowej, poezyi?*

Cały tedy spór o to zagadnienie doprowadza nas do następującej przeciwstawności (alternatywy): albo z pojęcia *naukowości* należy wyłączyć wszelkie uogólnienia, wszelką syntetyczną działalność umysłu, a naukę w ścisłem znaczeniu ograniczyć wyłącznie obserwacyą zjawisk, bez dążności do ich wyjaśnienia przy pomocy czynników ogólnych:— a w takim razie i nauki przyrodnicze nie są naukami w ścisłem znaczeniu; albo też należy wyznać, że uogólnienia i wywody filozofii, nie wyłączając metafizyki, nie są wcale w zasadzie mniej *naukowemi*, aniżeli uogólnienia i wywody innych nauk, więc i przyrodoznawstwa. Powtarza się na tem polu kwestya znaczenia pojęć ogólnych, o której mówiliśmy powyżej (8,1, zob. szczególniej str. 186 i nast.).

2) Matematyka należy bez sporu do najściślejszych nauk. Tymczasem ścisłość jej, zdaniem samego Langego, nie wypływa bynajmniej z empirycznego materyału, wchodzącego w jej skład, lecz ze zgodności jej wywodów z organizacyą naszego umysłu. Okazuje się

tedy na tym przykładzie, że pewność i niewątpliwość w zakresie naszego ludzkiego poznania rzeczy, więc i w zakresie *nauki*, opiera się nie tylko na świadectwie zmysłów i bezpośredniem doświadczeniu, ale i na logicznej działalności umysłu, roztrząsającej te dane i wyprowadzającej z nich odpowiednie wnioski (§ 4,3). A zatem, i filozofia, wraz z metafizyką, posiłkując się temi samemi środkami poznawczemi, a szczególniej wszechstronnym rozbiorem danych doświadczenia i logicznemi z niego wywodami, nie są bynajmniej pozbawione znamion *nauki*.

W gruncie rzeczy, roztrząsać można na seryo tylko kwestyą: czy poglądy, oparte na prawach *naszego* umysłu, dają nam wogóle rękojmię bezwzględnej prawdy, w znaczeniu ściśle przedmiotowem, t. j. prawdy niezależnej od ludzkiego subjektywizmu, lub nie? I to też jest kwestyą zasadniczą wszelkiej krytyki poznania. Bez względu jednak na ostateczny wynik tej krytyki, stanowiącej przedmiot osobnych poszukiwań filozoficznych (§ 2,3), w każdym razie już obecnie powiedzieć możemy: 1) że przystępna dla człowieka prawda oprzeć się musi z konieczności na jego organizacyi umysłowej, więc na prawach jej logicznej działalności, i 2) że organizacya umysłu i jego logiczna działalność przyjmuje równie konieczny udział w badaniach nauk specyalnych, jak w badaniach filozofii. To zaś dowodzi, że ostateczne wyniki krytyki poznania w tej kwestyi dotyczą równomiernie tak filozofii, jak nauk specyalnych, i że nie mamy żadnych danych utrzymywać, że badania i wywody filozofii, oparte podobnie jak w innych naukach, na organizacyi umysłu ludzkiego, są mniej ściśle, a bardziej podmiotowe, aniżeli badania i wywody wszystkich innych nauk.

3) Dalej, trudno pojąć, dla czego Lange ufa wyłącznie zasadzie *mechanicznego* objaśnienia zjawisk na podstawie prawa przyczyny w duchu współczesnego przyrodoznawstwa; dla czego tej tylko zasadzie przypisuje charakter *naukowości* i na niej opiera poznanie *prawdy* niewątpliwej. Czyż prawo przyczyny jest *jedynem* prawem działalności umysłowej? Czy zasada porządku, jedności, zgody, syntezy mniej jest doniosłą na polu myślenia, choćby przyrodniczego, aniżeli zasada przyczyny? A zasada celowości, czyż nie stanowi nader ważnego czynnika umysłowej działalności? Czyż bez tej zasady istniałaby wogóle nauka i rozwijałaby się prawidłowo w kierunku ścisłego poznania świata? (Zob. § 8,3,7). Z jakiego powodu te zasady, tkwiące również w organizacyi umysłu, przyjmujące również udział w badaniach i wywodach najściślejszej nauki, mają być mniej naukowemi, aniżeli zasada przyczyny? Dla czego te zasady mają być pozbawione prawa do wszechstronnego rozwoju swej treści narówni z zasadą przyczyny?

Jedno z dwojga: albo zasada przyczyny i mechanizmu, pomimo że wypływa z podmiotowej organizacyi umysłu, może nas doprowadzić do przedmiotowego poznania rzeczy: — a wtedy toż samo ma miejsce i co do innych zasad umysłu, przyjmujących równie konieczny udział w czynnościach nauki; — albo też zasady jedności, zgody, celowości, z powodu swej podmiotowej natury, obdarzają nas jedynie poezyą myślową, bez przedmiotowego, ściśle naukowego znaczenia: — a wtedy toż samo powiedzieć należy o zasadzie mechanicznej przyczynowości, wypływającej z tegoż samego podmiotowego źródła. Odmienny pogląd Langego, przypisujący jednemu prawu umysłowemu znaczenie przedmiotowej prawdy (Wahrheit), a zaliczający inne prawa tegoż umysłu do bajek i mrzonek (Dichtung), jest wynikiem rażącej niekonsekwencyi, wygłoszonej dla zadosyćuczynienia pewnym, zgóry powziętym, wcale nie „naukowym" przesądom.

Jedyny argument, który Lange przytacza dla usprawiedliwienia swego bezwzględnego zaufania, swej wiary dogmatycznej w zasadę przyczynowości i mechanizmu, sprowadza się do zdania, że zasada ta, wraz z czynnikami doświadczenia i nauk przyrodniczych, wypływa z ogólnej organizacyi rodu ludzkiego, podczas gdy spekulacya filozoficzna i metafizyczna, oparta na owych syntetycznych i konstrukcyjnych dążnościach, ma charakter *indywidualny* i uwydatnia treść szczegółową jednostkowego umysłu. Nie trudno jednak się przekonać, że argument ten nie posiada ani psychologicznej, ani historycznej podstawy. I tak: 1) uogólnienia i syntezy filozoficzne i metafizyczne opierają się na równi z uogólnieniami i syntezami przyrodoznawstwa z jednej strony na doświadczeniu, a z drugiej na ogólnie ludzkiej organizacyi umysłu (zob. str. 89 i nast.); 2) przy wytwarzaniu hipotez i teoryj przyrodniczych przyjmują równie silny udział czynniki indywidualne badacza, jak przy wydaniu poglądów filozoficznych. Tu i tam działa zarówno ogólnie ludzka organizacya umysłu, jak i samodzielna indywidualność: — różnicy w tym względzie nie ma żadnej.

Prawda, filozofowie, a szczególniej metafizycy, ulegają nieraz zbyt silnie podmiotowym, indywidualnym czynnikom swego umysłu, na niekorzyść ogólnie ludzkich; ale który z sumiennych przyrodników śmiałby z tego powodu rzucić na nich kamieniem? Czyż nauki przyrodnicze są w istocie w jakiś szczególny sposób zaasekurowane od rozlicznych podmiotowych przywidzeń, tendencyj lub nawet przesądów badacza? Czyż one właśnie w swych badaniach nie kierują się przeważnie tradycyą naukową, opartą nie na krytycznych dociekaniach, lecz na dobrej woli i osobistem uznaniu adeptów? (Zob. w tym względzie § 1,1 i 6,3.).

Zresztą i w tej kwestyi Lange wpada w sprzeczność z samym sobą. On nie zaprzecza bynajmniej, że twórczość metafizyczna, ze

swą tendencyą syntetyczną, jest objawem ogólnie ludzkim; przeciwnie, sam wyznaje, że zjawia się ona wraz z rozwojem życia umysłowego człowieka, wraz z jego dążnościami na polu poznania świata. Jeżeli tedy ogólnie ludzki charakter prawa przyczyny jest główną podstawą jego znaczenia poznawczego, naukowego, to czyż tenże ogólnie ludzki charakter owych syntetycznych dążności w zakresie filozofii nie powinien zachęcać do odszykania ich czynników prawdy, nie tylko podmiotowej, lecz, jeśli można, i przedmiotowej (zob. § 8,3)? To też w zasadzie czyni sam Lange, dochodząc do przekonania o niezbędnej potrzebie dopełnienia braków wiedzy i o wysokiej doniosłości spekulacyi metafizycznej w tym względzie, jak wogóle przy zaspokojeniu idealnych potrzeb umysłu ludzkiego.

4) Nareszcie, wyznać należy, że filozofia, a wraz z nią i metafizyka, niezależnie od szczegółowych na nią poglądów, więc też i niezależnie od nauki Langego, w całym swym rozwoju historycznym, wykazuje cechy znamienne *nauki* w przeciwieństwie do znamion twórczości, sztuki, poezyi (§ 9). Nikt, znający dzieje filozofii, nie może zaprzeczyć faktowi, że filozofia, stosownie do stopnia umysłowego rozwoju danego czasu lub narodu, dążyła zawsze do możliwie pełnego zaspokojenia wymagań nauki, jako metodycznego badania i poznania świata. Prawda, filozofia nie zawsze czyniła zadość ideałowi nauki; ona zbyt często wydawała za prawdę przywidzenia podmiotowe, mamidła wyobraźni! Ale, czyż tego nie należy także powiedzieć o innych naukach, uznanych przez Langego za nauki bez zastrzeżeń? I ich dzieje świadczą o wielu grubych fałszach, o ciągłych sprzecznościach pomiędzy uczonymi, o ciągłej zmianie poglądów, hipotez, teoryj; i one odstępowały niejednokrotnie od wymagań ścisłej naukowości; i one nie dają rękojmi bezwzględnej nieomylności! Tego rodzaju zatem braki, wspólne filozofii ze wszystkiemi innemi naukami, nie dają nikomu prawa do wyrugowania filozofii z ich zakresu. Tylko faryzeuszostwo „naukowe“ zdobyć się może na potępienie filozofii i metafizyki dla grzechów, którym podlegały zawsze i niestety dotąd jeszcze podlegają wszystkie nauki, jako objawy ludzkiej ułomności.

Co więcej, jeżeli chodzi o ostateczne podstawy ścisłego poznania prawdy, istotnej nauki, to nie ulega wątpliwości, że one domagają się przedewszystkiem *krytyki* zarówno czynności poznania, jak i jego wyników, — a taka krytyka jest niezaprzeczoną właściwością filozofii i świadczy o jej charakterze naukowym. Tę zasadę krytyki stosuje filozofia i do swoich poglądów metafizycznych i przez to dowodzi, że poglądy te podlegają ogólnym wymogom naukowości. Z jakiego bowiem tytułu sam Lange roztrząsa krytycznie naukowość tych lub owych poglądów metafizycznych, np. poglądów materyalizmu? Gdyby

metafizyka nie była nauką, to jakież prawo mielibyśmy oceniać jej objawy ze stanowiska nauki? Przecież utworów poezyi nie mierzymy miarą naukowości!

Już Kant, wskutek sprzecznych wyników swej krytyki teoretycznego i praktycznego rozumu, doszedł do rażącego dualizmu, wyzywającego uzasadnioną opozycyą tak nauki, jak i życia. Kant bowiem dowodził z jednej strony bezwzględnej ograniczoności teoretycznego rozumu, niezdolnego poznać przedmiotowej prawdy, pozbawionego nawet możności ocenić, czy takie zasadnicze idee umysłu, jak wolność, nieśmiertelność i Bóg, są prawdą rzeczywistą lub też wytworem podmiotowym. Z drugiej jednak strony wymagał, aby człowiek też same idee, zupełnie wątpliwe ze stanowiska teoretycznego, uznawał w życiu w imię nieodzownych wymagań poczucia moralnego, na podstawie *wiary rozumowej*, za konieczne postulaty swych praktycznych dążności (zob. str. 191 i nast.). Lange zaś doprowadza ten dualizm do ostateczności. On zastępuje ową wiarę rozumową Kanta mrzonkami metafizyki, poezyą myślową, iluzyami religijnemi, i mniema, że najgłębsze potrzeby ducha ludzkiego;—potrzeby, w których on sam widzi objaw istoty ludzkiej, dadzą się zaspokoić przy pomocy owych nadobłocznych czynników, pozbawionych wszelkiego oparcia o dostępną dla człowieka prawdę, o naukę. Więc wprost w sprzeczności z wynikami mechanicznego przyrodoznawstwa, pomimo „materyalizmu zjawisk," mamy według Langego stanąć na „stanowisku ideału," t. j. wytwarzać jakiś własny świat ułudnych ideałów i dążyć do jego urzeczywistnienia przy pomocy mrzonek metafizycznych! Jest to dualizm, sprzeciwiający się wszelkim wymogom wewnętrznej zgodności myśli i logicznej konsekwencyi.

Literatura, dotycząca nauki F. A. Langego. Fr. Alb. Lange wyłożył swój pogląd na twórczość metafizyczną głównie w drugim i czwartym rozdziale II-go tomu swej *Historyi materyalizmu*, wspomnianej już wyżej str. 60.—Zob. też jego *Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1867.

Wśród prac o tym poglądzie Langego zasługują szczególniej na uwagę:

G. Spicker, *Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Philosophie*, 1874. Jest to krytyka poglądów Langego na stosunek filozofii do przyrodoznawstwa. Zob. szczególniej str. 58 i nast.

H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, 1876. Autor, gorący zwolennik Langego, poddaje tu rozbiorowi poglądy najznakomitszych przedstawicieli głównych kierunków filozoficznych naszego czasu, do których zalicza: dogmatyczny idealizm (Hartmann), empiryczny realizm (Dühring) i krytycyzm (Lange). *Historyą materyalizmu* Langego Vaihinger nazywa „najdonioślejszym czynem filozoficznym naszego czasu (die bedeutendste philosophische That der Gegenwart)."

Ed. Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus*, 1877. W drugim rozdziale tej pracy podaje Hartmann godną uwagi krytykę tak nazwanego przez niego „skeptycyzmu subjektywistycznego" Langego i Vaihingera.

E. LAAS krytykuje Langego z punktu widzenia swego pozytywizmu szczególniej w III-cim tomie swej pracy: *Idealizm i pozytywizm*, wspomnianej wyżej str. 16.

S. H. BÖSCH, *Fr. Alb. Lange und sein Standpunkt des Ideals*, 1890 r. Jest to dobra charakterystyka filozofii Langego. Życiorys jego ogłosił O. A. ELLISSEN 1891

2. Współczesne poglądy na twórczość metafizyczną.

ALBERT LANGE stoi na czele wspomnianych już wyżej (str. 56, 60) *nowo-*, czyli *młodo-kantystów* (Neu- czyli Jung-kantianer), którzy po większej części podzielają jego naukę o twórczości metafizycznej.

Najgłośniejszym przedstawicielem tej nauki w Niemczech po Langem jest H. VAIHINGER, który w następujących słowach formułuje dobitnie pogląd na tę sprawę większości nowokantystów: „Prawdziwy krytycyzm, mówi on w tym względzie, nie daje żadnych pozytywnych, ostatecznych odpowiedzi, których człowiek mógłby się trzymać. On niszczy tylko. Odbudowanie zaś ruin pozostawia *etyce* ze stanowiska *ideału*.“ Tak więc i tu powtarza się ów dualizm, o którym mówiliśmy już wyżej (str. 267).

Podobnież i znany badacz na polu psychologii doświadczalnej H. MÜNSTERBERG uznaje filozofią tylko jako krytyczną teoryą poznania; metafizykę zaś nazywa „poezyą myślową (Begriffsdichtung).“

Nader zajmujące zastosowanie tego poglądu na twórczość myślową napotykamy we wspomnianej (str. 114) *Metafizyce* J. RÜLFA. „Filozofia, mówi on, nie jest tylko nauką, lecz i sztuką.“ Ona jest „sztuką powtórnego pomyślenia wielkiej myśli świata (die Kunst, den grossen Weltgedanken noch einmal zu denken).“ Z tego stanowiska zadanie filozofii polega na odtworzeniu *ideału wszechświata* (das Ideal des Weltalls).

J. VOLKELT przedstawia wielce pouczającą modyfikacyą nauki o twórczości metafizycznej. W zasadzie broni on naukowości metafizyki. Jest ona, według jego określenia, nauką o bycie wogóle, i ma za przedmiot: 1) wspólne własności skończonego bytu, 2) najpowszechniejsze przeciwieństwa świata (Weltgegensätze) i 3) byt bezwzględny, absolut. Ale z drugiej strony metafizyka, według Volkelta, we wszystkich tych kwestyach, doprowadza jedynie do „hipotetycznych wyjaśnień doświadczenia (die Metaphysik kann nur hypothetische Deutungen der Erfahrung geben).“

Nie można zaprzeczyć, że pogląd ten łagodzi już znacznie wewnętrzne sprzeczności, jakim podlega nauka Langego o twórczości metafizycznej. Nie ma tu już mowy o mrzonkach metafizycznych, lecz o hipotezach, posiadających pewne naukowe znaczenie. Pomimo

to i tu trudno pojąć, dla czego metafizyka z konieczności w swych badaniach ma być bardziej hipotetyczną, aniżeli wszystkie inne nauki, a szczególniej przyrodnicze, oparte na metafizycznem przypuszczeniu, a zatem, według Volkelta, na hipotezie, o rzeczywistem istnieniu świata zmysłowego. Jeżeli ostateczne podstawy nauk specyalnych co do bytu przedmiotowego wogóle, więc i co do ich szczegółowego przedmiotu badania, łączą się jaknajściślej z pewnemi przypuszczeniami metafizycznemi, — na co Volkelt w zupełności się zgadza, — to jakim że sposobem nauki te mogą być mniej hipotetycznemi od samej metafizyki? W poglądzie Volkelta widzimy tedy wyraźny zwrot nowokantyzmu ku metafizyce; ale i tu jeszcze zgóry powzięte uprzedzenia wstrzymują myśliciela od konsekwentnego zrównania metafizyki z innemi naukami, z ogólnym stanem wiedzy ludzkiej (zob. § 5,3, przypisek).

Tu wspomnieć należy o poglądzie Wundta na *idealne dopełnienie* empirycznej wiedzy i o jego nauce o transcendentalnych *ideach* rozumu, w przeciwstawieniu do *pojęć* rozsądku, pozostających w zakresie faktów. Uwagi krytyczne do do tej nauki Wundta poczyniliśmy już wyżej przy rozbiorze istoty idej, str. 192 i nast.

Ed. Hartmann zbliża się również po części do nowokantystów, dowodząc bezwzględnej przeciwstawności pomiędzy *pięknem*, więc wytworami idealnemi umysłu i *prawdą*. Ale on sam nie nadaje zbyt wielkiej wagi tej paradoksalnej przeciwstawności. Bardziej charakterystycznem dla jego poglądu jest zaliczenie *nauki* do *iluzyj* umysłu ludzkiego, choć trudno pojąć na jakiej zasadzie w takim razie dowodzi prawdy i naukowości swojej filozofii.

Wśród współczesnych niemieckich nowokantystów, z największą konsekwencyą traktuje kwestyą twórczości metafizycznej A. Riehl. Przyznając *naukowe* znaczenie wyłącznie wiedzy empirycznej, opartej na metodologicznych zasadach współczesnego przyrodoznawstwa, i widząc, wraz z Langem, w metafizyce jedynie wytwory podmiotowych dążności umysłu, Riehl zupełnie słusznie dowodzi z tego stanowiska, że spekulacya filozoficzna jest w gruncie rzeczy tylko mętnem zespoleniem poezyi z nauką, jakimś wytworem dwulicowym, bez wszelkiego zgoła znaczenia dla prawidłowego rozwoju życia umysłowego. Nie podziela tedy zdania Langego i wielu innych nowokantystów, że filozofia, obok swych zadań krytycznych, dążyć winna do wydania syntetycznego na świat poglądu przy pomocy poezyi myślowej. Przeciwnie, z pogardą i namiętnością napada na wszelkie „urojone systemata (Systemdichtungen)“ tak starożytnych Greków, jak scholastyków średniowiecznych i idealistów po Kancie. Według jego zdania, nie ma we wszystkich tych systematach ani prawdziwej poezyi, ani nauki

prawdziwej. One nie tylko, że nie przyczyniają się do zaspokojenia pewnych uprawnionych potrzeb ducha ludzkiego, lecz są jak najszkodliwsze dla prawdziwego postępu nauki. Zgodnie z tą bezwzględnością mówi Riehl: „Krytyka systematów metafizyki powinna zedrzeć z nich wszelki blask, zniweczyć wrażenie estetyczne, jakie te utwory poezyi myślowej wywołują swoją jednością i zaokrągleniem. Powinna ona wykazać niestosowność wszelkich motywów wytwarzania systematów, pozbawionych charakteru naukowego."

Można się nie zgadzać z Riehlem co do samej istoty filozofii i metafizyki; można bronić ich wytworów syntetycznych od zarzutu nienaukowości; ale wyznać należy, że pogląd jego jest przynajmniej konsekwentnym. Fałsz on nazywa fałszem i od mrzonek metafizycznych, nie mających nic wspólnego z prawdą, on się nie spodziewa dobrych następstw dla ludzkości, jak to czynią Lange i jego zwolennicy. Jeżeli bowiem metafizyka nie doprowadza nas do poglądów na świat, mających istotne znaczenie dla poznania świata; co więcej, jeżeli nawet nie doprowadza do poglądów prawdopodobnych, mających przynajmniej znaczenie hipotez naukowych; — to jakaż wogóle ich racya bytu dla poważnego umysłu? Przecież to nawet utwory sztuki, nie występujące wprost z pretensyą do *prawdy*, lecz mające na celu zadowolić podmiotowość człowieka, muszą jednak wykazać prawdopodobieństwo swej treści, jeżeli nie mają zasługiwać na zarzut, że są czczemi *utopiami* (§ 8,2). Jakżesz można przyznawać jakąśkolwiek poważną doniosłość wytworom myślowej wyobraźni, nie czyniącym zadość nawet tym skromnym wymaganiom? Skeptycyzm odnośnie do zasadniczych ideałów umysłu (§ 8,3), doprowadza konsekwentnie do ich lekceważenia i potępienia. Chęć zaś pogodzenia takiego skeptycyzmu z wiarą w istotną doniosłość podmiotowych utopij dla prawidłowego rozwoju umysłu, jest objawem rażącej sprzeczności z wymaganiami tak logiki, jak estetyki. Riehl słusznie występuje przeciwko takiej sprzeczności.

We Francyi już znana poprzedniczka Comte'a, Zofia Germain († 1831), nazywa systemata filozoficzne „romansami myślicieli." Przy tem jednak wyznaje, że i najściślejsze nauki, nie wyłączając matematyki, narówni z poezyą i sztukami pięknemi, natchnione zostały (ont été inspirées) przez poczucie porządku i proporcyi, wogóle harmonii, które stanowi zasadnicze prawo działalności umysłowej człowieka. To też powyższemu zdaniu można przeciwstawić wyrażenie naszego znakomitego uczonego, Jędrzeja Śniadeckiego, który długo przedtem mówił o „romansach doświadczenia." Wspominamy o tem niżej.

Następnie matematyk A. Cournot bronił poglądu, że przedmiotem filozofii, podobnie jak poezyi i sztuki, jest *ideał*. E. Vacherot

zaś przytacza zdanie, często słyszeć się dające, że metafizycy są poetami, którzy się minęli ze swojem powołaniem (les métaphysiciens sont des poëtes, qui ont manqué leur vocation); ale sam zbija to zdanie.

W sposób wielce paradoksalny wygłosił ERNEST RENAN tezę, że matematyka, logika i metafizyka, są naukami, niemającemi bezwzględnie żadnej styczności z faktami i daną rzeczywistością. Są to nauki absolutu, ideału, przenoszące nas w świat, który niema ani początku, ani końca, ani racyi bytu (un monde qui n'a ni commencement, ni fin, ni raison d'exister). Nie zaprzecza on doniosłości tych nauk, mających za przedmiot wieczność (l'éternel); ale domaga się, aby je ściśle wyłączono z zakresu wszelkiej rzeczywistości.

Najwyraźniej wśród współczesnych francuzkich myślicieli przyłączył się TH. RIBOT do teoryi Langego o twórczości metafizycznej. Wspomnieliśmy o nim już wyżej, przytaczając trafne zdania jego o dogmatyzmie nauk specyalnych (zob. str. 143). Pomimo atoli uznania tego dogmatyzmu, Ribot dowodzi, że nauki specyalne obejmują wszelkie możliwe przedmioty wiedzy naukowej; filozofia natomiast nie jest niczem więcej (rien de plus) jak *metafizyką*, t. j. spekulacyą umysłu ludzkiego nad pierwszemi przyczynami i ostatecznemi celami wszechrzeczy. Spekulacya taka nie ma naturalnie cech *nauki*. Poglądy metafizyczne, więc i w ogóle filozoficzne, nie mogą być, zdaniem Ribota, naukowo udowodnione, i mają nadto charakter subjektywny, podczas gdy nauka jest przedmiotową. Poglądy te są w istocie objawami „poezyi, nudnej i złej, według zdania jednych, wzniosłej, potężnej, prawdziwie boskiej, według zdania innych (poësie ennuyeuse et mal écrite pour les uns, élevée, puissante, vraiment divine pour les autres).“ Różnica pomiędzy metafizyką i zwykłą poezyą polega jedynie na tem, że metafizyka posiłkuje się nie obrazami rzeczy, wyobrażeniami, lecz oderwanemi ideałami i przy pomocy ich syntetycznego zjednoczenia usiłuje odtworzyć świat rzeczywisty.

Ribot zgadza się z Langem i pod tym względem, że uznaje wysoką doniosłość twórczości metafizycznej dla życia umysłowego człowieka. „Prawdziwa szlachetność umysłu ludzkiego, mówi on, polega nie tyle na *wynikach*, ile na *celach* jego dążności i na energii w ich urzeczywistnieniu..“ „Doświadczenie znaczy wiele, lecz ono nie jest wszystkiem.“ „Któż to zresztą zdoła udowodnić, że fakta mają większą doniosłość, aniżeli *idee*, odkrycia większą, aniżeli badania? Dążność filozofii do zgłębienia niepoznawalnej istoty świata, ożywia zdolności umysłowe człowieka, wznosi go po nad ciasny dogmatyzm, wykazując te wyższe, mistyczne czynniki, które ze wszystkich stron otaczają naukę. A przez to filozofia okazuje nauce wielkie usługi.“

W dalszym atoli rozwoju swych poglądów w tym względzie Ribot przyłącza się bardziej do Comte'a, niż do Kanta, więc rozchodzi się też z Langem. Wraz z Comtem zadawala się on w zupełności dogmatyzmem nauk specyalnych, i nie mówi wcale o *krytycznym* rozbiorze ostatecznych zasad wiedzy naukowej. Dla niego nie istnieje nawet ta negacyjna, przecząca część filozofii „naukowej," o której wspominają Lange i nowokantyści, jako o koniecznej krytyce poznania. Ślepa wiara w dogmatyczne świadectwo naiwnego realizmu, bez krytycznego rozbioru jego zasad, oto ostateczna podstawa „nauki," w przekonaniu Ribota. Czemże jednak może być najwznioślejsza nawet „poezya myślowa," oparta na takiej dogmatycznej nauce?

Odmianę tych poglądów Ribota przedstawia E. Boutroux. Według niego filozofia nie jest nauką, lecz objawem odrębnym, wynikającym z połączenia czynników *naukowych*, *religijnych* i *artystycznych*. Zadanie (mission) filozofii sprowadza się do właściwego ustosunkowania tych czynników składowych życia umysłowego (d'établir de justes rapports entre ces éléments). Nie objaśnia nas jednak Boutroux bliżej, w jaki sposób filozofia ma spełnić to zadanie, nie będąc wcale nauką, wiedzą.

L. Ollé Laprune, znany kantysta, przyłącza się w zasadzie do poglądów Langego tylko, że broni „naukowości" filozofii i w zakresie pewnych badań pozytywnych.

Krytycznie zapatruje się na tę sprawę Alf. Fouillée. On przyznaje doniosłość czynników estetycznych w filozofii; mówi nawet o „probierzu estetycznym (critérium esthétique)" i o „piękności logicznej (beauté logique)" systematów. Sprowadza jednak te czynniki głównie do jedności, porządku, konsekwencyi, proporcyi, wogóle harmonii pomiędzy *prawdami*. Tylko żywszy udział uczucia i względy moralne nadają czynnikowi estetycznemu pewne znaczenie samodzielne.

Z wielką konsekwencyą dowodzi w ostatnich czasach G. Séailles, że nie tylko filozofia, lecz nauka, religia i sztuka, wogóle wszelka zgodność i wszelki porządek w naszych myślach i czynach jest objawem twórczości organizacyjnej rozumu, działającego zarówno w naturze, jak i w człowieku.

W zakresie **polskiej filozofii** napotykamy szersze zastosowanie nauki o twórczości metafizycznej i poezyi myślowej w poglądach Al. Tyszyńskiego na rozwój życia umysłowego człowieka, a w szczególności na dzieje filozofii. Według tych poglądów, cała filozofia starożytna należy do epoki młodzieńczej ludzkości. Epokę tę znamionuje panowanie wyobraźni, fantazyi nad pozostałemi objawami życia umysłowego. Na tej zasadzie Tyszyński usiłuje wykazać, że poglądy filozoficzne Greków, nie wyłączając systematu Arystotelesa, są wynikiem

raczej wyobraźni, aniżeli zdrowego sądu o rzeczach. Podobnież i nowa filozofia, aż po chwilę obecną, pomimo pewnych tendencyj praktycznych, opartych na „prostocie w sądzeniu" i rozwadze, nie wyzwoliła się jeszcze należycie z pod wpływu dążności młodzieńczych i wskutek tego ma również przeważnie charakter poezyi myślowej, poprzestającej na urojeniach metafizycznych, zamiast kierować się w swych poglądach *zgodą powszechną*. Tak tedy Tyszyński wraz z Ribotem, różni się od Langego tem, że zadania filozofii nie widzi w negacyjnej krytyce poznania; natomiast nie zgadza się z Ribotem co do źródła naszej wiedzy, bo nie ogranicza się świadectwem „nauki," lecz uznaje zgodę powszechną za ostateczną podstawę wszelkiego poznania.

O Langego opiera się u nas następnie i H. Goldberg, z tą atoli różnicą, że rozciąga na filozofią wogóle to, co Lange mówi jedynie o metafizyce. Dowodzi zatem, że filozofia zaspakaja dążność syntetyczną umysłu, że jest „wynikiem i tworem wyobraźni, a nie logicznego myślenia," „koncepcyą poetyczną" o rysach czysto indywidualnych. Do tego wszakże dodaje, że syntetyczny pogląd filozofii na świat ma charakter *hipotetyczny* i przez to „wyprzedza umiejętne uzasadnienie." „W filozofii, mówi, hipoteza jest wszystkiem." W jaki sposób atoli filozofia ma być takim hipotetycznym poglądem na świat, nie będąc ani wynikiem, ani tworem logicznego myślenia, trudno pojąć. Czyż może istnieć hipoteza wyłącznie jako wytwór wyobraźni bez logicznego myślenia? Czy w hipotezach, mających jakiekolwiek znaczenie, wyobraźnia nie odgrywa tylko roli pomocniczej? Czyż wyobraźnia w hipotezie nie musi się poddać logicznej argumentacyi na podstawie naukowych danych?

Tym dodatkiem do nauki Langego o twórczości myślowej, Goldberg wyprzedził przedstawiony powyżej pogląd Volkelta (zob str. 268). Ale Volkelt, nadając metafizyce charakter hipotetyczny, uznawał konsekwentnie zarazem i jej doniosłość *naukową*. Bo w samej rzeczy, hipoteza albo nie jest wcale hipotezą, albo ma charakter naukowy i jest tworem nietylko wyobraźni, lecz i logicznego myślenia. Hipoteza *nienaukowa* jest prostą mrzonką, wymysłem samowolnym, bez wszelkiej wogóle dla umysłu doniosłości, nie zdolnym żadną miarą „wyprzedzić umiejętne uzasadnienie."

Najgruntowniej rozwija u nas zasadę twórczości metafizycznej Wł. M. Kozłowski. Zasadnicze pojęcia metafizyczne, ma on za wytwór dążenia naszego umysłu do *jedności* wśród rozmaitych wrażeń i *trwałości* wśród przebiegu zjawisk. Z tego zaś stanowiska uznaje wyłącznie pierwiastki podmiotowe poznania i dowodzi, że najściślejsza nawet wiedza, najbardziej uzasadnione hipotezy i teorye naukowe, wykrywają w „zjawiskach" i „rzeczach" tylko to, co umysłowość nasza

poprzednio i nieświadomie włożyła w doświadczenie. Czynnik przedmiotowy, realny bytu, uwydatniający się w takiej a nie innej organizacyi naszego umysłu i w prawach jego działalności, pozostaje tutaj zupełnie na uboczu.

Wszystkie powyższe odmiany pierwotnej nauki Langego o twórczości metafizycznej nie osłabiają zarzutów, jakieśmy przeciwko tej nauce powyżej wypowiedzieli (§ 9,1). Pewnego postępu dopatrzeć się można jedynie w wyłożonym poglądzie Volkelta, dowodzącego, że metafizyka nie doprowadza bynajmniej do mrzonek, lecz do *hipotez*, mających znaczenie naukowe. Od tego zaś poglądu do zupełnego zrównania tak metafizyki, jak wogóle filozofii, ze wszystkiemi innemi naukami doprowadza bezpośrednio logiczna konsekwencya. Przekona nas o tem ostatecznie dalszy rozbiór kwestyi o stosunku twórczości, a w szczególności ideałów umysłu ludzkiego do prawdy.

Literatura współczesna o twórczości metafizycznej. Powyższe poglądy wymienieni filozofowie wyłożyli w następujących pracach:

H. Vaihinger w przywiedzionych wyżej (str. 60 i 267) pracach. Owo zdanie, charakteryzujące pogląd nowokantyzmu w tej kwestyi, mieści się w książce: *Hartmann, Dühring i Lange*, str. 66 i brzmi w oryginale: „Der echte Kriticismus gibt keine positive, definitive Entscheidung, an die sich der Mensch halten kann; er zerstört nur; den Wiederaufbau überlässt er der Ethik im Standpunkte des Ideals."

H. Münsterberg, *Der Ursprung der Sittlichkeit*, 1889, str. 7 i nast.

J. Rülf, w dwóch pierwszych tomach swej *Metafizyki* (zob. wyżej str. 114) traktuje: *O myśli świata i o świecie myśli.*

J. Volkelt, we wspomnianych (str. 19 i 60) pracach. Zob. szczególniej jego *Wstęp do filozofii*, str. 63 i nast., 74 i nast. Tu należy także jego mowa: *Ueber die Möglichkeit der Metaphysik*, 1884.

Co do Wundta podaliśmy wystarczające wyjaśnienia wyżej str. 88, 113, 124 i nast.

Ed. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 1869, str. 584 i nast. Zob. też, cośmy o nim powiedzieli wyżej str. 213.

A. Riehl, we wspomnianych (str. 15) pracach, a mianowicie w dziele: *Krytycyzm filozoficzny*, T. II, cz. 2-ga: Teorya nauki i metafizyka, rozdz. 1-szy: Filozofia jako problemat, i rozdz. 4-ty: Metafizyczna i naukowa budowa systematów. Zob. szczególniej str. 87 i nast.

Wśród niemieckich autorów godzien uwagi i berliński astronom W. Förster, który w rozprawie: *Wahrheit und Wahrscheinlichkeit*, 1876, dowodzi, że pierwotna przyczyna ruchu, jak wogóle istota wszechbytu, pozostają niepojęte dla człowieka; gorące zaś pragnienie ich przybliżonego zrozumienia zaspokojone być może jedynie przez *poezyą*.

Sophie Germain, *Considérations générales sur l'état des sciences et des lettres*, 1833. Praca pośmiertna. O autorce i jej poglądach pisali obszerniej: E. Dühring. *Kritische Geschichte der Philosophie*, 4-te wyd. 1894, str. 523 i nast., szczególniej zaś Pawlicki: *Studya nad pozytywizmem*, 1886, str. 128—157.

A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*, 1851, T. II, 222: „Comme pour la poësie et l'art, son (philosophie) object est l'idéal."

E. Vacherot, *La métaphysique et la science*, 1858, wyd. 2-gie 1882, T. I, 6.

E. **Renan**, *Dialogues et fragments philosophiques*, 1876. Str. 175: „Ne nions pas qu'il n'y ait des sciences de l'éternel; mais mettons les bien nettement hors de toute réalité." Na uwagę zasługuje tu też list **Berthelota** do Renana, zamieszczony w tejże książce str. 193 i nast. p. t. *La science idéale et la science positive*, w którym znakomity chemik broni „nauki idealnej," ale przyznaje, że ma ona przeważnie charakter indywidualny i hipotetyczny. Zob. też w tym względzie wyczerpującą monografią **Pawlickiego**: *Żywot i dzieła Ernesta Renana*. Wyd. nowe 1896, str. 55 i nast., szczególniej zaś str. 368 i nast.

Th. **Ribot** we *Wstępie* do wspomnianego wyżej (str. 143 i nast.) dzieła: *Współczesna psychologia angielska*. Mówi tu Ribot między innemi: „Si vous n'êtes point l'un de ces esprits grossiers qui ne conçoivent rien au delà de la plus vulgaire réalité, si vous cherchez quleque chose sous les faits on an delà des faits, vous entrez dans un mondo idéal."... „De là ces constructions philosophiques qui ressemblent à de grands poëmes. De là vient qu'à l'ordinaire la métaphysique et la haute poésie se touchent, se confondent quelquefois, comme dans le Paradis de Dante."... „Les métaphysiciens sont des poëtes qui ont pour but de reconstituer la synthèse du monde."... Z drugiej strony wyznaje Ribot: „La métaphysique est un dépôt de verités en dehors et au dessus de toutes démonstration, parce qu'elles sont le fondement de toute démonstration." Wszystkie to miejsca charakterystyczne, jako też przytoczone wyżej str. 271, **Ochorowicz** w swym przekładzie znowu opuścił. Zob. naszą uwagę w tym względzie wyżej na str. 143 i nast.

E. **Boutroux**, we *Wstępie* do francuzkiego przekładu *Filozofii Greków Ed. Zellera*, 1877.

Ollé-Laprune we wspomnianej na str. 19 pracy, szczególniej rozdz. 1, 2, 3 i 11.

A. **Fouillée** w przytoczonej wyżej str. 113 pracy: *Przyszłość metafizyki*, Cz. I, rozdział 6-ty: Metafizyka i poezya ideału. Str. 82 i nast: „La poésie est libre dans son fond et liée dans sa forme; la métaphysique est libre dans sa forme, liée dans son fond."... „Au lieu d'être une fiction, l'idéal doit être un prolongement et un achèvement du réel; il doit être un aspect supérieur de la réalité même."... „Le critérium esthétique n'a de valeur qu'en tant qu'il se ramène au critérium logique et dynamique, dont il n'est qu'une forme plus intuitive et en quelque sort plus sentimentale." Tu należy nowsza praca tegoż autora, najznakomitszego dziś filozofa francuzkiego, p. t. *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 1896. Jest to umiejętna krytyka rozlicznych dążności, przeciwstawiających się w ostatnich czasach zarówno nauce wogóle, jak i naukowej filozofii. W miejsce *syntezy* przedmiotowej, mówi tu Fouilée, domagają się syntezy podmiotowej. Wykazuje on historyczną doniosłość oraz wartość teoretyczną tego czynnika idealistycznego, ale broni zarazem badań ściśle naukowych. Ideał estetyczny i moralny godzą się, zdaniem jego, w zupełności z ideałem naukowym. Str. XLIII: „Dans la philosophie générale le signe de la vérité n'est plus simplement, comme dans les sciences, la relation logique et mécanique d'une partie à une partie, mais *l'unité organique* du tout. C'est la synthèse complète, idéal qu'on ne pourra jamais atteindre." Str. LXIII: „Ce sera toujours la tâche de la philosophie que de déterminer l'idéal, qui n'est que le sens le plus profond et l'anticipation de la réalité future." Str. 248. „L'idéal esthétique est le même que l'idéal scientifique. Reste l'idéal à proprement parler pratique."

G. **Séailles** mówi we wspomnianej już (str. 210) książce *O geniuszu w sztuce*, str. 1: „L'esprit s'organise en organisant les choses;" str. 312: „L'oeuvre la plus haute de la nature, ce sont les réligions, ce sont les metaphysique: son dernier effort, c'est l'effort pour composer dans l'esprit de l'homme un vaste poème idéal, en lequel s'expriment ses plus hautes espérences.. L'esprit est le prophète de la nature."

W naszej literaturze rozwinął Al. Tyszyński przedstawiony pogląd w swych *Zasadach krytyki powszechnej*. T. I, 165 i nast.: „*Fantazya*, mówi, która zaraz z początkiem okresu wydała była mitologię, epopeję, historyę, wydała też z kolei i nową gałąź myślenia, której zadaniem było: badanie *istoty rzeczy*." Zob. też co o Tyszyńskim powiedziano wyżej str. 29 i nast.

H. Goldberg we wspomnianej na str. 36 rozprawie: *Filozofia i wiedza*.

Wł. M. Kozłowski w swych *Szkicach filozoficznych* [1] w innych pracach, omawianych już niejednokrotnie. Zob. wyżej szczególniej str. 41, 114, 210 i nast. 235.

Do nauki o poetycznym charakterze metafizyki przyłącza się u nas poczęści i Fr. Krupiński, choć jej, o ile wiem, nie rozwija szerzej. W jego rozprawie p. t. *Logika i Metafizyka* (Ateneum 1879, T. III, 309 i nast.) napotykamy na str. 321 następujące zdanie: „Metafizyka jest pokrewną *poezyi* i ztąd czytanie jej utworów... może służyć za rozrywkę i wytchnienie, podobnie jak odczytanie jakiego utworu Schillera lub Mickiewicza."

Ów dualizm Kanta i Langego, o którym mówiliśmy wyżej (str. 267), odzywa się również, chociaż bez świadomości swego źródła historycznego, w Ochorowiczu, gdy *wiedzy* i *prawdom* doświadczenia przeciwstawia „święte prawo *wiary* do ogrzewania serc ludzkich *idealną* miłością." Zob. co o nim powiedziano na str. 32 i nast.

W. Rubczyński w wspomnianej (str. 164), rozprawie mówi str. 37 „o wzniosłych polotach uczucia moralnego we filozoficznej poezyi."

Przypomnijmy tu przywiedzione wyżej (str. 40) dziwaczne zdanie Z. Gabryelskiego, który bez wszelkiego dowodu twierdzi, że w przyszłości filozofia, będzie jedynie metafizyką, a dawna filozofia, jako nauka ogólna, „przeobrazi się w *sztukę*."

A. Złotnicki broni również, ale jako nowości, zdania o twórczości metafizycznej, w artykułach *Przeglądu Tygodniowego* z r. 1897, oraz w zbiorze tych artykułów, wydanym p. t. *Człowiek, istota jego* i *przyszłość*, 1898. Zob. szczególniej Rozdział V-ty *Ideały* i *życie*. „Ani Comte, mówi, ani Spencer, ani Wundt nie dali właściwego określenia filozofii." (Ale uczynili to może Alb. Lange, Volkelt, Ribot, Goldberg lub Kozłowski, o których autor, nie wiadomo dla czego, nie wspomina, choć do nich się przyłącza). „Nie jest ona ani oddzielną nauką, ani nauką nauk, ani też zbiorem ostatecznych wniosków nauk specyalnych lub encyklopedyą, lecz usiłowaniem *uzupełnienia* wiedzy naszej naukowej przez *tworzenie* hipotez i teoryj, wiedzy tej odpowiadających, mówiąc zaś językiem psychologicznym, jest ona usiłowaniem umysłu ku intelektualnemu zharmonizowaniu wszystkich swych składników." Jednem słowem filozofia jest „swojego rodzaju sztuką intelektualną." Pogląd taki zasługuje w zupełności na miano *romantyzmu* filozoficznego, pomimo że autorowi podoba się tą właśnie nazwą zbyć ściśle naukowe, bo krytycznie uzasadnione pojęcie filozofii, jako samodzielnej nauki

W związku z tą kwestyą o poezyi myślowej, niech mi wolno będzie choć w kilku słowach wystąpić tu z obroną mej *Syntezy dwóch światów*, 1876, której niektórzy krytycy bez wszelkiej zasady zarzucali, że jest wynikiem dowolnego „pomięszania" *poezyi z filozofią*. Obrona ta jest tem konieczniejszą, że pomimo należytego wyjaśnienia tej sprawy z mej strony (zob. artykuł: *Filozofia syntetyczna i jej krytycy*, Wiek, 1876, № 155 i nast.), owo błędne pojęcie mej filozofii przeniesiono nawet do historyi literatury. Czyni to np. L. Sowiński w *Rysie dziejów literatury polskiej podług notat* Al. Zdanowicza, T. V, 1878, str. 98 i nast.

Nieporozumienia, o których wspomniałem, mam, zdaje się, głównie do zawdzięczenia H. Goldbergowi, na którego Sowiński się powołuje, a który w ocenie *Syntezy* (Ateneum 1876, T. II, 248 i nast.) zarzucał mi „rozmyślne pomięszanie" filozofii z poezyą. Goldberg dowodzi, str. 253, że według mego poglądu, „filozofia i poezya, dziś wskutek rozdziału między głową a sercem rozerwane, powinny się na nowo połączyć,"

i stara się wykazać, do jakich to zgubnych następstw takie pomięszanie doprowadzić musi. Z niego wynika mistycyzm, ograniczenie myśli na rzecz uczucia i t. p. Ztąd każdy czytelnik tej oceny, wraz z Sowińskim, musiał przyjść do przekonania, jakobym nie rozróżniał wcale zasadniczo filozofii od poezyi, i domagał się, aby na przyszłość filozofia zrzekła się swych samodzielnych badań i zawarła na zawsze jakiś mistyczny związek z poezyą. Tymczasem nic podobnego na myśli wcale nie miałem. Zarzuty te tem są dziwniejsze, że je wygłosił krytyk, który wkrótce potem bronił sam tezy, że filozofia wogóle jest „koncepcyą poetyczną.“ (Zob. wyżej str. 273). Co do mnie, pogląd swój na wzajemny do siebie stosunek filozofii i poezyi wypowiedziałem już wówczas jak najwyraźniej na str. VIII i nast. Wykazawszy podział pracy między *nauką krytyczną, rozbiorową* i *plastyczną twórczością uczucia*, *filozofią* i *poezyą*, między *głową* i *sercem*, dodałem: „Nie myślę lekceważyć tego podziału pracy! Mam go za *konieczny warunek postępu*.“ „Ale, mówię dalej, od czasu do czasu, choćby tylko w piękny dzień świąteczny,“ powinniśmy się oderwać od „pracy codziennego życia,“ i być sobą w całości, ludźmi, żyjącymi zarówno głową jak i sercem, bez ich sztucznego rozdziału. I w tej myśli powiedziałem o mej książce: „*Refleksya filozoficzna w szacie świątecznej*,—oto *treść* i *forma* tego szkicu.“ Czy wobec tego można mówić o „pomięszaniu“ filozofii z poezyą? Czy myślicielowi nie wolno nadać swej myśli *formy* poetycznej, aby ją uprzystępnić dla szerszego koła czytelników? Czy musi koniecznie zawsze i wszędzie, nawet i w „dni świąteczne,“ przemawiać do ogółu z katedry profesorskiej i posiłkować się językiem pojęć abstrakcyjnych? A gdy raz odważy się przemówić nie tylko do krytycznego rozumu, lecz zarazem do serca i wyobraźni czytelników, czyż przez to staje się wrogiem ścisłej nauki na korzyść poezyi? Pocieszyć się mogę jedynie tem, że Goldberg znajduje w *Syntezie* wiele alegoryj i metafor „bardzo pięknych,“ a nawet ustępy, które „śmiało porównać można z niejednym ustępem z *Przemian* Owidyusza.“ Więc w każdym razie „szata świąteczna,“ w którą odziałem swoją skromną myśl, uzyskała łaskawe uznanie krytyka.

3. Ideały i prawda.

Po przedstawieniu głównych zasad twórczości wogóle (§ 8) i po krytycznym przeglądzie nauki o twórczości metafizycznej w szczególności (§ 9,1 i 2), postaramy się obecnie bliżej uzasadnić wyłożony powyżej (§ 9) pogląd na stosunek twórczości do filozofii i wyprowadzić ostateczne wnioski w tej sprawie. Do tego doprowadzi nas najlepiej rozbiór związku istniejącego pomiędzy *ideałami* umysłu ludzkiego, jako objawami twórczości, i *prawdą*, jako ostatecznym celem wszelkiej nauki i filozofii.

Punktem stycznym pomiędzy twórczością, poezyą z jednej strony, a nauką, filozofią z drugiej jest *idea rzeczywistości*. Zarówno nauka, wraz z filozofią, jak i twórczość, wraz z poezyę, mają za swój przedmiot *rzeczywistość*. Różnica na tem tylko polega, że rzeczywistość *naukowa* przedstawia się umysłowi w formie przedmiotowej, realnej, niezależnie od osobistych potrzeb i pragnień uczonego, myśliciela; rzeczywistość *poetyczna* natomiast ma charakter podmiotowy, idealny: artysta, poeta bowiem uwzględnia tylko te strony rzeczywi-

stości, które odpowiadają jego osobistemu nastrojowi i nadto przetwarza on rzeczywistość według swego nastroju.

Pomimo takiego podmiotowego charakteru przetworów danej rzeczywistości, t. j. ideałów, przedstawiają się one umysłowi, jak to wykazano wyżej (§ 8,2), również jako rzeczywistość, wprawdzie nie, jako bezpośrednio dana, ale jako oczekiwana w przyszłości. Prawdziwy artysta, poeta wierzy w swoje ideały, t. j. przekonany jest o ich *prawdzie*, i dla tego właśnie przedstawia w swych dziełach w sposób poglądowy możność ich urzeczywistnienia. Inaczej musiałby sam je uznać za utopie. Urzeczywistnionem zaś może być tylko to, co ma niezachwianą podstawę w danej rzeczywistości. Jak dla astronoma jest prawdą niewątpliwą, że wschód słońca nastąpi jutro o ściśle oznaczonej minucie; jak fizyk z danych przyczyn przewiduje w sposób niewątpliwy odpowiednie skutki: tak też poeta, a wraz z nim i ludzkość cała, wierzą w prawdę ideałów, wypływających z natury umysłu i w ich przyszłe urzeczywistnienie. Bez tej wiary, ludzkość nie dążyłaby wcale do urzeczywistnienia swych ideałów, nie pracowałaby w pocie czoła nad zbliżeniem się do nich, nie dawałaby na każdym kroku dowodów niewyczerpanej energii i heroizmu w walce z przeszkodami, napotykanemi w tej dążności.

Pojedynczy człowiek może niekiedy, wskutek osobistych zawodów, utracić tę wiarę, wyrzec się ideałów; nie brak nawet artystów, poetów, którzy zamiast podniecać święty ogień, gorejący w sercach ludzkich,—co jest ich obowiązkiem, –gaszą go błotem cynizmu. Są to jednak tylko jednostki chorobliwe, zwyrodniałe, wykolejone, opłacające nadto zazwyczaj swoją sprzeczność ze zdrową naturą ducha ludzkiego wewnętrznym rozstrojem i powolną śmiercią, często nawet samobójstwem. Ludzkość zaś, jako całość, w powszechnym swym rozwoju, nie wyrzekła się nigdy swych ideałów, miała zawsze na oku zaspokojenie swego poczucia estetycznego zgody, harmonii, piękna, swej miłości prawdy i dobra, i wierzyła zawsze w ostateczne urzeczywistnienie tych idealnych dążności bądź tu na ziemi, bądź w życiu przyszłem.

Bezwzględna negacya jest na tem polu równie niemożliwa dla umysłu zdrowego, jak bezwzględne wątpienie w zakresie myślenia (§ 5,1,2). Jak w samej czynności myślenia, więc i wątpienia, napotykamy dane, doprowadzające nas do pewnych prawd niewątpliwych; tak też człowiek samem życiem swojem świadczy o działających w nim ideałach; on żyje nimi, działa jedynie w ich imieniu. Zaprzeczenie ideałów równa się tedy zaprzeczeniu życia, wstrzymuje gwałtownie tętno serca ludzkiego, pociąga za sobą śmierć. Dla tego to nawet pesymizm, nazywający zasadnicze ideały umysłu ludzkiego iluzyami (Ed.

Hartmann), nie może się jednak wyrzec wiary, że kiedyś nastąpi stan lepszy od dzisiejszego, że kiedyś urzeczywistnionym będzie ideał, choć negacyjny, powrotu ludzkości do pierwotnej nirwany.

Ta wiara w ideały i w ich urzeczywistnienie łączy się tak ściśle z naturą umysłu ludzkiego, wypływa tak głęboko z jego źródeł życiowych, że wobec bezpośrednio danej rzeczywistości, rozchodzącej się rażąco z wymogami doskonałości, człowiek nie tylko w sztuce, ale i w zakresie poznawczym, w zakresie pojęć i poglądów mniej lub więcej naukowych, wytwarza sobie świat wyższy, nadzmysłowy, transcendentalny, czyniący zadość jego ideałom. A że logiczność nie dopuszcza istotnej sprzeczności w ogólnym na świat poglądzie, przeto wyłącza ją i pomiędzy temi dwoma światami, realnym i idealnym, i przedstawia ostatni zazwyczaj jako niewidzialną, wewnętrzną istotę, występującą stopniowo na jaw w świecie widzialnym i dotykalnym. Wszelki pogląd *idealny* na rzeczywistość ma swój początek w twórczości umysłu, wydającej taki świat wyższy, transcendentalny, jako uzupełnienie danego świata zmysłowego (zob. str. 183 i nast.).

Sztuka i religia, jak to widzieliśmy wyżej (§ 8), opierają się z istoty swojej na tym *idealizmie;* są one bezpośredniemi objawami wiary umysłu ludzkiego w ideały, oraz twórczości, spowodowanej przez tę wiarę. Dla nas jednak obecnie ważną jest kwestya: czy i *filozofia* z natury swojej łączy się z tym idealizmem i czy idealizm ten może przybrać charakter *prawdy naukowej?*

Przedewszystkiem wyznać należy, że jeśli nie wszelka filozofia, to w każdym razie *filozofia idealistyczna* jest jak najwyraźniej objawem twórczości, zbliża się bowiem treścią swoją jak najbardziej do poezyi i religii. Uznanie prawdy najwyższych ideałów umysłu ludzkiego i twierdzenie, że są one urzeczywistnione w świecie transcendentalnym, stanowiącym istotę świata zmysłowego,—jest zasadą wszelkiego idealizmu filozoficznego, podobnie jak wszelkiej poezyi i religii. Pragnienia serca ludzkiego, jego tęsknotę i wiarę, idealizm filozoficzny uprzedmiotowia i wciela je w swój pogląd na świat na równi z uprzedmiotowanemi wrażeniami zmysłowemi. Różnica pomiędzy taką filozofią a poezyą i religią nie polega na *treści*, lecz wyłącznie na sposobie przedstawiania i udowadniania jednej i tej samej treści.

Powyższe zdanie o czynnikach podmiotowej twórczości, wchodzących w skład filozofii idealistycznej, nie usprawiedliwia jednak bynajmniej twierdzenia, że wszelka filozofia lub metafizyka jest poezyą myślową, a nie nauką (§ 9,1). Bo najprzód filozofia idealistyczna nie jest jedyną filozofią: obok niej istnieją inne szkoły filozoficzne, więc z niej nie można wyprowadzać wniosków co do istoty filozofii wogóle. Nadto, co ważniejsza, i filozofia idealistyczna, pomimo zaznaczo-

nych czynników twórczych, miałaby zupełne prawo wymagać, aby uznano jej charakter *naukowy* w jednym z dwóch następnych wypadków, a mianowicie:

1) gdyby na podstawie krytycznego rozbioru realnego bytu dowiedziono, że podmiotowe ideały umysłu, treścią swoją, odpowiadają światu przedmiotowemu i bliżej określają jego istotę; albo:

2) gdyby rozbiór krytyczny czynności umysłu, wydających naukę, doprowadził do przekonania, że poznanie ludzkie nie jest zdolnem wniknąć w byt przedmiotowy, lecz z istoty swojej pozostaje w zakresie podmiotowym, przeistaczając przedmiotowe dane według wymagań organizacyi umysłu ludzkiego, a zatem według treści czysto podmiotowej.

W pierwszym wypadku idealizm filozoficzny usprawiedliwiłby krytycznie powszechną wiarę rodu ludzkiego w istnienie idealnych czynników, działających w świecie zmysłowym, a wtedy przyswoiłby sobie charakter naukowy *idealnego realizmu*. W drugim zaś wypadku, naukowy realizm byłby wogóle niedościgłym ideałem dla umysłu ludzkiego i musiałby ustąpić *subjektywnemu idealizmowi*, jako jedynie możliwej dla człowieka formie naukowego poznania rzeczy. W pierwszym razie, ideały umysłu ludzkiego wykazane zostają jako *prawdy*, naukowo udowodnić się dające. W drugim,—ideały umysłu są podmiotowemi iluzyami, bez podstawy w przedmiotowym bycie, a wszelka wogóle nauka, nie tylko filozofia, staje się wtedy objawem twórczej imaginacyi o charakterze czysto podmiotowym.

Nie trudno wykazać, że powyższe dwa wypadki wyczerpują wszelkie możliwe stosunki krytycznego umysłu do swoich własnych ideałów, i że pośrednie w tym względzie stanowisko, zajmowane przez zwolenników teoryi, że filozofia jest poezyą, a nie nauką, doprowadza do rażących sprzeczności.

I tak, co do pierwszej kwestyi, wykazaliśmy już wyżej przy charakterystyce zasadniczych ideałów umysłu ludzkiego (§ 8,3), że podmiotowym czynnikom każdego z tych ideałów: *prawdy*, *piękna* i *dobra* odpowiadają czynniki przedmiotowe: *rzeczywistości*, *ustroju* i *celowości* wszechbytu. Już z tego okazuje się, że ideały umysłu ludzkiego nie są wytworami abstrakcyi, pozbawionemi realnego uzasadnienia, lecz są podmiotowemi wyrazami samej istoty przedmiotowego bytu, a więc zawierają w sobie rękojmię swej urzeczywiszczalności i prawdy. Obecnie uzupełniamy przedstawione dowody ze stanowiska ogólnego, obejmującego organizacyą umysłu, wraz z temi ideałami, jako jedną w sobie całość.

Wyższe zdolności umysłu, mające na celu: zaspokojenie pragnień serca, poznanie prawdy i spełnienie zadań życiowych, nazywamy za-

zwyczaj *rozumem*. Kwestya tedy o prawdzie ideałów sprowadza się do kwestyi, stanowiącej główną treść wszelkiej *krytyki rozumu:* czy przyrodzona organizacya rozumu ludzkiego ma charakter wyłącznie podmiotowy, czy też rozum, działając na podstawie swej podmiotowej organizacyi, może dojść do wyników, mających znaczenie przedmiotowe?

Kant, jak wiadomo, w zakresie poznania, doszedł do subjektywizmu. On rozerwał dualistycznie podmiot i przedmiot poznania. Ponieważ zaś czynności rozumu mają z natury rzeczy charakter podmiotowy, przeto wnosił bezpośrednio, że nie mogą doprowadzić do przedmiotowych wyników (zob. § 5,1,1, oraz str. 106 i nast.). Pominął jednak przy tem zupełnie tę oczywistą, przez doświadczenie daną prawdę, że choć czynności rozumu, same przez się, mają charakter podmiotowy, to jednak organizacya rozumu, jako wytwór czynników i praw wszechbytu, niezależnych od podmiotu, jest nawskroś *przedmiotową*, i daje wskutek tego wszelką rękojmią prawdy przedmiotowej, jeżeli podmiot czynności swoje ściśle stosuje do wymagań, wypływających bezpośrednio z przedmiotowej natury rozumu (zob. też wyżej § 4,3).

Czy prawda ta, zbijająca zasadniczo jednostronny subjektywizm, będąca konieczną podstawą wszelkiego poznania rzeczy, wszelkiej nauki, potrzebuje dopiero szczegółowego udowodnienia? Czyż nie dowodzi jej samo istnienie poznania, nauki? Wymagania krytycyzmu filozoficznego są nieugięte (§ 5,1), nawet w stosunku do tak zwanych prawd „oczywistych.“ Więc od dowodu i tej prawdy wymówić się nie możemy.

Za podstawę tego dowodu przyjmujemy samo istnienie świata przedmiotowego, wynikające, jakeśmy to widzieli (str. 89 i nast.), z danych, narzucających się bezpośrednio podmiotowi i powodujących zasadnicze przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, od niego niezależnego. Skoro jednak świat przedmiotowy wogóle istnieje jako byt pierwotny, a podmiot, więc rozum ludzki, stanowi jego cząstkę i objaw:—to pytania być nie może co do zasadniczej jednorodności tych dwóch czynników. Istota bytu przedmiotowego nie może być inną, aniżeli istota bytu podmiotowego. Ten nie może posiadać sił i własności, któreby się nie dały wyprowadzić ze sił i własności bytu przedmiotowego; a byt przedmiotowy musi znowu zawierać w sobie zasadniczo przynajmniej wszystko to, co żyje i działa w podmiocie; gdyż inaczej podmiot byłby czemś oderwanem od pozostałego świata, nie byłby objawem i wytworem bytu przedmiotowego.

Z powyższego wynika, że prawa rozumu ludzkiego muszą mieć swoją zasadę w bycie przedmiotowym. Byt ten sam w sobie musi

być rozumnym, skoro się przejawia w ustroju umysłu ludzkiego i w rozumnych prawach jego działalności. Człowiek nie jest twórcą swego rozumu; rozum jest mu dany, choćby zarodkowo, wraz z jego najpierwotniejszą nawet organizacyą fizyczną i umysłową. Organizacya zaś, objawiająca się myślą i rozumem, prawami estetycznej, logicznej i moralnej działalności, nie może być wyprowadzoną ani faktycznie, ani logicznie z bytu, pozbawionego myśli i rozumu. Jak energia fizyczna zdolną jest wytworzyć wyłącznie zjawiska fizyczne i nigdy ze swych bezmyślnych czynników nie wydaje myśli; jak życie tylko z życia się rodzi; tak też świadomy siebie rozum, duch, jako objaw pochodny, powstać może jedynie dzięki działaniu istoty rozumnej; dzięki jedynie temu, że byt przedmiotowy, wyrażający swe siły i własności w owych objawach pochodnych, jest sam w sobie rozumem, sam w sobie najwyższem prawem logicznem, estetycznem i moralnem, sam w sobie ideałem prawdy, piękna i dobra, więc rzeczywistością, ustrojem i celowością wszechbytu.

Z tego stanowiska ideały naszego rozumu, narzucające się nam wraz z działaniem uczucia, myślenia i woli, przejawiające się w życiu umysłowem ludzkości od pierwszych zawiązków jego rozwoju, przestają być wyłącznie wytworami naszej podmiotowości, lecz uznane być muszą za treść istoty wszechbytu, więc za treść samego Boga, zaszczepioną przez niego w naszej organizacyi umysłowej, jako zasadnicze prawo jej podmiotowego działania. Wcieliwszy się w naszą organizacyą umysłową, ideały te stały się celami naszych własnych dążności życiowych; zrosły się z naszym świadomym siebie duchem, z jego przyrodzonemi potrzebami, których możliwie pełne zaspokojenie jest niezbędnym warunkiem naszego wewnętrznego spokoju i upragnionego dobrobytu. Jak ludzkość cała, tak i każdy pojedynczy osobnik nie może wyprowadzić wzniosłej treści tych organizacyjnych ideałów rozumu z własnej działalności,—bo działalność ta już się opiera na ich estetycznych, logicznych i moralnych prawach; przeto źródła ich szukać musi w bycie przedmiotowym, w jego zasadniczej istocie. Głębszy pogląd na ustrój wszechświata i na jego rozumną prawidłowość uzupełnia i potwierdza te wywody, i w ten sposób pierwotna *wiara* rodu ludzkiego w prawdę i możność urzeczywistnienia ideałów rozumu, wyrażająca się w poezyi i religii, staje się zarazem pewnikiem *naukowym*. A przez to usuwa się zarazem wszelka istotna sprzeczność pomiędzy sztuką, nauką i religią, temi najwyższemi objawami życia umysłowego ludzkości.

Pogląd skeptyczny w tym względzie wpada z konieczności w sprzeczność sam z sobą, dzięki właśnie tym zasadniczym prawom rozumu, których pominąć nie może skeptyk w samej czynności wąt-

pienia, jeżeli nie chce zasłużyć na zarzut niczem nie uzasadnionej samowoli. Przypuściwszy bowiem, że dla jakichkolwiek powodów nie mamy prawa mówić o rozumie świata, że byt przedmiotowy pozbawiony jest rozumu, i że jedynie dzisiejszy człowiek na początku 20-go wieku, szczycący się nazwą „naukowego," jako wynik jakiegoś cudownego rozwoju nierozumnych czynników stał się kwintesencyą rozumu: — jakież znaczenie może mieć ten rozum ludzki we własnych swoich oczach? Ten rozum—odosobniony, oderwany, w człowieku tylko istniejący, pozbawiony wszelkiej analogii z treścią bytu przedmiotowego? Zkąd jego wiara w samego siebie, w prawdę swych rozumowań, choćby skeptycznych, w nieomylność swych działań, choćby nad najbogatszym materyałem empirycznym?

Jeżeli logika, myśl prawidłowa istnieje tylko w głowie uczonych i mędrców, a jej nie ma w świecie: to czyż można wogóle mówić logicznie o poznaniu świata? czy można przyznawać jakimkolwiek teoryom znaczenie prawdy, zgodności z przedmiotową rzeczywistością? Jak brak logiki w naszem myśleniu nie może nas doprowadzić do poznania świata, jeżeli istotą jego jest logiczna prawidłowość; tak również najściślejsza logika naszego myślenia nie może uznać samej siebie za środek poznania świata, jeżeli jego istocie odmawiamy logiczności, jeżeli w nim nie działa zasadniczo ten sam rozum, co w nas. Bez tej analogii pomiędzy podmiotowymi i przedmiotowymi czynnikami bytu, poznanie prawdy jest rzeczą niemożliwą; mowy wtedy być nie może o żadnej wogóle teoryi naukowej, więc też ani o teoryi skeptycyzmu, ani o teoryi rozwoju rozumu z nierozumu. Bezwzględny subjektywizm, nie mający nic wspólnego z przedmiotową rzeczywistością, wypływa z logiczną koniecznością z takiego zaprzeczenia rozumu po za człowiekiem w samym świecie. Subjektywizm ten stanowi drugi z przytoczonych powyżej (str. 279 i nast.) momentów, zasługujących na uwagę przy rozbiorze kwestyi o prawdzie ideałów rozumu.

Podług teoryi subjektywizmu, poznanie ludzkie ma charakter czysto podmiotowy, pozbawione jest możności wnikania w byt przedmiotowy, zrozumienia jego treści istotnej. Z tego stanowiska nie może być naturalnie mowy o prawdzie przedmiotowej ideałów. Ale z drugiej strony nie ma też żadnej zasady odmawiać im z tego stanowiska tego znaczenia w zakresie podmiotowych czynności umysłu, jakie posiadają inne czynniki, wchodzące w skład jego organizacyi. Dlaczegoż by w takim razie czysto podmiotowy ideał prawdy miał posiadać większą doniosłość poznawczą, aniżeli ideał piękna lub dobra? Każdy z tych ideałów wyraża pewne potrzeby i dążności umysłu i jest równie prawdziwym lub iluzyjnym, jak i pozostałe, wypływające z tegoż samego źródła organizacyi umysłu. Tylko czysto osobista predy-

lekcya, lecz nie krytyczna teorya poznania, może wśród takich warunków oddawać pierwszeństwo temu, lub owemu z tych zasadniczych ideałów na niekorzyść pozostałych.

Widzieliśmy wyżej, przy krytyce poglądów F. A. Langego i jego zwolenników (§ 9,1 i 2), że jednostronnego subjektywizmu, przyznającego syntetycznym dążnościom umysłu wyłącznie podmiotowe znaczenie, nie można żadną miarą logicznie pogodzić ani z uznaniem przedmiotowego charakteru „nauki," ani z twierdzeniem, że filozofia jest poezyą myślową w przeciwstawieniu do nauki. Subjektywizm, jako zasada konsekwentnie przeprowadzona, nie zna różnicy między bardziej i mniej podmiotowemi czynnikami umysłowej organizacyi; więc też wszystkim objawom życia umysłowego, wynikającym normalnie z czynności tej organizacyi, przyznać musi prawdę lub fałsz w zupełnie równym stopniu. Chwiejność w tym względzie wynika jedynie z zaniedbania odnośnych faktów życia umysłowego i z braku ścisłości w rozumowaniu.

Powracając do naszej kwestyi zasadniczej o stosunku filozofii do twórczości, okazuje się z powyższych roztrząsań, że nawet filozofia idealistyczna, wytwarzająca swój pogląd na świat przy udziale zasadniczych ideałów rozumu, sama przez się nie zasługuje bynajmniej na pogardliwe miano „poezyi myślowej," lecz może przybrać charakter *nauki*, jeżeli się opiera na krytycznie uzasadnionem znaczeniu poznawczem ideałów rozumu i na ich przedmiotowej treści. Flozofia posiłkuje się w takim razie twórczością umysłu, ale ni mniej, ani więcej, aniżeli to czynią w swoim zakresie wszystkie wogóle nauki. I one, jakeśmy to widzieli wyżej (str. 248 i nast.), nie mogą rozwiązać swych zadań poznawczych bez udziału twórczych zdolności umysłu.

Wyobraźnia i nauka. Nad doniosłością wyobraźni w badaniach naukowych zastanawiali się filozofowie i uczeni od dawna. Dla dopełnienia i potwierdzenia naszych w tym względzie poglądów przytaczamy tu ważniejsze dane z historyi tej kwestyi.

Już Bakon wykazuje, że wobec tak zwanych przez niego *instancyj krzyżowych* (instantiae crucis), polegających na przeciwstawności dwóch wyłączających się nawzajem wyjaśnień danych doświadczenia, — niby drogowskazy ustawione przy krzyżujących się drogach,—badacz zmuszony jest za pomocą wyobraźni tak skombinować nowe zadania, aby przy ich pomocy mógł rozwiązać ową przeciwstawność. *Novum Organum*, Cz. II, art. 36. Zob. też wspomnianą (str. 8) pracę Wiszniewskiego o Bakonie, wyd. 2-gie, str. 83, oraz dzieło Ch. Adam'a: *La philosophie de Bacon*, 1890, rozdziały: *Poésie et science*, i *De l'imagination dans la découverte scientifique*, str. 71 i nast., 350 i nast.

Następnie Kartezyusz wykazywał, że myślenie w matematyce robi wynalazki i że wyobraźnia w tym względzie najwięcej usług oddawała. Zob. Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, 2-gie wyd. T. I. cz I. str. 396, i Al. Skórski, *Jan Śniadecki*, str. 234.

Malebranche poświęcił rozbiorowi wyobraźni (l'imagination) drugą księgę swego dzieła: *O poszukiwaniu prawdy* (zob. wyżej str. 9). Księgę tę wydał osobno ze wstępem i pouczającemi uwagami Ollé Laprune, 1884. Łącząc imaginacyą jak „najściślej z działalnością zmysłów, Malebranche bada jej udział w poznaniu prawdy, ale dochodzi do ujemnego wyniku, że jest ona jednym z najgłówniejszych czynników złudzeń i błędów umysłu ludzkiego.

Voltaire zamieścił we wspomnianej (str. 121) *Encyklopedyi* Diderota i d'Alemberta artykuł o *wyobraźni* w którym mówi: „W matematyce praktycznej widzimy zadziwiającą wyobraźnię, a Archimedes miał przynajmniej tyle imaginacyi, co Homer.“ Zob. W. Lutosławskiego artykuł o Janie Śniadeckim, Ateneum 1894, T. II, 545, oraz słownik Voltaire'a, wspomniany powyżej (str. 42).

Kant rozróżnia szczególniej w swej *Antropologii*, 1789, § 26 produkcyjną i reprodukcyjną wyobraźnią (Einbildungskraft, exhibitio originaria et derivativa). Ostatnia wypływa z działania zmysłów i doświadczenia, podczas gdy pierwsza jest czynnością pośredniczącą pomiędzy funkcyą zmysłów i wyższemi „intelektualnemi“ procesami umysłu; poprzedza ona doświadczenie i jest głównym czynnikiem w syntetycznych wytworach umysłu. Okazuje się to jasno na czystych wyobrażeniach przestrzeni i czasu, które są objawami tej pierwotnej produkcyjnej wyobraźni. Wynika z tego jej wysokie znaczenie we wszelkiem poznaniu, mającem, według Kanta, charakter aprioryczny (zob. wyżej str. 99 i nast.).

Z pojęcia produkcyjnej wyobraźni, jako władzy, łączącej teoretyczną i praktyczną działalność rozumu wyprowadził Schelling całą swoją filozofią (zob. wyżej str. 11). Przed nim J. G. Fichte widział w wyobraźni czynność, wytwarzającą wszelką rzeczywistość jako przedmiot naszej wiedzy. Zob. jego: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794. Werke, T. I, 214 i nast. Por. też co powiedziano o nim wyżej str. 11. W tym duchu i Wroński opierał na samorzutnem (spontané) wytwarzaniu rzeczywistości przez umysł zarówno wiedzę absolutną, jak i ziszczenie się ideałów mesyanicznych. Zob. wyżej str. 11 i nast. oraz 28.

Herbart w pierwszej części swego dzieła: *Kurze Encyklopädie der Philosophie*, 1831 (nowe wyd. 1884) poświęca rozdz. 10-ty rozbiorowi *sztuki uczoności* (gelehrte Kunst), którą określa jako sztukę takiego poznania zasobów uczoności, aby z nich można było dowoli skorzystać i wtedy, gdy nie są bezpośrednio dostępne (den gelehrten Vorrath so zu kennen, dass er sich nach Belieben finden lasse, ohne im Wege zu liegen). Jasną jest rzeczą, że tej sztuki przyswoić sobie nie można bez pomocy wyobraźni, uzupełniającej pamięć. Nadto zasługują na uwagę następujące słowa Herbarta, wypowiedziane w jego dziele: *Lehrbuch der Psychologie*, 1816 (Werke, T. V, 69 i nast.): „Fantazya jest równie potrzebną do samodzielnego myślenia (Selbstdenken) na polu nauki, jak dla utworów poetyckich; wielce wątpliwą jest rzeczą, kto posiadał więcej fantazyi: czy Newton, czy Szekspir.“

Znakomity fizyolog Jan Müller († 1858), pierwszorzędny przedstawiciel swej nauki, powiedział: „Fantazya jest darem nieodzownym. Przy jej udziale wytwarzają się nowe kombinacye myśli, doprowadzające do ważnych odkryć. Badacz przyrody powinien koniecznie posiadać w harmonijnem połączeniu zarówno zdolność rozróżniania, właściwą rozsądkowi, wydzielającemu przedmioty badania (die Kraft der Unterscheidung des isolirenden Verstandes), jak i fantazyą, rozszerzającą widnokrąg umysłowy i dążącą do coraz wyższych uogólnień. Wskutek naruszenia równowagi pomiędzy temi czynnikami, fantazya skłania przyrodnika do marzeń, podczas gdy zdolnego badacza o zdrowym rozsądku naprowadza na najważniejsze odkrycia.“ Zob. M. Carriere, *Die sittliche Weltordnung*, 1877, str. 170.

J. Mac Cosh, *The imagination, its use and abuse*, 1857. Jestto treściwy rozbiór działalności wyobraźni. Autor wykazuje z jednej strony jej doniosłość, szczególniej w metafizyce, np. przy wytwarzaniu idei nieskończoności i Boga; a z drugiej karci jej nadużycie w życiu, poezyi i nauce. Wspomina tu autor, że zdaniem d'Alemberta imaginacya nie jest mniej potrzebną matematykowi, aniżeli poecie, a Göthe właśnie jako poeta przy pomocy wyobraźni doszedł do pomysłów, które się okazały wielce doniosłemi dla przyrodoznawstwa.

J. Tyndall, *Scientific use of the imagination*. Wyd. 3-ie 1872. Znakomity przyrodnik podnosi tu, na podstawie licznych przykładów, znaczenie wyobraźni w najściślejszych nawet badaniach naukowych.

O wielkiej doniosłości wyobraźni w naukach mówi też obszerniej znakomity chemik J. Liebig w swej rozprawie: *Induktion und Deduktion*, 1865.

Mając na myśli wyniki nowszych badań nad czynnościami zmysłów, głośny fizyolog T. Meinert powiedział: „Mózg nie przejmuje po prostu obrazu świata, lecz go *stwarza*. Poglądu tego nie bronią tylko filozofowie ze szkoły Kanta, lecz i najznakomitsi wśród współczesnych przyrodników. Helmholtz opiera ten pogląd na rozbiorze wrażeń zmysłowych; Rokitański zaś na ograniczoności wiedzy naukowej przyrodoznawstwa."

W. Wundt mówi w nowem wydaniu swych *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt* str. 342 i nast.: „Prawdziwa istota działalności fantazyi polega na myśleniu przy pomocy szczegółowych wyobrażeń zmysłowych. W tym charakterze jest ona *źródłem* wszelkiego logicznego czyli pojęciowego myślenia (als solches ist sie die Quelle alles logischen oder begrifflichen Denkens)."

H. Maudsley, *Physiology of mind*, 3-cie wyd. 1876, poświęca dziewiąty rozdział rozbiorowi pamięci i wyobraźni ze stanowiska teoryi asocyacyi, przyczem jednak mówi o produkcyjnej czyli plastycznej władzy umysłu (the productive or plastic power of mind) i wspomina o jej znaczeniu dla badań naukowych.

E. Dühring we wspomnianem (str. 15) *Kursie filozofii*, na str. 44 i nast. poświęca „naukowej, racyonalnej wyobraźni (wissenschaftliche, rationelle Phantasie, Imagination)" szereg wielce pouczających uwag. Mówi on między innemi: „Niewolnicze naśladownictwo faktów nie wystarcza i w zakresie nauki; bez istnienia naukowej fantazyi, wyprzedzającej ich konieczne ukształtowanie stosownie do praw logicznych, bez tej podmiotowej, twórczej zdolności, współrodnej z twórczością przyrody, nasz pogląd na świat i nasze ukształtowanie życia pozostałyby na zawsze ubogą i ociężałą łataniną." Dalej wykazuje Dühring, że wskutek paralelizmu pomiędzy czynnikami myśli i bytu (zob. wyżej str. 187 i 195), byt odtworzonym być może w naszym umyśle, więc i poznanym, jedynie przy pomocy podmiotowej zdolności, odpowiadającej przedmiotowym czynnościom przyrody. A taką zdolnością, dającą bezpośrednie pojęcie o twórczości przyrody, jest właśnie nasza twórcza wyobraźnia.

N. Michaut, *De l'imagination. Étude psychologique*, 1876; przekład polski A. Langego, 1896. W 10-tym rozdziale tej zajmującej monografii, autor roztrząsa pytanie o znaczeniu wyobraźni dla nauki i dochodzi do wniosku, że największą doniosłość ma ona dla nauk indukcyjnych (dans les sciences inductives, c'est l'imagination qui joue le premier rôle). Stwarzanie pytań, mówi autor, stawianych przez badacza przyrodzie, a kierujących jego władzą spostrzegawczą, jest głównie dziełem wyobraźni. Podobnież przy jej pomocy zjawiają się w umyśle badacza oczekiwane odpowiedzi, oraz przypuszczenia, hipotezy, wyjaśniające treść empiryczną tych odpowiedzi.

H. Jolly, *L'imagination*, 1877. Na str. 249 i nast. traktuje autor o imaginacyi poetyckiej w nauce i wykazuje jej udział w konstrukcyi systematów naukowych i teoryj.

Najrozleglej rozwinął całkowitą *filozofią wyobraźni* J. Frohschammer w dziele *Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses*, 1877. Nie ogranicza się on jedynie

metafizycznem spożytkowaniem tej nowej zasady, jak to już czynił przed nim Libelt, lecz w trzech księgach swego dzieła bada wyobraźnią: jako podmiotową zdolność umysłu, jako przedmiotową zasadę procesów przyrody i jako czynnik wszechstronnego rozwoju świadomego siebie ducha. Można krytykować jednostronność, z jaką Frohschammer stosuje zasadę wyobraźni do wszystkich dziedzin wiedzy; pomimo to nie można zaprzeczyć, że kwestyą znaczenia wyobraźni rozebrał wszechstronnie i przez to przyczynił się nie pomału do jej wyświetlenia i na polu naukowem. Prócz powyższego dzieła, zasługują tu również na uwagę prace tegoż autora, wymienione wyżej str. 13, oraz: *Ueber das Mysterium Magnum des Daseins*, 1891.

E. Guyau, *L'invention dans les arts, dans les sciences et dans la pratique de la vertu*, 1879. Autor rozróżnia *wyobraźnią* (imagination) od *fantazyi*. Tę ostatnią określa jako zdolność dowolnego kojarzenia wyobrażeń; najważniejsze zaś znaczenie przypisuje wyobraźni, która polega na prawidłowej syntezie wyobrażeń. Przyczynia się ona, zdaniem autora, do prawdziwego postępu na wszystkich połach życia umysłowego.

E. Naville w pouczającem swem dziele: *La logique de l'hipothèse*, 1880, mówi w Cz. II, rozdz. 2-gim, o psychologicznych warunkach hipotezy i zaznacza, że pierwszym z nich jest *geniusz*, jako zdolność twórcza, skłaniająca umysł do wynalazków. Podobnież mówi H. Lachelier w pracy: *Du fondement de l'induction*, 3-cie wyd. 1898, o *indukcyi samorzutnej* (induction spontanée) i rozpatruje następnie udział jaki w niej przyjmuje wyobraźnia.

Specyalne badania nad znaczeniem *obrazów* i *porównań*, jako objawów twórczej wyobraźni, dla filozofii, napotykamy w pracy R. Eucken'a: *Ueber Bilder und Gleichnisse in der Philosophie*, 1880.

M. Guyau, we wspomnianych (str. 209) *Kwestyach z zakresu współczesnej estetyki* w rozdziale 4-ym i nast. drugiej ks. roztrząsa stosunek wyobraźni do nauki. Hipotezę bardzo słusznie nazywa *poematem* uczonego (l'hypothèse c'est le poëme de savant) i wyjaśnia przy pomocy licznych przykładów udział twórczości umysłu w badaniach naukowych.

E. Rosenberger, *Ueber die Genesis wissenschaftlicher Entdeckungen und Erfindungen*, 1885. Autor rozróżnia wynalazki *przypadku*, *pracy* i *geniuszu*. Ostatnie są wynikiem *intuicyi*, t. j. twórczej wyobraźni.

J. Popper, *Die technischen Fortschritte nach ihrer ästhetischen u. culturellen Bedeutung*, 1888. Praca ta uwzględnia szerzej udział czynników estetycznych nietylko w technice, lecz i specyalnie w naukach.

E. Schmidkunz, *Analytische und synthetische Phantasie*, 1889. Jestto pouczający rozbiór udziału wyobraźni w różnych metodach naukowego badania.

Szczegółowo uwzględnia udział ideału w nauce, a mianowicie w matematyce, przyrodoznawstwie i w logice Ricardou we wspomnianem wyżej (str. 209) dziele: *O ideale*, str. 44 i nast., 90 i nast. Pogląd jego na ten przedmiot streszcza się w tych słowach, str. 60: „La science est donc, non pas une copie, mais une *création* du cosmos par l'esprit; et cette création n'est pas quelconque; nous y aspirons à une harmonie totale, ne nous arrêtant à aucune synthèse jamais satisfaits."

W wykładzie: *Das Genie*, 1892, Fr. Brentano porusza również udział wyobraźni w twórczości naukowej. G. Séailles zaś pierwszy rozdział wspomnianego (str. 210) dzieła poświęca twórczości geniuszu w nauce *(Du génie dans l'inteligence)*. Str. 57: „Chaque esprit est un point de vue original sur le monde; il y a autant de mondes qu'il y a d'esprits, ou mieux de degrés dans la vie spirituelle." H. Türck traktuje w 2-gim rozdz. dzieła: *Der Geniale Mensch*, 1897, 5-te wyd. 1901, specyalnie o dążnościach filozoficznych geniuszu. Zob. też, co mówi J. Sully w przytoczonym (str. 156) przekładzie polskim *Psychologii* str. 461 i nast.

Znakomity fizyk E. Mach zgadza się z Janem Müllerem i Liebigiem (zob. wyżej) na to, że pomiędzy badaczem i artystą nie ma zasadniczej różnicy. Zob. jego *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, 1896, str. 293 i nast. (przekład St. Kramsztyka, 1899, str. 124), oraz: *Prinzipien der Wärmelehre*, 1896, str. 443 i nast. (wyd. 2-gie 1900). Tu należy wspomniana już (str. 212), wielce pouczająca praca Ribota *O wyobraźni twórczej*, 1900, która w części 3-ciej rozpatruje udział wyobraźni w nauce na podstawie faktycznych danych.

W literaturze polskiej w tym przedmiocie zasługują na uwagę następujące prace:

Jan Śniadecki w rozdz. 2-gim Cz. II-ej swej *Filozofii umysłu* odróżnia *imaginacyą* czyli *obrazowanie* od *fantazyi* czyli *rojenia*. Termin *wyobraźnia*, daleko właściwszy niż *obrazowanie*, jest mu widocznie nie znany, choć go już Piramowicz w swej: *Wymowie*, 1792, używał. W przypisku wspomina Śniadecki tylko o tem, że Otwinowski i Petrycy nazywali imaginacyę *wymyślnością*. Imaginacyą określa jako „władzę kojarzenia i wiązania pojęć zmysłowych, składania i tworzenia z nich wyboru obrazów i malowideł, przerabiania i ubierania wyrobków nawet abstrakcyi i rozumu w postać cielesną." Jest to tedy „malarstwo umysłowe." Jej przeciwstawia *fantazyą*, o której mówi: „jest to gwałtowne działanie wrażeń mózgowych i pamięci zwierzęcej na umysł, i przewaga sił cielesnych nad siłami umysłowemi." Dalej traktuje Śniadecki w osobnych rozdziałach o „przysługach imaginacyi w sztukach i naukach," oraz o „szkodliwych skutkach rozpasania imaginacyi." Główne jej znaczenie dla sztuk polega na tem, że wytwarza „wzory umysłowe czyli ideały." Ale i nauki bez niej obejść się nie mogą. „W naukach fizycznych ledwo nie co krok pomoc imaginacyi potrzebna, ile razy dostrzeżony przez rozumowanie wypadek chcemy zrobić przez doświadczenie widocznym." „Astronomia sferyczna bez pomocy imaginacyi nie byłaby tym prawie cudem ludzkiej pojętności, jakim się dziś okazuje." „Newton bez dzielnej imaginacyi byłżeby bieg spadającego jabłka przeniósł i zastosował do biegu księżyca? ...Kopernik byłżeby potrafił bez wielkiego imaginacyi wsparcia tyle drobnych i rozmaitych fenomenów biegu dziennego i rocznego ziemi tak prosto i szczęśliwie wytłómaczyć?"... „W matematyce nawet, gdzie wszystko zdaje się być robotą surowego rozumu, przy głębszem nauk tych rozważaniu, pokazują się rozległe i ważne imaginacyi posługi." I tutaj wyjaśnia Śniadecki to zdanie licznemi przekonywającemi przykładami. Zob. też w tym względzie Skórskiego dzieło o Janie Śniadeckim str. 233 i nast.

O naszych znakomitych filozofach, którzy objawy fantazyi wyjaśniali ze stanowiska bezwzględnego idealizmu, mówiliśmy wyżej str. 211. Tu w naszej sprawie podnieść musimy jednak szczególną zasługę Libelta, który jeszcze na dwadzieścia siedm lat przed Frohschammerem w swym: *Systemie umnictwa*, 1850 (zob. wyżej str. 26) usiłował przedstawić ustrój świata *morfologiczny* (od μορφή = kształt), jako objaw twórczej działalności wszechświatowej wyobraźni. Mając atoli na oku wyobraźnią jako czynnik metafizyczny, nie badał bliżej jej znaczenia na polu naukowem. Więcej w tym względzie znaleźć można u Trentowskiego. Mówi on bardzo trafnie w *Panteonie* (T. III, 321): „Poeta duch twórczy, filozof również duch twórczy. Pierwszy tworzy *ideały*, drugi *idee*, a z niemi nowe pierwiastki, nowe widzenie rzeczy, nowe pojmowanie Boga i świata, słowem arcydzieła *umiejętności*." Kremer zaś charakteryzuje przepięknie udział fantazyi, w rozwoju pojęć ludzkich w tych słowach: „Fantazya, mówi (*Dzieła*, T. IV, 192), rozpina loty swoje od bieguna do bieguna, mierzy niebiańskie przestrzenie, nie mające granic, mija gwiazdy, wywołuje z kostnicy historyi zapadłe dawno ludy, podsłuchuje oddech przyszłych stuleciów, kroczących przez dzieje świata i słyszy radości robaczka, klującego się na listku."

Bogate i pouczające swym materyałem faktycznym dzieło Szokalskiego: *Fantazyjne objawy zmysłowe*, 1862, ma przeważnie charakter fizyologiczny.

Piotr Chmielowski ogłosił w r. 1873 starannie opracowany „szkic psychologiczny" p. t.: *Geneza fantazyi*, na podstawie teoryi kojarzenia się wyobrażeń (asocyacyi). O tej teoryi zob. nasze uwagi na str. 163 i nast oraz 213 i nast. Fantazya, mówi Chmielowski str. 97, jest to proces myślenia, w którym wyobrażenia zmieniają się i kombinują pod kierunkiem naszych uczuć i namiętności na podstawie asocyacyi swobodnej." Co do stosunku fantazyi do badań naukowych, charakterystyczne są następujące zdania, str. 90 i 96: „Pojęcia naukowe, które pospolicie przypisują osobnej władzy duszy, rozumowi, wyprowadzają się również z praw kojarzenia się wyobrażeń. W tym fakcie jest spólność i podstawa do twierdzenia, że władza tworzenia wyobrażeń fantazyjnych i władza tworzenia pojęć naukowych jest jedną i tą samą." Z tego wynika też „zbliżenie indukcyjnego sposobu myślenia w naukowem badaniu z myśleniem artystycznem." Przytem jednak wykazuje Chmielowski i różnicę między rozumem i fantazyą i polemizuje z Wundtem, który już w pierwszym wydaniu swych: *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt*, 1863, wypowiedział zdanie, przytoczone przez Chmielowskiego: „Twórczo myślenie w zakresie wiedzy, tak w procesie samym, jak i w rezultacie, zupełnie jest takie samo, jak i twórcze myślenie artysty."

J. Ochorowicz wydał dwa zajmujące odczyty: *O twórczości poetyckiej ze stanowiska psychologii*, 1877. W nich między innemi na str. 43 i nast. dobrze charakteryzuje różnicę pomiędzy poezyą i filozofią. Co do znaczenia twórczości w naukach, napotykamy na str. 76 zdanie: „Bez fantazyi ani matematyka, ani nauki przyrodnicze, ani nawet filozofia obejść się nie mogą. Geniusz rozumu jest dzieckiem geniusza fantazyi." Pomimo to wola pod koniec, str. 105: „Zostawmy co poetyckiego poezyi, a co filozoficznego filozofii. Poezya musi być idealną, ...filozofia pozytywną!" A tak wracamy znowu do dualizmu pomiędzy ideałami i prawdą! (Zob. też wyżej str. 276).

A. Kosiba traktuje o związku uczucia i fantazyi z myśleniem w rozprawie *O uczuciach*, 1878, str. 22 i nast.

J. Kotarbiński we wspomnianej (str. 210) pracy: *Przyszłość sztuki i poezyi*, bardzo trafnie mówi, str. 355: „Nauka rozwiązuje zagadnienia, poezya pobudza umysł stawianiem zagadnień."

Zob. też wyżej str. 274 i nast. literaturę o twórczości metafizycznej.

III. Filozofia i nauka.

§ 10.

Filozofia, jako nauka, w związku z innemi naukami.

W naszych dotychczasowych roztrząsaniach, dotyczących istoty filozofii (§§ 4, 5 i 6) oraz jej stosunku do twórczości (§§ 8 i 9), wyprzedziliśmy już z konieczności pod niejednym względem zasadniczy rozbiór takich zagadnień, które nas obecnie mają zająć szczegółowo. Zdajemy

sobie tedy przedewszystkiem sprawę z tego, cośmy dotąd wykryli odnośnie do „naukowości“ filozofii, aby na tej podstawie zająć się bliższem określeniem wzajemnego do siebie stosunku filozofii i reszty nauk.

Szukając odpowiedzi na pytanie: czem jest filozofia? przekonaliśmy się, że filozofia pierwiastkowo obejmowała całkowitą wiedzę ludzką, skupiała w sobie naukę wogóle. Wskutek atoli ciągłego rozszerzania zakresu wiedzy i konieczności zastosowania zasady podziału pracy do badań poznawczych, naukowych, wydzieliły się z zakresu filozofii tak zwane nauki specyalne, a pod nazwą filozofii obejmowano jedynie badanie ogólnych zasad wiedzy, których nie roztrząsały nauki specyalne, jako zajęte swemi szczegółowemi przedmiotami.

Zgodnie z tym faktycznym stanem rzeczy i z jego genezą historyczną, określiliśmy filozofią jako naukę, badającą ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu wyjaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych o ile to jest możliwem przy zdolnościach poznawczych umysłu ludzkiego (§ 4).

Dalszy rozbiór istoty tak pojętej filozofii wykazał, że odróżnia się ona od reszty objawów życia umysłowego dwiema cechami zasadniczemi, jakiemi są: krytyczna samodzielność myśli i dążność do ogólnego na świat poglądu. A z tego wynika, że właściwym przedmiotem filozofii jest: 1) krytyka umysłu, jako podmiotu poznania, 2) krytyka poglądów na byt czyli rzeczywistość, świat, jako przedmiotu poznania, i nareszcie 3) wyjaśnienie szczegółowych objawów świata z punktu widzenia ogólnych krytycznych zasad poznania (§ 5).

Bliższe porównanie cech znamiennych filozofii z pozostałemi naukami doprowadziło nas następnie do przekonania, że nauki te, ze względu na ostateczne zasady poznania mają charakter dogmatyczny, ze względu zaś na swój przedmiot są specyalnemi, t. j. badają tylko szczegółowe szeregi zjawisk świata, bez względu na jego treść

ogólną, obejmującą wszystkie szeregi szczegółowych zjawisk (§ 6).

Nareszcie, rozbiór krytyczny stosunku filozofii do twórczości wykazał szczegółowo, że filozofia z istoty swej jest badaniem krytycznem, a więc nauką, nie zaś wytworem wyobraźni, choć się nią posiłkuje, jako środkiem pomocniczym na równi ze wszystkiemi innemi naukami (§ 9).

Jeżeli w uzupełnieniu powyższych danych uwzględnimy i to, cośmy już powiedzieli o istocie wiedzy i o wzajemnym do siebie stosunku podmiotu i przedmiotu (§ 4,3), dalej o ideach i przedmiotowych czynnikach ideałów umysłu ludzkiego (§ 8,1 i 3): natenczas uprzytomnimy sobie krytyczne podstawy do bliższego określenia stosunku filozofii do nauki wogóle. Określenie tego stosunku sprowadzamy do następujących zdań zasadniczych:

1) Filozofia jest nauką samodzielną wśród innych nauk, o przedmiocie odrębnym, niedającym się wyczerpać wszystkiemi naukami specyalnemi, razem wziętemi. Błędnem jest tedy zdanie Aug. Comte'a i zwolenników jego pozytywizmu, jakoby filozofia była jedynie encyklopedycznem zestawieniem wyników badania nauk specyalnych.

2) Bezpośrednie dane dla swoich badań krytycznych i dla swego ogólnego na świat poglądu znajduje filozofia w objawach życia umysłowego, a więc w faktach świadomości i życiowego doświadczenia. Wszystkie zaś pozostałe dane, niezbędne do rozwiązania swych zadań, czerpie filozofia z nauk specyalnych. Sumienne uwzględnienie wyników ich badań jest niezbędnym warunkiem wszelkiego prawidłowego postępu filozofii. Przy tem jednak dane nauk specyalnych nie mają dla filozofii siły bezwzględnie obowiązującej, na podstawie dogmatycznego uznania ich powagi. Przeciwnie, jako nauka na wskroś krytyczna, posiłkuje się filozofia wynikami badań nauk specyalnych na podstawie poprzedniego rozbioru ich treści z punktu widzenia krytycznej teoryi poznania.

3) Nauki specyalne wyzwalają się z więzów dogmatyzmu odnośnie do ostatecznych zasad poznania jedynie przy pomocy filozofii. Podobnież tylko przy jej udziale mogą się wznieść na stanowisko ogólnego na świat poglądu. Tylko bowiem krytycyzm fiolozofii zdolnym jest wyjaśnić istotne znaczenie dogmatycznych przypuszczeń nauk specyalnych; tylko on wyrównać może pozorne sprzeczności pomiędzy temi przypuszczeniami i sprowadzić je do wspólnego mianownika, do ogólnego na świat poglądu, przy pomocy porównawczego rozbioru ich faktycznej treści.

Wobec powyższych wyjaśnień nie ma żadnej zasadniczej przeciwstawności lub różnicy pomiędzy *filozofią* i *nauką*, jak jej nie ma pomiędzy matematyką, fizyką, chemią i t. d. i nauką. Istnieje tylko różnica, wykazana na swojem miejscu szczegółowo, pomiędzy naukami filozoficznemi i specyalnemi (§ 6). Nauka zaś wogóle, jako objaw poznawczych dążności umysłu ludzkiego, obejmuje z istoty swojej zarówno nauki filozoficzne, jak i specyalne. Te ostatnie stanowią niejako oddzielne konary i gałęzie drzewa nauki, podczas gdy filozofią porównać można z pniem tego drzewa, który, zapuściwszy swe korzenie w realny grunt życia umysłowego, wyrasta z niego w kierunku prostym jak może najwyżej w koronę, w eter, służąc za punkt oparcia dla wywiązujących się z niego konarów i za podstawę do ich zespolenia w jedną organiczną całość.

Wniknięcie myślą samodzielną w nieskończone zasoby nauki, jako całości; śledzenie wszystkich dróg jej pochodu dziejowego i dokładne zrozumienie wszystkich szczegółowych wyników jej badań niestrudzonych aż po chwilę obecną, przekracza siły fizyczne i zdolności umysłowe jednostkowego człowieka. Taka ogólnie ludzka *pansofia* jest wynikiem wielowiekowej pracy całego rodu ludzkiego i w całej swej pełni objętą być może tylko przez połączone siły najwydatniejszych umysłów ludzkości. Ogólna encyklopedya wiedzy ludzkiej, w najrozleglejszym nawet wykładzie systematycznym, przedstawia jedynie zewnę-

trzną organizacyą nauki, jako całości, nie daje jednak zadawalającego pojęcia o rzeczywistym bogactwie jej szczegółowej treści, obejmującem wszystko, co stanowi dostępny dla umysłu ludzkiego przedmiot badania (zob. wyżej klasyfikacyą nauk § 6,1 przyp.). Ztąd to pochodzi, że wszelki ściśle naukowy wykład, wnikający z możliwą dokładnością w przedmiot badany, przyjmuje zawsze charakter *specyalny*, *monograficzny*, a w najlepszym razie obejmuje treść tylko pewnej, pojedynczej nauki, nie zaś nauki wogóle.

Pomimo jednak koniecznej specyalizacyi wiedzy, każda nauka szczegółowa, przy najściślejszym rozwoju swej treści odrębnej, powinna pielęgnować świadomość swej organicznej łączności z nauką wogóle, z jej zasadniczemi podstawami i celami. Taka świadomość wewnętrznej spójni wszystkich nauk szczegółowych jest niezbędnym warunkiem prawidłowego postępu każdej z nich z osobna. Filozofia wyraża właśnie, z istoty swojej, tę świadomość wewnętrznej łączności nauk szczegółowych, tę jedność zasadniczą myśli badawczej, przenikającej wszystkie pojedyncze nauki. Cechy znamienne filozofii: krytyczna samodzielność myśli i dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5), stanowią istotę nauki wogóle. One określają z jednej strony konieczne środki pomocnicze wszelkiego badania prawdziwie naukowego (krytycyzm), a z drugiej strony — ostateczny cel nauki, jako nauki, polegający na możliwie pełnem pojęciu ogólnych czynników i praw wszechświata.

W imię tej zasadniczej zgodności filozofii z istotą nauki wogóle, bez przesady powiedzieć możemy, że filozofia jest duszą, ożywiającą zarówno jednolity w sobie organizm nauki, jak i wszystkie jego pojedyncze części składowe. Jako dusza nauki, filozofia czerpie swe siły żywotne i energią myśli z całego otaczającego ją organizmu; ale z drugiej strony, organizm ten trupieje, rozpada się na atomy, gdy dusza z niego uchodzi.

1. Krytyka poglądu Comte'a na filozofią.

Powołując się na fakt stopniowego wydzielenia się nauk specyalnych z filozofii, — o czem mówiliśmy wyżej (§ 4,1 i 2), — wielu uczonych podawało w wątpliwość charakter naukowy filozofii a więc jej *naukowość*. W ten sposób powstało pytanie: czy filozofia ma wogóle prawo do nazwy *nauki*, w ścisłem tego słowa znaczeniu, czy jest nauką samodzielną w gronie innych, a szczególniej specyalnych nauk? W celu bliższego rozbioru tego zasadniczego dla filozofii pytania, zatrzymujemy się przedewszystkiem nad poglądami głównego przedstawiciela przeczącej na to pytanie odpowiedzi, Augusta Comte'a († 1857), twórcy tak zwanej przez siebie filozofii *pozytywnej*, czyli *pozytywizmu* (zob. cośmy już o nim powiedzieli wyżej str. 13, 82, 107 i 124).

Rozwój umysłu ludzkiego, dowodzi Comte, dokonywa się według „wielkiego zasadniczego prawa,“ przez niego wykrytego, a określającego stopniowy pochód wiedzy. Według tego prawa, umysł ludzki w swych dążnościach poznawczych przechodzi kolejno przez trzy różne *stany* umysłowej działalności. Pierwszy stan ma charakter *teologiczny* (właściwie mitologiczny), poetycki, fikcyjny. W tym stanie umysł dąży do poznania pierwotnych przyczyn i ostatecznych celów świata, a zatem do wiedzy bezwzględnej i sądzi, że ją osiąga, sprowadzając wszystko do działania czynników nadprzyrodzonych (agents surnaturels), uosobionych w bogach, duchach i t. p. Drugi stan nazywa Comte *metafizycznym*, czyli abstrakcyjnym. Jest on właściwie tylko odmianą poprzedniego i polega na zastąpieniu owych czynników nadprzyrodzonych przez różne siły i istności abstrakcyjne (forces abstraites, véritables entités), uznawane za główne przyczyny zjawisk świata. Nareszcie, stan trzeci jest stanem właściwie naukowym, czyli *pozytywnym*. Umysł, uznając niepodobieństwo dojścia do wiedzy bezwzględnej, poznania początku i celu wszechświata, zrzeka się dążności w tym kierunku i zadawala badaniem samych tylko faktycznych praw zjawisk i określeniem niezmiennych stosunków w ich następstwie po sobie i podobieństwie między sobą (leurs lois effectives, c'est à dire leurs relations invariables de succession et de similitude).

Tylko badanie *zjawisk* szczegółowych doprowadza, według Comte'a, do naukowego poznania. A ponieważ wszystkie zjawiska, razem wzięte, stanowią, w stanie pozytywnym, przedmiot badania nauk specyalnych (matematyki, astronomii, fizyki, chemii, biologii i socyologii): przeto filozofia, wskutek ich rozwoju, pozbawiona odrębnego przedmiotu badania, utraciła też z biegiem czasu charakter samodzielnej nauki. Jest ona w istocie niczem innem, jeno encyklopedycznym wykładem treści pojedynczych nauk specyalnych odnośnie do zjawisk przyrody

(l'ensemble des connaissances acquises relativement aux differants ordres de phénomènes naturels). To też Comte w swej klasyfikacyi nauk nie znalazł dla filozofii odpowiedniego miejsca (zob. str. 124).

W całym tym poglądzie Comte'a zajmuje nas obecnie tylko zdanie jego o filozofii, że nie ma ona charakteru samodzielnej nauki dla braku odrębnego przedmiotu badania. Bezzasadność tego zdania wynika właściwie już z tego wszystkiego, cośmy dotąd o filozofii powiedzieli. W celu atoli ścisłego wyjaśnienia tej kwestyi, zestawimy tu jasno główne argumenta, wykazujące całą dowolność powyższych twierdzeń Comte'a.

1) Pytanie: czem jest filozofia i co stanowi właściwy przedmiot jej dociekań? może być rozwiązanem *naukowo* jedynie na podstawie poprzedniego rozbioru faktycznych objawów myśli filozoficznej. Rozbiór ten daje się uskutecznić tylko w zakresie osobnej nauki, a mianowicie nauki, którą się obecnie zajmujemy, a której przedmiot i znaczenie wykazaliśmy wyżej szczegółowo (§§ 1 i 2). Tej nauki wstępnej do filozofii nie ma w systemacie nauk pozytywnych Comte'a. Co więcej, wyznaje on otwarcie, że nie czytał nawet prac najznakomitszych myślicieli świata. Okazuje się tedy, że poglądy na filozofią i jej zadania wytworzyły się w jego umyśle mniej lub więcej przypadkowo, dowolnie, bez odpowiedniego przygotowania do rozbioru tej sprawy i bez ścisłych, samodzielnych badań nad jej rozwiązaniem. Tymczasem i zaprzeczenie naukowej doniosłości filozofii powinno być należycie uzasadnionem i może mieć wartość naukową jedynie przy odpowiedniej znajomości samej filozofii. Nadto, i taki przeczący pogląd na filozofią, jeżeli tylko wypływa z krytycznej działalności umysłu, ma charakter filozoficzny, a zatem sam przez się, uzasadniając swoje przeczenie naukowo, dowodzi istnienia filozofii, jako nauki. Więc na dnie owych twierdzeń przeczących Comte'a leży sprzeczność wewnętrzna (zob. też wyżej § 5,2 przyp.).

2) Do zasadniczych zagadnień wiedzy ludzkiej, należy pytanie: co jest wogóle dostępnem dla poznawczych zdolności umysłu ludzkiego, a co je przekracza? Więc i pytanie: czy jedynym przedmiotem wiedzy są zjawiska, czy też z wiedzą tą może się połączyć i głębsze pojęcie istoty zjawisk? Naukowe wyjaśnienie i rozwiązanie tego pytania oprzeć się znowu musi na wszechstronnem rozbiorze zdolności poznawczych umysłu i ich objawów w dziejowym rozwoju nauki. I tu również zaprzeczenie możności poznania istoty zjawisk nie może się obejść bez owego rozbioru, jeżeli ma uchodzić za wynik nauki, a nie za objaw samowolnej myśli. Rozbiór zaś zdolności poznawczych umysłu w celu określenia granic wiedzy ludzkiej stanowi oddawna przedmiot osobnej nauki, nazwanej *logiką*, czyli *teoryą poznania*.

Pierwsze zawiązki tej nauki napotykamy w odnośnych badaniach Sokratesa, Platona, Arystotelesa i innych filozofów starożytności. Następnie nauka ta rozwinęła się znakomicie dzięki pracom: Bakona, Kartezyusza, Malebranche'a, Lokka, Leibnitza, Berkeley'a, Hume'a, Kondyllaka, Reida, Kanta i wielu innych myślicieli aż po chwilę obecną (zob. przegląd literatury str. 8 i nast.). Dla Comte'a i ta nauka wcale nie istnieje. Za swego ojca duchowego uznaje wprawdzie Hume'a, ale sam sprawy poznania dalej nie bada, ani też nie uwzględnia jej rozwoju w dziejach filozofii. Jaką tedy drogą doszedł Comte do swych poglądów na istotę poznania ludzkiego i jego granicę? Zkąd zaczerpał zdanie, że jedynie zjawiska stanowią dostępny dla nas przedmiot wiedzy? Słyszał o podobnem zdaniu Kanta z mętnych bardzo źródeł, jak sam wyznaje, i to mu wystarczyło, aby bez krytycznego rozbioru całej tej kwestyi, bez znajomości dotychczasowych badań teoryi poznania, wygłosić owo zdanie, będące zasadą całego jego pozytywizmu. Czy przy zupełnym braku krytycznego uzasadnienia, zdanie to może uchodzić za naukowe? Nadto, zaznaczyć tu należy, że Comte bez wszelkich badań nad zasadami poznania ufa bezpośrednio zewnętrznemu, zmysłowemu doświadczeniu, zaprzecza możności doświadczenia wewnętrznego i nie pyta wcale, w jakim stosunku znajdują się dane doświadczenia zewnętrznego do faktów świadomości (§ 4,3).

3) Pozytywizm Comte'a, narówni z uznanemi przez niego sześciu naukami specyalnemi, opiera się ostatecznie na pewnych dogmatycznych przypuszczeniach, o których mówiliśmy na właściwem miejscu (§§ 6 i 6,3). Przypuszczenia te wyrażają się między innemi w pewnych *pojęciach ogólnych*, odnośnie do rzeczywistości, bytu, jako przedmiotu wszelkiej wiedzy. Takiemi są np. pojęcia o niepoznawalnej istocie i o poznawalnych zjawiskach, o stosunkach między zjawiskami, o przyczynie i prawach, o sile i ruchu, o przestrzeni i czasie, o duchu i materyi, o przyrodzie jako całości i t. d. Pojęcia te wytwarzają się w każdym człowieku w skutek kultury umysłowej, z większą lub mniejszą jasnością, drogą bezpośredniej działalności myśli i stanowią niezbędny środek pomocniczy wszelkiego poglądu na świat.

Pomimo zasadniczego potępienia metafizyki, i Comte nie może się obejść w swych rozumowaniach bez tych pojęć, lecz posiłkuje się niemi w pewnem, mniej lub więcej jasno określonem znaczeniu. Tak np. podstawowe dla całego pozytywizmu pojęcie ogólne *zjawiska* rozumie on wyłącznie w znaczeniu *fizycznem*, przyczem nie rozbiera wcale krytycznie, naukowo, przy pomocy odnośnych danych doświadczenia, pytań: czy w świecie istnieją tylko zjawiska fizyczne? jakie znaczenie mają obok nich zjawiska życia wewnętrznego, *psychiczne?*

czy te mogą być w istocie wyjaśnione przy pomocy przyjętych przez niego zjawisk fizycznych? Wskutek zaś oparcia pozytywizmu na pojęciu ogólnem fizycznej zjawiskowości, Comte i jego zwolennicy, mimo woli i wiedzy, przyswajają sobie metafizykę materyalizmu i z niej wydobyć się nie mogą, pomimo ciągle powtarzającej się gołosłownej protestacyi przeciwko swej łączności z tą metafizyka.

Nauka prawdziwa domaga się, w imię swych podstaw krytycznych, abyśmy sobie zdawali jasno sprawę z początku, rozwoju i znaczenia używanych przez nas pojęć ogólnych i nie stosowali ich do świata przedmiotowego bez rozbioru ich stosunku do odnośnych danych wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia (zob. str. 189 i nast.). Tymczasem żadna z nauk specyalnych, wymienionych przez Comte'a, nie zajmuje się rozbiorem pojęć ogólnych o bycie przedmiotowym. Rozbiór taki stanowi zadanie osobnej nauki *metafizyki*, której bez szkody dla prawidłowego rozwoju naszych dążności poznawczych z zakresu nauki wyrugować nie można (str. 62 i 112 i nast.). Posiłkując się z konieczności pojęciami, dotyczącemi bytu przedmiotowego, więc metafizycznemi, a lekceważąc przy tem naukę, zajmującą się ich rozbiorem, pozytywizm wpada w chaotyczne pomięszanie pojęć i wyrzeka się krytycznego, a więc prawdziwie naukowego uzasadnienia swych poglądów.

4) Naturalna dążność wiedzy ludzkiej do ogólnego na świat poglądu, wyrażająca się w dotychczasowym rozwoju filozofii (str. 96 i 102 i nast.), skarłowaciała zupełnie w pozytywizmie Comte'a, przyjmując formę encyklopedycznego zestawienia wyników nauk specyalnych. Ale i taki ciasny pogląd na filozofią świadczy wymownie o tem, że umysł ludzki, pomimo wszelkiej negacyi, nie może się ostatecznie wyrzec ogólnego na świat poglądu. To też jedynie brak konsekwencyi i ścisłości w myśleniu, brak wogóle wszelkiego zmysłu filozoficznego, był przyczyną, że Comte nawet temu objawowi szczątkowemu filozofii nie wyznaczył odpowiedniego miejsca w swym systemacie nauk. Mógł on enckylopedyczny pogląd na nauki specyalne, stanowiący całą jego filozofią, umieścić bądź na czele, bądź na końcu uznanych przez siebie nauk specyalnych; ale mieć siebie za twórcę nowej, pozytywnej filozofii i nie wyznaczyć tej filozofii choćby najskromniejszego miejsca w całokształcie wiedzy ludzkiej, to jest sprzeczność tak rażąca, że ją porównać można tylko jeszcze ze sprzecznością, jaką popełnia Comte, gdy swój pozytywizm o tendencyach sensualistycznych na polu teoryi poznania i materyalistycznych na polu metafizyki łączy z mistycznemi obrządkami nowej pozytywnej religii.

Co się zaś tyczy owej encyklopedyi nauk specyalnych, jako treści filozofii pozytywnej, to nie trudno wykazać, że nie może ona zą-

stąpić badań prawdziwej filozofii, dotyczących ogólnego na świat poglądu, bez względu na ostateczne wyniki tych badań, a zatem i wtedy, gdyby miały doprowadzić do wyników ujemnych. Ogólny na świat pogląd możliwy jest tylko na podstawie porównawczej oceny wyników nauk specyalnych z punktu widzenia krytycznych zasad teoryi poznania. Tego atoli zadania nie można sprowadzić do encyklopedycznego wykładu wyników nauk specyalnych, ponieważ: 1) nauki specyalne nie zajmują się wcale badaniem tych zasad, i 2) dla tego, że owa krytyczna ocena wyników nauk specyalnych i wywód z nich ogólnego na świat poglądu leży za obrębem zarówno każdej nauki specyalnej z osobna, jak i wszystkich razem wziętych i wymaga odrębnych badań, które w sposób należyty prowadzone być mogą tylko w zakresie osobnych samodzielnych nauk. Badania te stały się też w rzeczywistości punktem wyjścia do wytworzenia szeregu nauk filozoficznych, wyjaśniających szczegółowe objawy świata ze stanowiska ostatecznych zasad wiedzy ludzkiej.

Powyższe uwagi wykazują dowodnie racyą bytu zaznaczonych już przez nas zasadniczych nauk filozoficznych, jako to: 1) wstępu do filozofii, zajmującego się rozbiorem samej filozofii, 2) teoryi poznania czyli logiki, jako nauki, badającej krytycznie zasady prawidłowego poznania rzeczy, i 3) metafizyki, jako nauki, poddającej krytycznemu rozbiorowi nasze ogólne pojęcia o bycie i jego własnościach. Do tego dołącza się nareszcie 4) filozofia szczegółowa, rozwijająca ogólny pogląd na świat, na podstawie rozbioru wyników nauk specyalnych z punktu widzenia krytycznych zasad poznania (zob. str. 62 i nast.).

Wobec powyższych rażących braków filozofii pozytywnej Comte'a, nie zapomnijmy jednak w końcu i o jej rzetelnem znaczeniu. Polega ono na wykazaniu ścisłej łączności filozofii z naukami specyalnemi, na zdaniu, że filozofia oprzeć winna swe pojęcia o świecie na wynikach nauk specyalnych. Chociaż prawda ta uznawaną była przez wszystkich prawie znakomitych myślicieli od Bakona i Kartezyusza aż do Leibnitza i Kanta, to jednak wyznać należy, że ją Comte po raz pierwszy sformułował z należytą wyrazistością. Nabiera ona szczególnej doniosłości wobec jednostronnego dyalektycznego rozwoju filozofii po Kancie w osobie Fichtego, Schellinga, Hegla i ich licznych zwolenników. Pozytywizm, pojęty ze stanowiska dziejowego, jest właściwie zupełnie uprawnioną reakcyą przeciwko wygórowanej wierze wspomnianych przedstawicieli racyonalnego idealizmu w abstrakcyjną działalność umysłu ludzkiego, przy całkowitem prawie lekceważeniu doświadczenia zewnętrznego i opartych na niem nauk specyalnych. Ale reakcya ta, uprawniona i zdrowa sama przez się, podjętą została przez Comte'a z równą jednostronnością i bez-

względnością, więc też doprowadziła do równie błędnego lubo wprost przeciwległego poglądu na istotę filozofii i jej stosunek do nauk specyalnych.

---

1. **Literatura obca, dotycząca pozytywizmu Comte'a.** Ogólne zasady swego pozytywizmu wyłożył Comte głównie w 1-szej i 2-giej lekcyi wspomnianego już niejednokrotnie (str. 13) *Kursu filozofii pozytywnej*. Określa on tu cel swego dzieła, polegający na przedstawieniu treści zasadniczych gałęzi „filozofii przyrody czyli systematu nauk przyrodniczych (philosophie naturelle, système des sciences naturelles)." Już to wykazuje dogmatyczny punkt wyjścia całej jego filozofii w kierunku naturalistycznym. Dla urzeczywistnienia zaś powyższego celu, ciągnie dalej, należy się oprzeć na *historyi*. Bardzo trafnie mówi w tym względzie: „une conception quelconque ne peut être bien connue, que par son histoire." Ale zamiast rzeczywiście badać dzieje czy filozofii wogóle, czy też specyalnie filozofii przyrody, albo przynajmniej skorzystać z wyników badań specyalistów na tem polu, Comte przystępuje wprost do wykładu swego, zgóry powziętego „wielkiego prawa zasadniczego (grande loi fondamentale)" trzech stanów i opiera na nim cały swój dalszy pogląd na filozofię, nie usiłując nawet uzasadnić lub usprawiedliwić swego „prawa" na podstawie jakichkolwiek faktycznych danych. Twierdzi wprawdzie, ze każdy człowiek w epoce dzieciństwa jest teologiem, w młodości—metafizykiem, a w wieku dojrzałym pozytywistą, ale nie uwzględnia wcale odnośnych badań psychologii, aby to twierdzenie z właściwie „naukowego" punktu widzenia bliżej wyjaśnić.

Dalej utrzymuje Comte, że owe trzy stany są w gruncie trzema różnemi *metodami* przy pojęciu łączności, zachodzącej pomiędzy zjawiskami i doprowadzają wskutek tego do trzech różnych systematów filozoficznych, o trzech różnych poglądach na jedność świata zjawiskowego. Ale przy tem nie wykazuje nawet, aby miał pojęcie o istnieniu krytycznych badań Kanta nad warunkami podmiotowemi i przedmiotowemi, logicznemi i metafizycznemi takiego zjednoczonego poglądu na świat, czy to będzie pogląd teologiczny, czy metafizyczny, czy wreszcie pozytywny w duchu samego Comte'a.

Nareszcie dowodzi Comte, że każda wyłatna myśl, każda gałąź wiedzy ludzkiej przebywa owe trzy stadya, ale nie przeprowadza choćby dla przykładu żadnej szczegółowej myśli, ani żadnej nauki przez te trzy stadya przy pomocy odpowiednich historycznych faktów. Przeciwnie, odnośnie do dziejów filozofii przyznaje otwarcie w przedmowie do VI-go tomu, że jej w gruncie rzeczy nie zna wcale ze źródeł autentycznych. „Je n'ai jamais, mówi tu Comte, lu en aucune langue ni Vico, ni Kant, ni Herder, ni Hegel etc., je ne connais leur divers ouvrages que d'après quelques relations indirectes et certains extraits fort insuffisants." A zatem okazuje się, że całe to „prawo" trzech stanów, jak wogóle pogląd Comte'a na filozofią, jest koncepcyą zupełnie dowolną, której sam autor nie oparł na badaniu i rozbiorze odnośnych faktycznych, więc „naukowych" danych.

Najgłówniejszym krzewicielem pozytywizmu we Francyi był znakomity uczony E. Littré († 1881). Zwolennicy nazwali go „głosem i duszą pozytywizmu." Zasłużył on na to miano wskutek licznych popularnych artykułów, zamieszczanych od r. 1840 w gazecie *National*, oraz dzięki takim pracom, jak: *Analyse raisonée du Cours de philosophie positive de Comte*, 1845, *Paroles de philosophie positive*, 1859, 2-gie wyd. 1864; *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863, 3-cie wyd. 1877 i inne. Nadto w celu rozszerzenia pozytywizmu wydawał wspólnie z Wyrubowym od r. 1867 czasopismo: *La philosophie positive*, które po jego śmierci wychodziło tylko do r. 1883. Littré zmodyfikował pod pewnemi względami naukę Comte'a, ale nie można powiedzieć, iżby to uczy-

nił w duchu filozoficznym; przeciwnie, on to głównie spowodował ostateczne rozwodnienie pozytywizmu, jako nauki filozoficznej, dowodząc, że jest on w zasadzie „metodą,“ jak gdyby tak zwana metoda „pozytywna“ nie istniała już od dawna, a przynajmniej od czasów Bakona, pod nazwą indukcyjnej i empirycznej.

W kierunku mętnego mistycyzmu Comte'a, wyrażającego się w jego religii pozytywnej, nad którą zresztą nie mamy tu powodu bliżej się zastanawiać, działał początkowo P. Lafitte, wybrany po śmierci Comte'a przez uczniów jego na „dyrektora pozytywizmu“ i „kapłana religii pozytywnej.“ Z czasem jednak, nie zrzekając się tego urzędu, zajął się pracą nad teoretycznem uzupełnieniem nauki Comte'a. Pomimo to chwali się jeszcze w r. 1889, że od chwili gdy w r. 1842 po raz pierwszy zapoznał się z *Kursem* Comte'a,—a miał wtedy lat 19,—nie wziął już do ręki żadnej książki innego filozofa. Zob. jego wspomniany już wyżej (str. 18) *Kurs filozofii pierwszej*, str. II. Ta „pierwsza filozofia“ ma na celu wytworzyć dla pozytywizmu Comte'a pewien fundament podmiotowy i przedmiotowy, metodologiczny i rzeczowy. Jest to jednak fundament na wskroś dogmatyczny, uwydatniający tylko wyraźniej owe czynniki sensualizmu i materyalizmu, które stanowią, jak to widzieliśmy wyżej (str. 296 i nast.), utajoną podstawę pozytywizmu Comte'a. Świadczą o tem „prawa,“ stanowiące treść tej „pierwszej filozofii.“ Pierwsze z nich opiewa np.: „Z danych czynników doświadczenia (pojętego w znaczeniu sensualistycznem) należy sobie wytworzyć najprostszą i najbardziej sympatyczną hipotezę.“ Prawa zaś przedmiotowe, począwszy od 10-go, wypływają z zastosowania zasad mechaniki do całego świata, nie wyłączając objawów psychicznych i społecznych. Działalność umysłowa, mówi Lafitte na str. 62, nie jest niczem innem, jeno intelektualnym procesem trawienia, przerabiającym materyały, które zmysły dostarczają umysłowi. Głównym organem tego kierunku wśród zwolenników Comte'a jest czasopismo: *Revue Occidentale philosophipue, sociale et politique*, wychodzące od r. 1878. Nadto Lafitte krzewi filozofią i religią pozytywną za pośrednictwem wykładów publicznych, które odbywały się nawet w jednej z sal Collège de France, ale w ostatnich czasach liczba słuchaczy zmalała bardzo. W r. 1900 było ich nie więcej niż trzech.

Na czele angielskich pozytywistów stoi od roku 1870 Fr. Harrisson, tłómacz Comte'a i autor różnych prac socyologicznych, jak: *The present and the future, a positivist address*, 1880; *Moral and religious socialism*, 1891 i innych.

Wśród wykładów pozytywizmu w duchu Comte'a wymieniamy: Robinet, *Notice sur l'oeuvre et sur la vie de Comte*, 1860, 3-cie wyd. 1891; tegoż: *La philosophie positive*, 1881; André Poëy: *Le positivisme*, 1876; J. Rio, *Aug. Comte. La philosophie positive résumée*, 1881; C. Monier, *Exposé populaire du positivisme*, 1888; H. Waentig, *Aug. Comte und seine Bedeutung*, 1894; oraz najnowsza obszerna praca, jaką ogłosił L. Lévy-Bruhl: *La philosophie d'Aug. Comte*, 1900. Tenże autor wydał 1899 r. pouczającą korespondencyą Comte'a z J. St. Millem. Tu należy wspomniany już (str. 43) słownik pozytywizmu Bourdeta.

Przechodząc od wielbicieli Comte'a do autorów, którzy się zajęli krytyką bądź specyalnie jego pozytywizmu, bądź wogóle całego kierunku myśli, oznaczonego tą nazwą, musimy przedewszystkiem zaznaczyć, że znakomitsi przedstawiciele najbardziej nawet realistycznych i empirycznych kierunków nowszych czasów po większej części nie podzielali poglądu Comte'a na filozofią, a w szczególności sprzeciwiali się ograniczeniu wiedzy ciasnem kołem uznanych przez niego specyalnych nauk. Jeżeli Comte nie miał jasnego pojęcia o nauce wstępnej, roztrząsającej zasadniczo podstawy filozofii, to Herbert Spencer poświęca tej nauce, jakeśmy to na swojem miejscu widzieli (str. 13) osobną pracę p. t. *Pierwsze Zasady*, a Lewes ogłasza dzieło, które nazywa *wstępem* do filozofii nauki (zob. wyżej str. 15). Zupełnemu zaniedbaniu logiki, jako teoryi poznania, przeciwstawiali J. St. Mill, Al. Bain i inni swoje rozległe badania nad indukcyą, dedukcyą i logiką nauk

(zob. str. 121). Podobnież psychologia, której Comte odmówił charakteru samodzielnej nauki, zaprzeczając możności wewnętrznego doświadczenia, uprawianą była nadal, jako odrębna nauka i w zakresie empirycznych kierunków myśli, jak o tem świadczą prace Spencera, Baina, James'a, Taine'a, Ribota i wielu innych. Nawet kopciuszek pozytywizmu, metafizyka, znalazła gorącego obrońcę w tak realistycznie nastrojonym umyśle, jak Lewes (zob. wyżej str 112 i nast.) i nie była bezwzględnie potępianą przez Milla, o czem się zaraz przekonamy. Negacyjne tedy dążności „pozytywizmu" pozostały albo zupełnie bez skutku, albo też utracają coraz bardziej swoją skuteczność. Przecież to jeszcze sam Comte w dziele: *Système de politique positive*, 4 tomy, 1851—1854, uzupełnił swój systemat nauk pozytywnych siódmą nauką *antropologią* czyli nauką moralności i stał się założycielem „religii pozytywnej," ubóstwiającej ludzkość jako „najwyższą istotę (le Grand-Être suprême)" i podnoszącej ziemię do godności „wielkiego fetyszu (le grand Fétiche)."

Wśród prac, poświęconych krytyce pozytywizmu, zasługują szczególniej na uwagę:

Herbert Spencer, *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte* 1864; pismo zamieszczone również w drugim tomie jego *Essay*, 1891, wspomnianych wyżej str. 14. W ocenie *Pierwszych zasad*, zamieszczonej w *Revue des deux monde*, August Laugel nazwał Spencera uczniem Comte'a i pozytywistą. W pracy powyższej protestuje myśliciel angielski przeciw tej nazwie. Nie zaprzeczając zasług Comte'a, Spencer wykazuje jednak, że zasadnicza myśl jego filozofii pozytywnej nie jest żadną nowością, szczególniej w Anglii, gdzie od czasów Bakona rozwinął się kierunek indukcyjny i empiryczny. Comte zresztą sam wyznał: „Il y'a, sans doute, baucoup d'analogie entre ma philosophie positive et ce que les savans anglais entendent, depnis Newton sourtout, par *philosophie naturelle*." Przytem Comte, według Spencera, nie przeprowadza wcale konsekwentnie zasady doświadczenia, lekceważąc doświadczenie wewnętrzne, wogóle badania empirycznej psychologii. Wskutek błędnego zupełnie zdania, że umysł może poznać wszystko, prócz samego siebie (l'esprit peut connairte tout, *excepté lui même*), Comte nie opiera swej filozofii na rozbiorze czynności umysłu i przez to pozbawia się fundamentu krytycznego. Nadto nie podziela Spencer nauki Comte'a o trzech stanach rozwoju umysłowego i wykazuje, że nauka ta nie daje się usprawiedliwić faktami. Wogóle dowodzi, że zasadniczo rozchodzi się z Comte'm we wszystkich tych poglądach, które charakteryzują jego filozofią pozytywną; że zatem nie może być nazwanym pozytywistą, lecz przeciwnie należy do antagonistów Comte'a. Oto własne słowa Spencera w tym względzie: „Succesors... who reject all his distinctive doctrines.. must be classed as his antagonists."

John Stuart Mill, *Auguste Comte and positivism*, 1865. Praca ta składa się z dwóch części: pierwsza zajmuje się krytycznym rozbiorem *Kursu* Comte'a, druga ma za przedmiot ocenę drugiego peryodu w jego rozwoju filozoficznym, gdy został założycielem nowej religii. Obecnie zajmuje nas tylko część pierwsza. Mill broni tu ogólnych zasad pozytywizmu Comte'a, ale krytykuje zarazem ważne błędy jego. Przedewszystkiem nie podziela bezwzględnego porzucenia teologii, wogóle wszelkich czynników nadzmysłowych. „Myśl pozytywna, mówi Mill, nie pociąga za sobą koniecznie zaprzeczenia nadzmysłowych czynników; ona wykazuje tylko, że kwestya ta dotyczy zasady wszechrzeczy. Jeżeli bowiem wszechświat miał początek, to był on z konieczności nadzmysłowym; prawa przyrody nie mogą być wzięte za podstawę do wyjaśnienia ich genezy." Ztąd, według Milla, wiara w stworzenie świata przez istotę rozumną, nie sprzeciwia się pozytywnym danym wiedzy, jeżeli tylko przypuścimy, że rozumny kierownik świata podtrzymuje niezmiennie istniejący porządek rzeczy, według którego w świecie dokonywa się wszystko dzięki przyczynom i prawom naturalnym. Dalej mówi Mill o nieporozumieniach, które skłoniły twórcę pozytywizmu do porzucenia metafizyki. Słusznie potępiał Comte wszelkie uosobienie i uprzedmiotowienie oderwanych pojęć meta-

fizycznych, ale on, zdaniem Milla, nie uwzględnił przytem: 1) że zarówno Kartezyusz jak i inni myśliciele wykazywali fałsz takich uprzedmiotowień, chociaż przy tem pozostawali metafizykami, i 2) że krytyczny rozbiór naszych pojęć ogólnych jest koniecznym warunkiem badań naukowych. Występuje następnie Mill z obroną logiki i psychologii przeciwko ich wyłączeniu z systematu nauk pozytywnych. Comte, dowodzi Mill, nie był nawet poprostu zdolnym powziąć pojęcia logiki, jako odrębnej nauki. Przyjął on wprawdzie życzliwie logikę Milla, wydaną po raz pierwszy 1843 roku, a zatem na 14 lat przed śmiercią założyciela pozytywizmu; ale Mill ubolewa nad tem, że Comte nie skorzystał z niej wcale, że zgoła żadnego wpływu nie wywarła na jego odnośne poglądy. Co zaś do psychologii, to Mill, podobnie jak przed nim Spencer, poddaje ostrej krytyce niczem nieuzasadnione zdanie o niemożności wewnętrznej, podmiotowej obserwacyi i wykazuje, że wskutek tej negacyi Comte nie mógł się niczem przyczynić do wyjaśnienia pozytywnej metody w zakresie nauki o duchu. Nareszcie Mill potępia prawo trzech stanów. Matematyka nie miała nigdy charakteru teologicznego lub metafizycznego; wiele zasadniczych pojęć fizyki, np. pojęcie ciężkości, nie było nigdy uosobianem w żadnej mitologii i t. d.—Z obroną Comte'a przeciwko wszystkim powyższym zarzutom wystąpił E. Littré w piśmie: *Auguste Comte et Stuart Mill*, 1867.

G. H. Lewes, który swoją *Historyą filozofii* przyczynił się głównie do rozszerzenia pozytywizmu w Anglii, wystąpił w późniejszym czasie, jak się to już wyżej okazało (str. 112 i nast.), z krytyką zasadniczych podstaw tego kierunku myśli.

E. Naville, *Les adversaires de la philosophie*, 1869. Nie wielka ta praca zawiera w sobie obronę filozofii przeciwko zarzutom Comte'a i jego zwolenników. Autor wykazuje jasno, że pozytywiści, pomimo lekceważenia metafizyki, ciągle się posiłkują pojęciami metafizycznemi, bez ich należytego wyjaśnienia. Tu zasługuje również na wzmiankę nowsza praca tego autora: *Les philosophies négatives*, 1900, zawierająca (str. 65 i nast.) historyczno-krytyczny rozbiór pozytywizmu, oraz innych kierunków myśli, jak skeptycyzm, tradycyonalizm, dualizm, krytycyzm, mistycyzm i eklektyzm.

Kompetentną ocenę pozytywizmu Comte'a ze stanowiska nauk przyrodniczych napotykamy w rozprawach znakomitego badacza na tem polu, Th. H. Huxley'a: *On the physical bassis of life*, i *The stientific aspects of positivism*, zamieszczonych w jego *Lay sermons, adresses and reviews*, nowe wyd. 1893. Huxley mówi tu między innemi (str. 121): „Zapoznawszy się z rysami charakterystycznemi filozofii pozytywnej, znalazłem w niej bardzo mało, albo raczej nic w niej nie znalazłem, co by posiadało wartość naukową; przeciwnie, znalazłem bardzo wiele sprzeczności z prawdziwą nauką!...“ Str. 130: „Ta część dzieł Comte'a która odnosi się do filozofii nauk przyrodniczych, ma, według mego zdania, bardzo mało znaczenia i świadczy o tem, że wiedza autora z zakresu nauk przyrodniczych jest bardzo powierzchowną, zaczerpaną z drugiej ręki.“ W innem miejscu (str. 369) czytamy, że brak kompetencyi (incompetence) na polu filozofii i wszystkich gałęzi nauk, z wyjątkiem matematyki, stanowi charakterystykę umysłową założyciela pozytywizmu. Zauważmy przy tem, że wypowiadając taki sąd surowy, Huxley miał na oku wyłącznie współczesny Comte'owi stan przyrodoznawstwa.

Na usprawiedliwienie Comte'a tak z tego zarzutu, jak i z zarzutu, że nie zna historyi filozofii, możnaby wprawdzie powiedzieć, że z wykształcenia i powołania nie był ani przyrodnikiem, ani filozofem, lecz matematykiem. Udaliśmy się tedy do matematyków po sąd o nim, i oto co mówi w tym względzie O. Schmitz-Dumont w dziele: *Die mathematischen Elemente der Erkenntnisstheorie, Grundriss einer Philosophie der mathematischen Wissenschaften*, 1878, str. 450: „W swojej specyalności (matematyce) Comte nie przedstawia ani jednego nowego poglądu, ani jednego nawet bardziej celowego sformułowania danych matematyki. Bibliografia w użyciu będących podręczników zawiera w sobie wszystko, o czem traktują jego tomy, poświęcone naukom ścisłym

i nadto zazwyczaj w daleko lepszym wykładzie." Wspomniany zaś wyżej (str. 18) J. MAC COSH mówi w pracy: *Christianity and positivisme*, 1875, str. 172, że astronom JOHN HERSCHEL († 1871) miał wydać sąd jeszcze surowszy, dowodząc, że Comte popełnia na polu matematyki takie błędy, jakichby nie przebaczono studentowi, pragnącemu uzyskać stopień akademicki.

L. LIARD, *La science positive et la métaphysique*, 1879, wyd. 4-te 1898. Praca nagrodzona przez Akademią francuzką. Liard jest obrońcą „metafizyki moralnej (métaphysique morale)" w duchu KANTA. Tak pojęta metafizyka nie jest naturalnie nauką pozytywną. Pomimo to autor roztrząsa krytycznie zasady pozytywizmu i odsłania całą powierzchowność jego poglądów na metafizykę. Comte, mówi Liard, miał jedynie na oku metafizykę scholastyków i zapomniał zupełnie o reformie, dokonanej na tem polu przez KARTEZYUSZA, który usiłował oprzeć swoje poglądy metafizyczne na rozbiorze niewątpliwych *faktów* świadomości. Przy tem odpiera autor na podstawie historyi nauk gołosłowne twierdzenie LITTRÉ'GO: „Les sciences positives n'empruntent rien à la métaphysique." PITAGORAS określił czynniki metafizyczne świata przy pomocy liczb i przez to dał początek zastosowaniu matematyki do fizyki. DEMOKRYT swą nauką metafizyczną o atomach wyjaśnił zasady geometryczno-mechanicznego poglądu na zjawiska świata. Metafizyk KARTEZYUSZ usunął z zakresu przyrody wszelkie istności (entités) i usiłował sprowadzić jej objawy do działania praw ruchu. Idea powszechnego rozwoju świata dawno przed LAMARKIEM i DARWINEM wypowiedziana została przez różnych metafizyków. Podobnież metafizyka wytworzyła naukę o pochodzeniu jestestw przyrody z jej własnych zasobów bez udziału czynników nadprzyrodzonych. Tak tedy, mówi Liard, nie jest wcale paradoksem zdanie, że nauki pozytywne usprawiedliwiają i uzupełniają właściwie tylko idee i poglądy metafizyki na podstawie empirycznych danych. Nareszcie dotyka autor i kwestyi, podniesionej przez Comte'a, o zastąpieniu logiki przez matematykę. Pozytywiści, za przykładem swego mistrza, stawiają matematykę na czele nauk, ale nie myślą wcale o krytycznym rozbiorze pochodzenia naukowego i znaczenia pojęć matematycznych; nie wykazują, na czem właściwie polega ich konieczność i powszechność, wogóle nie roztrząsają krytycznie metod badania naukowego. Pogląd Liarda w tym względzie streszcza się w zdaniu: „Pozytywizm jest dogmatyzmem, pozbawionym krytyki."

W literaturze niemieckiej reprezentuje pozytywizm głównie E. LAAS, którego stanowisko w tym względzie zaznaczyliśmy już wyżej (str. 16).

M. J. MONRAD poświęca większą część wspomnianej (str. 17) pracy: *Kierunki myśli współczesnej*, krytycznemu rozbiorowi pozytywizmu. Zob. str. 139 i nast. Prócz nauki założyciela pozytywizmu uwzględnia autor i poglądy LITTRÉGO, TAINE'A, RENAN'A, J. ST. MILL'A, DARWINA i innych. W krytyce Comte'a na uwagę zasługuje szczególniej rozbiór prawa trzech stanów. Monrad wykazuje blizki związek tego prawa z dyalektyczną trylogią HEGLA, polegającą na postępie od tezy do antytezy i syntezy. Nadto zaznacza, powołując się w tym względzie też na Littrégo, że Comte zaczerpał to prawo od znanego encyklopedysty 18-go wieku TURGOT'A, który w piśmie: *Discours sur le progrès l'esprit humain*, 1750 (*Oeuvres*, 1844, T. II, 650 i nast.) jak najwyraźniej mówi, że początkowo sprowadzano zjawiska świata do działania bogów, następnie filozofowie, bez należytego badania samych zjawisk, zastąpili uosobione przyczyny oderwanemi wyrażeniami (expressions abstraites), aż nareszcie, dzięki ściślej obserwacyi działania jednych ciał na drugie (l'action mécanique), usiłowano objaśnić dane doświadczenia przy pomocy praw mechaniki. Zob. pod tym względem także F. RAVAISSON, *La philosophie en France au 19-e siècle*, 1864, str. 55 i nast., 2-gie wyd. 1884, oraz F. FLINT, *The philosophy of history in Europe*, T. I, 1874, gdzie w pierwszej części jest obszernie mowa o poglądach Turgota.

De Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, dwa tomy, 1882. Jestto wszechstronna krytyka nauk pozytywizmu z religijnego punktu widzenia. Autor przekonany jest, że prawdziwa nauka i prawdziwa filozofia nie mogą być w sprzeczności z prawdziwą religią. Pojmując jednak religią w duchu bezwzględnie dogmatycznym, autor ocenia naturalnie naukę i filozofią ze stanowiska swej podmiotowej wiary. Z tem wszystkiem dzieło to zawiera w sobie wiele pouczających wiadomości i uwag krytycznych.

E. Caro, *M. Littré et le positivisme*, 1883. Krytyka pozytywizmu, a w szczególności poglądów głównego przedstawiciela tej szkoły po śmierci Comte'a, doprowadza autora do przekonania, że wszystko, co jest nowem w pozytywizmie, nie ma wcale charakteru „pozytywnego," lecz jest na wskroś negacyjnem. „Nauka pozytywizmu jest negacyą (la conception positive est une négation)," — oto główna teza autora. Tę negacyą logiki, metafizyki, psychologii, wogóle wszelkich samoistnych intelektualnych i moralnych czynników jestestwa ludzkiego, pozytywizm maskuje wprawdzie zapewnieniem swej neutralności, wstrzymującej się jakoby od wszelkich wniosków metafizycznych tak na korzyść materyalizmu, jak i spirytualizmu. Jest to jednak tylko obłuda. Caro wykazuje dowodnie, na podstawie licznych cytat z dzieł Littre'go i innych pozytywistów, że są nie tylko metafizykami, posiłkującymi się z konieczności ogólnemi pojęciami o istocie i zjawiskach bytu, lecz że nadto sympatyzują wprost i jak najwyraźniej z metafizyką materyalizmu. Gdy jest mowa o Bogu, wtedy dowodzą, że nic zgoła o jego istnieniu nie wiedzą, ale za to mówią często o „odwiecznej materyi," jako czynniku zasadniczym przyrody i jej objawów. Duszę mają za niepoznawalne x, ale przytem nie wątpią ani na chwilę, że zjawiska psychiczne są prostą *funkcyą* systematu nerwowego i jego materyalnych czynników. Littré wprowadza w świat dzieła na wskroś meteryalistyczne młodszych autorów i zaopatrywa je w swoje polecające przedmowy. Zresztą sam w 2-giem wydaniu *Kursu* Comte'a, str. IX mówi: „Le monde est constitué par la matière et par les forces de la matière." A w innem miejscu: „L'esprit est une propriété de la matière particulière dite nerveuse." Podobnież i w zakresie teoryi poznania pozytywizm, dowodzi Caro, zgóry staje po stronie sensualizmu, ufa dogmatycznie świadectwu zmysłów; zaprzecza zaś bez wszelkiej krytyki samoistnym prawom umysłu i odgrywa rolę ostrożnego skeptyka, gdy chodzi o wyprowadzenie logicznych wniosków z faktów, nie dających się zaprzeczyć. Zob. pod powyższemi względami szczególniej rozdział p. t.: *De la prétendu neutralité du positivisme*. Pouczające uzupełnienie tej krytyki pozytywizmu znaleźć można w rozprawie tegoż autora p. t.: *Comment les dogmes finissent et comment ils renaissent*, zamieszczonej na czele jego dzieła: *Philosophie et philosophes*, 1888.

Rażące wady Comte'a, wynikające z braku znajomości Kanta, wykazał Rob. Zimmermann w rozprawie: *Kant und Comte in ihrem Verhältniss zur Metaphysik*, 1885 r.

Przedmiotową ocenę doniosłości pozytywizmu Comte'a z wykazaniem atoli i jego stron ujemnych, oraz licznych wewnętrznych sprzeczności podaje R. Eucken w rozprawie: *Zur Würdigung Comte's u. des Positivismus*, w książce zbiorowej, ofiarowanej Ed. Zellerowi p. t. *Philosophische Aufsätze*, 1887, str. 53 i nast.

Do najlepszych prac o Comte'cie i pozytywizmie należą: H. Gruber, *August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben u. seine Lehre*, 1889 (przekład Wł. M. Dębickiego, 1897), i tegoż autora: *Der Positivismus vom Tode A. Comte's bis auf unsere Tage*, 1891. Prace to zawierają treściwą, ale na źródłach opartą historyą tak filozofii, jak i religii pozytywizmu, przyczem autor przedstawia dokładnie i ocenia poglądy i działalność samego Comte'a, jego „prawowiernych" uczni, oraz licznych przedstawicieli tak zwanego przez autora „wolniejszego pozytywizmu (der freiere Positivismus)." Jedyny zarzut, jaki autorowi uczynić można, jest to, że pod nazwę pozytywistów podciąga często myślicieli, nie mających z nim *zasadniczej* wspólności, np. Wundta i innych.

Wspomniana (str. 19) książka J. Watsona o Comte'cie, Mill'u i Spencerze zawiera wszechstronny rozbiór pozytywizmu ze stanowiska racyonalnych zasad umysłu.

Najnowszą zaś, godną uwagi krytykę głównych zasad pozytywizmu ogłosił J. Halleux, *Les principes du positivisme contemporain* (bez roku). W pierwszych trzech rozdziałach autor przedstawia skrzętnie naukę pozytywizmu, uwzględniając szczególniej Comte'a, Milla, Taine'a i Spencera. Rozdział czwarty zaś wykazuje trafnie braki i błędy pozytywizmu.

2. Filozofia pozytywna w literaturze polskiej. Przeniesienie pozytywizmu na nasz grunt około roku 1868, wywołało początkowo wiele hałasu. Pod jego sztandarem wystąpiono do walki przeciwko „przestarzałym" ideałom i chciano inaugurować nową erę życia umysłowego. „Młodzi" szykanowali gdzie i jak mogli „starych," odmawiali im wszelkich zasług, a samych siebie mieli za urodzonych przedstawicieli „współczesnej nauki." Powtórzyło się tu zupełnie toż samo, co miało u nas miejsce w piątym dziesiątku bieżącego wieku, gdy młody Edw. Dembowski i inni dowodzili w *Przeglądzie naukowym*, że jedyną prawdziwą „nauką" jest heglizm, i że kto się do niego nie przyznaje, jest zacofańcem lub nieukiem. Ale bez względu na tę analogię, nie badam obecnie: czy ówcześni „młodzi" mieli istotnie prawo przemawiać w imieniu „nauki?" Nie pytam też: jaki wpływ wywierał pozytywizm wogóle, a w szczególności „pozytywizm warszawski" na postęp nauk specyalnych u nas? Czy nie byłyby się rozwinęły w sposób bardziej pożądany, gdyby krzewiciele ruchu, wywołanego przez ów rzekomy pozytywizm, nie byli rozstrzeliwali swej „młodej" energii i niezaprzeczonych zdolności w pracy po większej części negacyjnej, a w najlepszym razie, — gdy się nieco „umiarkowali,"—w powierzchownem popularyzowaniu obcej myśli, zamiast samodzielnie pracować nad jej „naukowym" rozwojem u nas? Również nie pytam: jaką doniosłość ma ten ruch dla naszego życia społecznego, czy się przyczynił do wyświetlenia i uszlachetnienia naszych ideałów życiowych, jako celów praktycznej działalności? Chodzi mi tu wyłącznie o znaczenie owego ruchu dla rozwoju *filozofii* u nas. To też mówię tu nie o „pozytywizmie" wogóle, lecz tylko o „filozofii pozytywnej" w naszej literaturze.

Zamieszczony we wstępie do niniejszego dzieła pogląd prac naszych autorów o filozofii wogóle (str. 20 i nast.) zawiera w sobie główniejsze dane, dotyczące zarazem i naszej literatury o pozytywizmie. Dołączymy tu tylko niezbędne w tym względzie uzupełnienia.

Pierwszym pozytywistą u nas nazwaliśmy wyżej (str. 29) Dom. Szulca, który jednak dla niewiadomych powodów imienia Comte'a wcale nie wymienia.

Jul. Ochorowicz wyznaczył w swym *Wstępie* do filozofii pozytywnej str. 30 i nast. miejsce naczelne w rozwoju pozytywizmu u nas Janowi Śniadeckiemu. Ma on stanowić „przejście" od Herbarta do Comte'a i „pierwszy wygłosił zasadnicze pojęcie o stosunku filozofii do nauk szczegółowych, służące za podstawę późniejszej filozofii *pozytywnej*." Takie zbliżenie Śniadeckiego do filozofii pozytywnej uskutecznić się dało jedynie dzięki owemu rozwodnieniu terminu pozytywizmu, o którem mówiliśmy wyżej (str. 33). Śniadecki był wprawdzie sensualistą i empirykiem, ale to nie stanowi cechy charakterystycznej *pozytywizmu*, gdyż w takim razie nie mielibyśmy powodu odróżniać tego kierunku myśli od tamtych, istniejących dawno przed nim. Następnie Śniadecki bronił usilnie wiary filozoficznej i praw zdrowego rozsądku w duchu szkoły szkockiej, co się już zupełnie sprzeciwia zasadom Comte'a (zob. wyżej str. 22 i nast. oraz 134 i nast.).

Co do wymagania, aby filozofia oparła swe wywody na badaniach nauk specyalnych, to nie myślę zaprzeczać prawdziwym na tem polu zasługom naszego myśliciela, wykazanym w ogólnych zarysach przez Ochorowicza, a wyjaśnionym szczegółowo w pracach Straszewskiego i Skórskiego o Śniadeckim. Ale oparcie filozofii na naukach

szczegółowych nie znamienuje znowu pozytywizmu: czynili to bowiem również przed nim i po nim przedstawiciele i innych szkół. Charakterystycznem dla pozytywizmu jest w tym względzie jedynie zdanie, że filozofia nie jest wogóle *niczem innem*, jeno zestawieniem wyników nauk szczegółowych. Tego zaś zdania Śniadecki wcale nie broni, lecz uznaje samodzielność filozofii obok nauk specyalnych. Co więcej, nie napotykamy nawet u naszego myśliciela znamiennego dla pozytywizmu zaprzeczenia *metafizyki*. Śniadecki występował wprawdzie namiętnie przeciw metafizyce, ale miał przy tem na myśli jedynie metafizykę złą, uludną, rzekomą i przeciwstawiał jej prawdziwą. Powiedział on nawet poprostu (*Dzieła*, T. III, 212 i nast.): „Każda porządna nauka ma swoją metafizykę, która, kiedy jest pewna, jest jej częścią najchlubniejszą i najpożyteczniejszą, niezmiernie posuwającą jej wzrost i użycie. O niej to powiedzieć można z J. J. Rousseau, że jest *okiem rozumu*." Gdzież tu dopatrzeć się można choćby „przejścia" do pozytywizmu? Zresztą, samo istnienie najgłówniejszego filozoficznego traktatu Śniadeckiego, jego *Filozofii ludzkiego umysłu*, jest żywą protestacyą przeciwko takiemu pomięszaniu pojęć. Comte nigdyby się nie był zdobył nawet na tytuł takiej pracy, a cóż dopiero na jej treść.

Z trafnemi dowodami przeciwko zaliczeniu Śniadeckiego do pozytywistów wystąpił już w owym czasie T. Ziemba w rozprawie: *Jan Śniadecki na polu filozofii*, 1872. Zob. też mój *Wykład Logiki*, 1870, str. 189 i nast.

Wskutek podobnego pomięszania pojęć *empiryzmu*, *naturalizmu*, lub wogóle *realizmu* ze ścisłem pojęciem *pozytywizmu* comte'owskiego, Bol. Limanowski w pracy: *Socyologia A. Comte'a*, 1877, str. 3, rozciąga nazwę pozytywizmu nie tylko na Śniadeckiego, lecz i na H. Kołłątaja. Jego dzieło: *Porządek fizyczno moralny* ma się szczególniej zalecać „pozytywnym sposobem myślenia."

Kołłątaj, w samej rzeczy, pod wpływem naturalistycznych pojęć mówi dużo o „przyrodzeniu," jako „pierwszej sile lub przyczynie" wszystkiego, co jest, i o jego prawach i t. p. Ale przytem zastrzega się wyraźnie w przypisku (str. 204), że „ile razy mowa będzie o prawach przyrodzenia, będzie tem samem mowa o prawach Boga, którym on poddał wszystkie rzeczy i świat cały." Nadto odróżnia stanowczo prawa *moralne* od *fizycznych*, opierając pierwsze na wolnej woli (zob. cośmy o tem powiedzieli wyżej str. 137). Mówi też w tym względzie bardzo trafnie, str. 14 i 207: „Chociaż każdy w szczególności uczynek wzięty być może za skutek fizyczny, pochodząc zwłaszcza od naszego mechanizmu; ile jednak ściąga się do spraw moralnych, nie może być uważany pod samym względem mechanicznym, lecz go uważać trzeba pod względem czyli stosunkiem moralnym, gdy ciągnie za sobą moralne skutki." To wszystko nie są objawy „pozytywnego" sposobu myślenia.

W *Niwie* z r. 1875 (T. VII, 799 i nast.) Piotr Chmielowski ogłosił ciekawy artykuł p. t. *Pierwszy uczeń Comte'a w Polsce*. Uczniem tym miał być Adryan Krzyżanowski, który w swej *Dawnej Polsce*, 1844 (wyd. 2-gie H. Skimborowicza, 1857, T. II, 301 i nast.) wspomina o *Kursie filozofii pozytywnej* Comte'a i zdaje sprawę z jego poglądu na trzy stany rozwoju umysłowego. Następnie, w swym *Zarysie literatury polskiej z ostatnich lat szesnastu*, 1881, str. 63 (wyd. 3-cie jako *Zarys najnowszej literatury polskiej*, 1895, str. 66), Chmielowski zalicza Krzyżanowskiego wraz z Szulcem do „wolnomyślnych," którzy u nas w piątym dziesiątku bieżącego wieku „przyswajali sobie poglądy filozofów francuzkich." W wyd. 4-tem z r. 1898, str. 63, dodał, że przyswajali sobie „częściowo owe poglądy."

Z powodu powyższej wzmianki o filozofii Comte'a, zaznaczyć należy, że Krzyżanowski pierwszy u nas pisał o założycielu pozytywizmu i uznał doniosłość jego nauki o trzech stanach umysłu. Ale pomimo to miałbym poważną wątpliwość nazwać go „pierwszym uczniem Comte'a" u nas. Należy bowiem zauważyć, że Krzyżanowski po-

wołuje się na Comte'a tylko w celu wykazania fałszu filozofii Hegla, dążącej do określenia absolutu i przechodzącej wskutek tego na pole teologii. Przy tem jednak sam nie zanosi żadnej opozycyi przeciwko panującej teologii, jak to czyni Comte, lecz się do niej przyznaje z całem ciepłem duszy wierzącej. Świadczą o tem nawet słowa, któremi zagaja ową wzmiankę o Comte'cie, mówiąc (str. 300): „I mamyż się lękać, aby nowa filozofia (Hegla) nie odebrała nam kiedyś Chrystusa Zbawiciela i jego ewangelii, tego najdroższego daru, jaki z rąk Stwórcy swego mogło odebrać stworzenie? Do odpowiedzi na to pytanie prowadzi następujący zwrot uwagi na filozofią Hegla." I tu przechodzi bezpośrednio do zdania sprawy z owej nauki Comte'a o trzech stanach umysłu. Zresztą sam Chmielowski już w pierwszej wzmiance o Krzyżanowskim z godną szczerego uznania przedmiotowością wyznaje (str. 304): „Autor *Dawnej Polski* nie wspomniał ani o hierarhicznym układzie nauk, ani o socyologii, które, jak wiadomo, wraz z rozróżnieniem trzech stanów stanowią charakterystyczną cechę filozofii Comte'a. Co więcej, nawet podziału na trzy stany nie stosuje w układzie całego dzieła swojego, które mu mogło podać najlepszą ku temu sposobność." Więc czyż wobec tego zasługuje na miano „ucznia" Comte'a?

Co się zaś tyczy zaliczenia Krzyżanowskiego do „wolnomyślnych," którzy „przyswajali sobie częściowo poglądy filozofów francuzkich," to ze stanowiska filozoficznego nie śmiałbym zastosować tej nazwy do pisarza, który naprzód mówi o „ludzie teutońskim," że „dziś zdaje się dzierżyć monopol naukowego światła," że jest „najoświeceńszym (T. I, str. LXVI i CXXXIV)," a następnie otwarcie i szczerze broni istnienia Boga, nieśmiertelności duszy i objawienia chrześcijańskiego.

„Każdy człowiek, mówi Krzyżanowski (T. II, 1 i nast.), poczynając od pierwszego, a kończąc na najmłodszym w rodzie ludzkim, czuł, czuje i czuć będzie bytność Stwórcy swego, a to uczucie, to ogniwo, stanowiące związek między materyalnem stworzeniem, a duchowym Stwórcą jego, między człowiekiem i Bogiem, musi być wypływem niemateryalnej, duchowej i boskiej cząstki człowieczeństwa. Ta duchowa cząstka nasza, nazywana *duszą*, nie może tedy umierać z materyalną częścią naszego jestestwa, czyli musi być tak nieśmiertelna jak Bóg, z którym, jeżeli można tak powiedzieć, jest jednorodną. Na tej zasadzie nieśmiertelności duszy ludzkiej wyrzeczono w księgach, z natchnienia boskiego napisanych, że Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo siebie samego; na tej zasadzie ludzie, pozbawieni takiego natchnienia, kusili się budować układ *bluźnierczego* wszechbóstwa, czyli panteizmu; na tej zasadzie opiera się boskie do rodu ludzkiego posłannictwo Jezusa Chrystusa; na tej zasadzie spoczywa treść tego posłannictwa, miłość Boga i bliźniego, tudzież stwierdzona niem rękojmia przyszłego lepszego życia i świata." Dalej mówi o „ziarnie zbawienia, przez Boga-człowieka przyniesionem z nieba na ziemię." Prawda, Krzyżanowski przy tem wszystkiem karci surowo jezuitów, ale za to tylko, że byli „wyrodnymi synami Lojoli," o którym mówi z uwielbieniem.

Nie sądzę, aby zdania powyższe świadczyły o umyśle „wolnomyślnym," a w każdym razie sprzeciwiają się najelementarniejszym zasadom filozofii pozytywnej, więc też ich autora do tego kierunku myśli zaliczyć nie podobna. Krzyżanowskiemu w dziejach pozytywizmu u nas należy się zasługa, że pierwszy wspomniał o filozofii Comte'a; ale wobec powyższych danych obstaję przy zdaniu, że pierwszym zwolennikiem czyli „uczniem" filozofii pozytywnej u nas był nie on, lecz Dom. Szulc, który przejął się zupełnie nauką Comte'a i urobił w jego duchu pogląd swój zarówno na filozofią wogóle, jak i w szczególności na rozwój umysłu ludzkiego. Zob. wyżej str. 29.

Właściwy ruch pozytywistyczny na polu filozofii rozpoczyna się u nas dopiero w r. 1868 rozprawą o *Szkole pozytywnej* Fr. Krupińskiego, której treść podaliśmy również już wyżej (str. 30 i nast.). Bezimienny autor książki: *Stara i młoda prasa*, 1897,

ekdziennikarz, który należał do obozu „młodych," wyznaje otwarcie (str. 90), że z tej rozprawy „dopiero redakcya *Przeglądu (tygodniowego)*, wraz ze swym redaktorem naczelnym, dowiedziała się coś o Comte'cie, Millu i Spencerze." Nie mając możności bliższego sprawdzenia tej, dla narodzin pozytywizmu warszawskiego w każdym razie wielce ciekawej wiadomości, zaznaczamy tu tylko, jako objaw charakterystyczny, że ta pierwsza gruntowniejsza praca o filozofii Comte'a pojawiła się nie w organie „młodej" prasy, lecz w „starej" Bibliotece Warszawskiej i że jej autorem nie był młody, poczynający pisarz, lecz tłómacz *Historyi filozofii* Schweglera, który w swym dodatku do tego przekładu dał dowody, że przetrawił samodzielnie najznakomitsze dzieła obcej i swojskiej literatury filozoficznej i niemi dla młodzieńczej fantazyi nie pogardzał. Posiadał tedy odpowiednie wykształcenie filozoficzne, aby pomimo zasadniczej obrony pozytywizmu Comte'a, zająć zarazem względem niego pewne jasno określone stanowisko.

Toż samo powiedzieć należy o tych pisarzach, którzy zabrali głos w sprawie pozytywizmu jeszcze przed wystąpieniem Ochorowicza. Należeli do nich: Kaź. Kaszewski, który w rozprawie: *Pozytywizm, jego metoda i następstwa*, Bibl. Warsz. 1869, T. II, 434 i nast., zdawał sprawę z prac Littré'go, Caro i innych o pozytywizmie i uzupełnił swą wytrawną krytyką wspomnianą pracę Krupińskiego, broniąc metafizyki i psychologii i wykazując utajony związek pozytywizmu z materyalizmem; następnie Al. Tyszyński, który w swych *Zasadach krytyki* (zob. wyżej str. 29) mówi w przeglądzie nowszej filozofii o pozytywizmie Comte'a (T. II, 161 i nast.), dowodząc, że jest on „wskrzeszeniem i dalszym ciągiem zeszłowiecznego materyalizmu", tylko „z odcieniem nowym." Występuje też przeciw „wytrąceniu ze sfery pozytywności nauk duchowych" i nie rokuje pozytywizmowi dla tej negacyi „ani powszechnego, ani długiego panowania." Przed Kaszewskim i Tyszyńskim wspomniałem i ja o Comte'cie w *Wykładzie logiki* (str. 110 i nast., zeszyt 1-szy wyszedł w końcu 1868 r.) i nazywam naukę jego ze stanowiska teoryi poznania „dogmatyzmem, opierającym całą filozofią na naukach specyalnych, które jednak pierwiastkowych zasad i pojęć poznania nie rozbierają."

Z prawdziwie „młodzieńczym" romantyzmem, lekceważącym wymagania ścisłej myśli, a ufającym swym ułudom więcej, niż nauce dziejów, wziął się Jul. Ochorowicz do krzewienia pozytywizmu u nas i stał się „naczelnikiem i słońcem nowego kierunku," jak mówi Eksdziennikarz we wspomnianem w tej chwili piśmie (str. 54). Scharakteryzowaliśmy już wyżej (str. 32 i nast.) odnośne prace Ochorowicza. Obecnie zaś, zapoznawszy się bliżej z nauką Comte'a, przekonywamy się, że każde inne miano byłoby stosowniejszem dla „filozofii" Ochorowicza, aniżeli pozytywizm. Kto dowodzi, że filozofia nie jest tylko „koroną nauk," ale zarazem ich „podstawą," że „nie może być wyłącznie dalszym ciągiem nauk specyalnych," lecz „ma swą samodzielną dziedzinę, w której przedsiębierze prace *całkiem* od wszystkich innych odrębne," kto domaga się „rozumowej krytyki" i „analizy pojęć ogólnych" i widzi w niej „pierwsze najniezbędniejsze zadanie filozofii" i t. d. (*Wstęp* str. 73): ten, gdyby miał jasne pojęcie o historyi filozofii, a szczególniej o filozofii Kanta, przyłączyłby się w zasadzie do jego krytycyzmu, a w każdym razie wystąpiłby stanowczo przeciw dogmatyzmowi Comte'a, ufającemu bezwzględnie, więc bez wszelkiej krytyki, naukom specyalnym, jako jedynym podstawom wiedzy „pozytywnej." Jeżeli zaś Ochorowicz, pomimo to, zaciągnął się pod sztandar „filozofii pozytywnej" i dla usprawiedliwienia tego kroku rozszerzył dowolnie, w sposób nieokreślony, miano pozytywizmu, nie wynikało to bynajmniej z istotnej treści jego poglądów, lecz z braku głębszego wykształcenia filozoficznego i z powodu koleżeńskiej łączności z gronem „młodych," którzy potrzebowali hasła ogólniejszego w swej opozycyi przeciwko panującym w społeczeństwie zasadom.

Stwierdza to sumienny świadek owych pierwszych zawiązków pozytywizmu u nas, P. Chmielowski, który we wspomnianej (str. 306) pracy mówi na str. 65: „Trzeba wie-

dzieć, że jak zwolennicy naszej romantyczności, w pierwszych już latach jej rozwoju, uważali jej nazwę za całkiem niewłaściwą dla naszej poezyi; tak też i zwolennicy pozytywizmu niejednokrotnie mówili sobie, że wyraz ten nie przedstawia właściwych cech kierunku myśli, w jakim postępowali. Dla czegoż wyraz ten jednak przyjęli? Po prostu dla tego, że *nie znali* lepszego, odpowiedniejszego; a że pozytywizmem nanowo zaczęto się zajmować we Francyi i Anglii, sądzili, że należy przyjąć na siebie nazwę pozytywistów, jako *nom de guerre.*"

Przyznaje to po części sam Ochorowicz już w r. 1875, gdy w artykule: *Pozytywizm i negatywizm* (Niwa, T. VII, 81) mówi o pozytywizmie u nas, że „żywioł ten, bądź co bądź opozycyjny, nie miał jednak żadnego jasno sformułowanego godła, żadnej wyraźnie określonej barwy."

Ale nie chodzi nam tu o nazwę, lecz o rzecz, bo jeżeli rzecz jest nową i dobrą, jak np. „nasza romantyczność," to przecież jej nie potępimy dla niewłaściwej nazwy. A w tem właśnie jest sęk, że pod tym względem „naszego pozytywizmu" zgoła porównać nie można z naszą poezyą romantyczną. Na polu przynajmniej filozofii, nasz pozytywizm mało, bardzo mało zrobił, a to głównie dla tego, że się nawet nie zapoznał gruntowniej z *prawdziwym* pozytywizmem i nie wytworzył sobie samodzielnego poglądu krytycznego na jego zasady. Wspomniany w tej chwili Eksdziennikarz z obozu młodych mówl szczerze, str. 91: „Młodej prasie nie szło wcale o pozytywizm, jako metodę badania naukowego i nie w imię *nauki* wyzywali oni do walki wszystko i wszystkich. Tej teoryi filozoficznej większość ich wcale nie znała, a ci, którzy ją znali, dowiedzieli się o niej znacznie później." Świadczy o tem również Chmielowski zarówno już w r. 1873 w artykule: *Pozytywizm i pozytywiści* (Niwa, T. III, 97 i nast.), jak i w powołanej dopiero co obszerniejszej pracy, gdzie na str. 64 rozwija zdania, wypowiedziane w tym artykule. „Było wiele przeczucia, mówi, wiele mglistych obrazów, gonilo się za wielu majakami, sądząc, że się chwyta za kraj szaty, okrywającej prawdę. Wśród takiego położenia zaczęto coraz częściej wspominać o pozytywizmie. Naturalnie, *gruntownej* jego znajomości nie było natenczas u *nikogo.* Znalazło się kilku, może kilkunastu, co powodowani sumiennością, zajrzeli do źródła, zkąd mądrość płynęła, odczytali sobie jeżeli nie samego Comte'a, to Littré'go i nabrali mniej więcej dokładnego pojęcia o metodzie i całości nauki pozytywnej; ale znaczna większość, zarówno zwolenników, jak i przeciwników, zadawalala się naprędce gdzieś pochwytanemi frazesami, modelując je według upodobania i według potrzeby. Ztąd powstały bardzo dziwaczne pojęcia o tem, co jest pozytywizm. Pomijając te nieporozumienia i śmieszności, zauważyć potrzeba, że ścisłych zwolenników pozytywizmu Comte'a było u nas bardzo, a bardzo nie wielu; jeden sumienny socyolog, Bolesław Limanowski, i jeden lichy kompilator, nierozumiejący tego, co tłómaczył, A. A. Eger."

Było to w samej rzeczy za mało na tyle hałasu! Ale choćbyśmy do rozpraw Limanowskiego i Egera, wspomnianych już wyżej (str. 306 i 35), dodali tu jeszcze wzmiankę o szeregu prac z zakresu psychologii empirycznej samego Ochorowicza, oraz o rozprawie głównego polemisty z obozu „młodych" Al. Świętochowskiego: *O powstawaniu praw moralnych,* 1877, i przez to wyczerpali cały dobytek samodzielniejszych prac, dokonanych na polu *filozofii* przez przedstawicieli „naszego pozytywizmu," i wtedy przy szczerem uznaniu dla energii i zdolności tych pisarzów, na podstawie najbardziej przedmiotowego sądu, dalekiego od wszelkich uraz osobistych, nie możemy dopatrzeć się w tych utworach kompetencyi „naukowej" do lekceważenia już nie tylko poważniejszych dążności filozoficznych u nas, ale wogóle przeszłości filozofii, o ile nie miała charakteru „pozytywnego," a więc do lekceważenia zarówno Kanta, jak i wszystkich myślicieli, których dzieła stanowią *Bibliotekę filozoficzną* świata.

Wobec takiego stanu rzeczy możemy chyba bez obawy zarzutu stronności zastosować do naszych „pozytywistów" i ich filozofii to, co sam Świętochowski, z właściwą sobie żywością stylu, słusznie bardzo, choć w innym związku, zauważył, gdy w lekcyi *O Epikureizmie*, 1880, str. 30 mówi: „Za każdym obozem naukowym postępuje gromada umysłowych ciurów i awanturników, którzy nie uzbrojeni do walki, nie należąc do szeregów, solidaryzują się z ich chorągwią, korzystają z ich opieki i pożyczoną bronią mężnie biją — zające."

Bezstronny historyk naszej filozofii w każdym razie zmuszonym będzie wyznać, że najgruntowniejsze prace o pozytywizmie pisali u nas nie „pozytywiści," lecz właśnie przeciwnicy tego negacyjnego kierunku myśli. Przekonywa o tem dalszy przegląd literatury naszej, dotyczącej filozofii pozytywnej.

W tym samym roku, co *Wstęp* Ochorowicza, wyszła na świat bez porównania bardziej naukowa praca T. Ziemby p. t. *Pozytywizm i jego wyznawcy w dzisiejszej Francyi*, 1872. Po krótkim wstępie, autor podaje życiorys Comte'a, z najlepszych źródeł czerpany, streszcza umiejętnie jego naukę i zastanawia się nad jej genezą historyczną, uwzględniając przytem zarówno wskazówki Comte'a, jak i dzieła filozofów, na których się powoluje. Następnie wykłada i rozbiera zasady religii pozytywnej, a przechodząc do Littré'go, daje dokładne pojęcie o jego poglądach, usprawiedliwione wyjątkami z jego dzieł. Dalej mówi zarówno o „pozytywistach w duchu Littré'go," jak i o „wiernych uczniach Comte'a." W zakończeniu dodaje autor szereg uwag krytycznych, oraz bibliografią dzieł o pozytywizmie. W całości rzecz pod względem informacyjnym dotąd bardzo pożyteczna.

W tymże 1872 roku miał Kl. Podwysocki wykład publiczny: *O idealizmie i pozytywizmie*, w którym głównie na podstawie współczesnych prac wspomnianego (str. 304) E. Caro poddał krytyce pozytywizm Littré'go, Renana, Taine'a i innych.

Wśród naszych nowszych filozofów przyrody, jak: A. Chałupczyński (*Pomysły do wiedzy dziejów życia świata*, 1860), H. Levittoux (*Filozofia przyrody*, 1866. 4-te wyd. 1874), W. Szyszłło (*Przegląd dziejów przyrody. Studya filozoficzne*, 2 tomy, 1872), J. Chwiećkowski (*Siła i materya, czyli stopniowy rozwój pojęć o tych przedmiotach*, 2 tomy, 1877), do których zaliczyć należy wspomnianych już wyżej (str. 156 i 244) W. Szokalskiego i L. Natansona: jeden tylko Szyszłło wypowiada swój pogląd na pozytywizm. Pierwsi dwaj zadawalali się szeregiem mętnych pojęć o przyrodzie, bez wszelkiego wogóle rozbioru kwestyi o metodzie badań filozoficznych na tem polu; dwaj ostatni zaś posiłkowali się bezpośrednio metodą, nabytą w swych badaniach przyrodniczych, więc również nie mieli powodu zastanawiać się bliżej nad stosunkiem filozofii do nauk specyalnych. Chwiećkowski natomiast, chociaż chce być pozytywistą (twierdzi przynajmniej T. I, str. II, że traktuje swój przedmiot „z punktu wiedzy pozytywnej" i rozpoczyna od wstępu, w którym przedstawia „rozwój pojęć o istocie siły i materyi w znaczeniu teologicznem, filozoficznem i naukowem," —), wpada jednak wnet w trywialny materyalizm, dowodząc (T. II, 5 i nast.), że „materya uruchomiona jest treścią i siłą wszechrzeczy." Zresztą o samym Comte'cie nie wspomina wcale.

Szyszłło jest bez porównania bardziej krytycznym i ostrożnym w swym „przeglądzie dziejów przyrody." Co zaś do „pozytywizmu," utożsamia go jednak, bez wszelkiej zasady, z *empiryzmem*, istniejącym od czasów Bakona. Jeżeli np. powiada (T. I, 98). że „pozytywizm" uznaje tylko „fakta oczywiste, stwierdzone przez obserwacyą lub doświadczenie i wytrzymujące krytykę," to zapomina, że te czynniki metody *empirycznej* nie stanowią bynajmniej monopolu „nowej szkoły pozytywistów, której założycielem jest A. Comte," lecz uznane są oddawna i przez inne szkoły filozoficzne, nie wyłączając Kanta, który pierwszy wykazał ściśle różnicę pomiędzy empirycznemi i racyonalnemi czynnikami poznania (zob. § 5,1,4). Nadto Szyszłło, pomimo, że chce być „pozytywistą" i że

mianem tem określa znakomitych przyrodników współczesnych, np. Kl. Bernarda (T. I, 99 i nast.), odstępuje jednak wraz z tymi przyrodnikami od poglądów, charakteryzujących pozytywizm, jako szkołę filozoficzną; np. gdy mówi (T. I, 276): „Do człowieka należy pojęcie wzniosłego posłannictwa, jakie mu przez Stwórcę naznaczonem zostało, a które leży w pokierowaniu powszechną walką, żeby równowaga między istotami przyrody nie była zachwianą.“ Jestto zdanie piękne i prawdziwe, które w zupełności podzielamy, ale nie ma ono nic wspólnego z „pozytywizmem.“ Albo gdy przyznaje (T. II, 234 i nast.), że „człowiek złożony jest jakby z dwóch oddzielnych istot: materyalnej i duchowej,“ i że jego „ja organiczne,“ różni się od jego „ja duchowego“ i t. p.

Ze stanowiska, powyżej już zaznacznego, zabrali u nas z kolei ponownie głos w sprawie pozytywizmu: Tyszyński, *Darwinizm i pozytywizm w treści pism naszych*, Bibl. Warsz. 1873. T. I, 24 i nast. i *Doświadczenie jako kryteryum prawdy*, tamże 1876, T. I, 385 i nast. Dalej Kaszewski, *W kwestyi pozytywizmu*, Bibl. Warsz. 1876, T. I, 204 i nast. Jest to rzecz, mająca na celu jasno sformułować pojęcie pozytywizmu wobec pomięszania, wywołanego na tem polu przez „pozytywizm warszawski,“ nazwę bardzo trafną, którą, jak się zdaje, wprowadził Kaszewski. Nareszcie H. Struve *Filozofia pozytywna i jej stosunek do psychologii angielskiej*, Bibl. Warsz. 1874, T. IV, 458 i nast., oraz tegoż ocena *Zasad pozytywizmu* Egera, Ateneum 1876, T. I, 240 i nast. Tu przypomnieć należy wspomnianą już (str. 32) ocenę *Wstępu* Ochorowicza przez H. Goldberga.

Wielce roztropną, w duchu ściśle przedmiotowym napisaną pracę ogłosił P. Chmielowski p. t. *Metafizyka i pozytywizm w Anglii*, w Niwie 1875, T. VIII, 639 i nast. 822 i nast. Jest to sprawozdanie z poglądów J. Tyndalla na stosunek wiedzy przyrodniczej do wyższych moralnych potrzeb człowieka, oraz ocena tych poglądów. Chmielowski przyłącza się w zasadzie do zapatrywań znakomitego przyrodnika, który odróżnia ściśle *naukowy* pogląd na świat, oparty na badaniu indukcyjnem, od poglądu *antropomorficznego*, wypływającego z podmiotowych czynników bytu ludzkiego. „W nauce antropomorfizm jest zawadą dla postępu; w sztuce, moralności i religii jest on dźwignią wielu arcypięknych i arcyszlachetnych objawów (str. 826).“ Znający historyą filozofii wie dobrze, że pogląd ten jest echem przeciwstawienia zasad teoretycznego i praktycznego rozumu przez Kanta, oraz wyrazem „stanowiska ideału“ Langego, wygłoszonego już w r. 1866 (zob. § 9,1). W tym też duchu Chmielowski mówi od siebie w końcu rozprawy (str. 828 i nast.): „Postępowcy zapędzali się bez wątpienia za daleko, odmawiając wszelkiego uprawnienia nietylko przesądom, ale i uczuciom ogólnie ludzkim, które w religii np. znajdują swój wyraz.“ „Co ma grunt w wewnętrznej naturze człowieka, tak samo zaginąć nie może, jak i to, co prawa przyrody zewnętrznej określają.“ Dzięki takim zasadom, opartym na sumiennym rozbiorze najwyższych zagadnień, nie tylko wiedzy teoretycznej, ale i etyki życiowej, Chmielowski i szczupła garstka podobnie usposobionych rówieśników, wyzwolili się zawczasu z więzów negacyi dla negacyi i samodzielną, prawdziwie „pozytywną“ pracą jeśli nie na polu filozofii, to na polu dziejów literatury swojskiej, innych nauk i twórczości poetyckiej położyli znakomite zasługi i zjednali sobie wdzięczne uznanie społeczeństwa.

Dokładny pogląd na drugą epokę działalności Comte'a, gdy odegrał rolę „założyciela nowej religii,“ podał S. Smolikowski w swej pracy: *Religia pozytywna*, 1875. Za punkt wyjścia służy autorowi drugie wyd. *Katechizmu* Comte'a (*Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, 1874). Na tej zasadzie streszcza Smolikowski obrzędy, sakramenta, dogmaty i reguły życiowe religii Comte'a, bada skrzętnie jej historyczną i psychologiczną genezę i poddaje nareszcie wszechstronnej krytyce ten dziwaczny objaw „pozytywnego mistycyzmu.“ Jako szczegół wielce ciekawy zaznaczamy tu, że według Smolikowskiego (str. 12) już Stanisław Staszic myślał o podobnem,

jak Comte, uznaniu cnót zasłużonych mężów. Świadczy o tem wypowiedziany przez niego w dziełku: *Uwagi nad życiem Jana Zamoyskiego*, 1785, projekt założenia *cmentarza cnoty*, jako miejsca pochowania „wielkich obywateli."

Obszerniejszą ocenę filozoficznego znaczenia pozytywizmu napotykamy też we wspomnianem (str. 36) dziele M. Morawskiego: *Filozofia i jej zadanie* (str. 167 i nast.).

O pracy T. Rylskiego: *Ideały wobec pozytywizmu*, mówiliśmy już wyżej (str. 209). Podobnież powołaliśmy się już (str. 33) na T. Jeske-Choińskiego, jako na krytyka specyalnie „pozytywizmu warszawskiego."

Zarówno z powodu tej ostatniej pracy, jak i wskutek trzeźwego poglądu na nasz pozytywizm, wygłoszonego na kilka lat przedtem przez P. Chmielowskiego (zob. wyżej str. 306 i nast.), przycichł u nas dawniejszy wrzask pozytywistyczny i ustąpił przed dojrzalszą oceną znaczenia tak filozofii wogóle, jak i współczesnych usiłowań nad krytycznem rozwiązaniem jej zadań. „Dziś pozytywizm ... nie ma żadnego znaczenia," mówi na str. 138 wspomniany (str. 308) Eksdziennikarz, sam niegdyś pozytywista. Wśród poważniejszych pracowników młodszej generacyi na polu filozofii u nas nie ma już prawie wcale „pozytywistów," mamy kantystów, ale nie comte'ystów. A jeżeli jeszcze od czasu do czasu w imię rzekomego „pozytywizmu" i pokrewnych dążności negacyjnych, odzywają się tu i owdzie głosy dziecinnej niechęci przeciwko różnym kierunkom filozofii, w miejsce przedmiotowego rozbioru ich zasad, a szczególniej przeciwko metafizyce i przeciwko temu, co się niektórym naszym publicystom podoba nazwać „idealnym realizmem": są to objawy anachroniczne, pozbawione wszelkiej doniosłości w dziejach naszej myśli. To też pomijamy je tu milczeniem, odwołując się jedynie do następujących słów Trentowskiego: „Wszechstronność oburza koniecznie każdą jednostronność, bo okazuje właśnie jej niedołęztwo i niesprawiedliwość." „Roztwórzcie obadwa oczy wasze i przestańcie raz być jednookami! (*Cybernetyka*, str. 140)."

Do krytycznego poglądu na pozytywizm wogóle, jako samodzielnej szkoły filozoficznej, w przeciwstawieniu do pozytywizmu warszawskiego, przyczyniła się u nas nie mało książka S. Pawlickiego p. t. *Studya nad pozytywizmem*, 1886. Jestto najobszerniejsza i zarazem najbardziej wyczerpująca praca nad tym przedmiotem w naszej literaturze. Z życiorysami i poglądem na prace Comte'a, Littrégo, Zofii Germain, J. St. Milla i ich zwolenników, autor łączy krytyczny rozbiór ich nauk, oraz ocenę ich stanowiska w dziejach filozofii. A że i ta praca Pawlickiego, obok gruntownej znajomości rzeczy, odznacza się wielce zajmującym wykładem, więc stanąć może obok najlepszych prac obcych nad tym przedmiotem.

Do prac o pozytywizmie z ostatniej doby należą u nas:

H. Struve, *Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii*, Bibl. Warsz. 1891, T. I, 9—41,—rzecz, która wyprzedziła krytykę pozytywizmu, zawartą w niniejszej książce.

W. Dzieduszycki, *Co to jest pozytywizm?* w *Listach Czytelnika*, 1893, str. 328—375. Autor streszcza w sposób ogólnie przystępny, ale wierny i dokładny zasady teoretyczne i socyologiczne Comte'a; następnie mówi o „bardziej spekulacyjnej formie," jaką nadał pozytywizmowi H. Spencer swą zasadą ewolucyi i wreszcie poddaje cały ten kierunek myśli krytycznemu rozbiorowi. Główną podstawą tej krytyki jest zdanie, że pogląd pozytywizmu na stopniowy rozwój umysłu ludzkiego od stanu barbarzyńskiego do stanu obecnej cywilizacyi przedstawia wprawdzie „konsekwentny system historyczny, tylko niestety urojony, wyrozumowany, wymarzony, a wcale nie oparty na podstawie faktów (str. 361)." „Najdawniejsze bowiem społeczeństwa, które znamy, były to społeczeństwa już cywilizowane, które wyznawały wszędzie podobne do siebie religie, stwierdzające istnienie jedynego duchowego Boga, pana i pierwszej przyczyny wszechistnienia (str. 365)." Otóż pozytywiści, według autora, nie opierają się na faktycznych dziejach ludzkości, lecz na zgóry powziętej teoryi o ewolucyi społecznej, więc „wymyślili jakieś

nieskończenie długie dzieje ludzkości, poprzedzające historyę, ułożyli sobie poprostu za pomocą wyobraźni i rozumowania nową i bardzo niepocieszającą mitologią, różną od dawnych tem głównie, że jest nudną.“ W końcu rozprawy wykazuje Dzieduszycki, że pozytywiści tak, jak się obeszli z historyą, tak się również obeszli z psychologią. Całość, pomimo tonu popularnego, zasługuje na bliższą uwagę, zarówno z powodu faktów historycznych, na które autor się powołuje, jak i z powodu zasad filozoficznych, które z krytyki jego przenikają, a których wykład znajdujemy we wspomnianych już niejednokrotnie *Roztrząsaniach* tegoż autora (zob. wyżej str. 39).

A. Złotnicki na str. 110 wspomnianej już (str. 276) pracy: *Człowiek*, tak się wyraża o Comte'cie: „Comte usiłował wykazać istnienie pozytywnego sposobu myślenia w przeciwstawieniu do metafizycznego, ale nie rozumiał go należycie i ztąd zamiast systematu filozofii pozytywnej, stworzył doktrynę, wciśniętą w ramy dogmatyczne.“.... „Comte'yzm, jak wszelki wogóle system zamknięty, wtłaczający myśl ludzką w granice określone, musiał upaść, gdyż nosił w sobie antytezę życia, jego negacyę. Walcząc z metafizyką, sam wpadł w metafizykę.“ Pomimo tych uwag krytycznych o twórcy pozytywizmu, autor sam chce być *pozytywistą*, sprowadzającym „istotę pozytywizmu“ do „dynamizmu życia, wyłamującego się z wszelkich ram, usiłujących go ograniczyć.“ Jestto ta sama dyletancka nieokreśloność w pojęciu pozytywizmu, pomięszanego z empiryzmom, jaka z samego początku charakteryzowała *pozytywizm warszawski*. Mówiliśmy o niej z powodu poglądów Ochorowicza, str. 32 i nast., 308. Zob. też co powiedziano na str. 276 o poglądzie Złotnickiego na filozofią.

Zamykając ten przegląd krytyczny pozytywizmu, przypominamy słowa, wypowiedziane w tym przedmiocie przez tak trzeźwego myśliciela, jakim jest Włodz. Spasowicz, który mówi (*Pisma* T. IV, 1892, str. 251): „Pozytywizm ma się ku końcowi. Metafizyka zmartwychwstała, odnowiona, zmieniona, uważa się jako uprawnione dziecko rozumu, jako konieczne dopełnienie pozytywnej wiedzy, mające właściwe sobie zadanie.“ Wł. M. Kozłowski zaś streszcza swój pogląd na tę sprawę przy ocenie jednej z najnowszych prac filozoficznych w następujących, bardzo trafnych uwagach (Ateneum 1894, T. II, 587): „Umysł ludzki nie może się obejść bez odpowiedzi na te pytania, z których składa się metafizyka, a kolosalny wpływ tych odpowiedzi i ogólnego poglądu na świat na dziedzinę czynu, na przekonania życiowe czyni nie obojętnym ich wybór. Odrzucając zaś rozwiązania, które w ciągu tysiącoleci wypracowały najlepsze umysły ludzkie i zawieszając czarnem suknem owe palące znaki zapytania, jak to chciał uczynić Comte, wywołamy jedno z dwóch: albo dogmatyzacyą hipotez i formułek przyrodniczych z podniesieniem ich do godności metafizyki, co widzimy w pozytywizmie angielskim, francuskim i naszym w ostatniem pokoleniu, albo przyjęcie pierwszego lepszego zabobonu, do którego skłonność zawsze znajduje się w głębszych zakątkach najpozytywniejszych umysłów; a za wszelką zasłoną człowiek chętnie szuka czegoś tajemniczego.“

Zob. też, co powiedziano wyżej w przypisku do § 5,3 w *obronie metafizyki*.

2. Naukowość filozofii.

A. Comte i wogóle pozytywiści dochodzą do swej teoryi o bezwzględnej zależności filozofii od nauk specyalnych wskutek braku jasnego poglądu na krytyczne zadania filozofii, a więc wskutek dogmatyzmu, który wobec postępów, dokonanych na tem polu przez Kanta, nie jest niczem innem, jeno bardzo surowym anachronizmem (§ 10,1).

Uczuli to dobrze przedstawiciele tak zwanej „naukowej“ filozofii w ojczyźnie Kanta, jak R. Avenarius i inni, oraz zwolennicy tak zwanego *agnostycyzmu* w Anglii, z Th. H. Huxleyem i H. Spencerem na czele. Pragnęli tedy udowodnić na zasadach bardziej naukowych, że dotychczasowa filozofia była „nienaukową,“ i przyswoić sobie może charakter „naukowy“ tylko w takim razie, jeżeli bez zastrzeżeń wyrzeknie się metafizyki i opierać się będzie na wynikach nauk specyalnych. To nas zmusza zastanowić się bliżej nad zasadami nauki wogóle i ich stosunkiem do filozofii.

Nauką nazywamy krytyczne badanie danego przedmiotu, w celu uzasadnienia ogólnego nań poglądu. Oba te czynniki stanowią niezbędne warunki wszelkiego naukowego poznania rzeczy, wszelkiej *naukowości*. Najwątpliwsze nawet prawdy nie stanowią przedmiotu nauki i nie są prawdami *naukowemi*, jeżeli nie są krytycznie zbadane i jeżeli, zamiast dorywczego ich uznania, nie doprowadzają do ogólniejszego poglądu na dany przedmiot.

Czynnik krytyczny nauki łączy się bezpośrednio z czynnością rozbiorową, analityczną umysłu i odpowiada procesowi różniczkowania zjawisk w świecie przedmiotowym. Skupienie zaś wyników rozbioru w ogólnym poglądzie na przedmiot jest czynnością syntetyczną i odpowiada procesowi całkowania zjawisk przyrody i wytwarzania z nich coraz pełniejszych i bardziej skomplikowanych ustrojów (zob. str. 130 i nast.). Przez analizę, rozbiór, wnikamy coraz głębiej w części składowe i w ostateczne pierwiastki badanego przedmiotu; przy pomocy zaś syntezy odtwarzamy znowu w myśli całość przedmiotu, rozłożonego na pierwiastki i usiłujemy pojąć, w jaki sposób i na podstawie jakich praw ogólnych powstała ta całość z owych pierwiastków.

Powyższe czynniki nauki wogóle rozwijają się w każdej nauce szczegółowej w sposób odmienny, stosownie do różnej treści badanego przedmiotu. Analiza chemiczna różni się od analizy psychologicznej lub matematycznej, ilościowa od jakościowej, i t. d. Podobnież i syntetyczne odtworzenie przedmiotu jest różnem w różnych naukach. W jednych można je przedstawić eksperymentalnie lub poglądowo, przez naoczne wykazanie, w jaki sposób wytwarzają się dane związki i ustroje ze swych pierwiastków; w innych znowu naukach synteza dokonywa się jedynie w myśli przy pomocy pojęć lub praw, odtwarzających realne czynniki ogólne badanego przedmiotu poznania (zob. str. 131 i nast., 187, 219 i nast.).

Materyałem, nad którym nauka dokonywa swe badania i z którego wyprowadza swe wnioski ogólne, są dane doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, szczegółowe fakta, objawy, zjawiska. Pierwszem zadaniem nauki jest tedy krytyczne skonstatowanie da-

nych doświadczenia odnośnie do badanego przedmiotu; a z tego wynika dalsze zadanie logicznej oceny tych danych i określenie czynników ogólnych, wyjaśniających całą mnogość szczegółowych zjawisk i doprowadzających do ogólnego poglądu na badany przedmiot (str. 89 i nast.

Środkami *formalnemi* nauki, w celu możliwie wszechstronnego rozwoju powyższych istotnych jej czynników są: *metoda i systemat*. Wszelkie badanie krytyczne objawów świata, w prawidłowym i samowiednym swym postępie, staje się badaniem *metodycznem*, t. j. posiłkuje się pewnemi poprzednio obmyślanemi sposobami, czyli metodami badania. Syntetyczna zaś dążność do objęcia całości danego przedmiotu, na podstawie rozbioru jego szczegółowych składników, przyjmuje charakter *systematyczności* w przedstawieniu wyników badania i ogólnego na przedmiot poglądu. Jeżeli tedy ze stanowiska treści, istoty nauki, powiedzieliśmy wyżej, że jest ona badaniem krytycznem danego przedmiotu, w celu uzasadnienia ogólnego nań poglądu, to obecnie uzupełnić możemy to określenie ze stanowiska *formalnego*, mówiąc: nauka jest metodycznem badaniem danego przedmiotu i systematycznem przedstawieniem wyników badania. (Co do różnicy między formą i treścią zob. wyżej str. 63 i 108 i nast.).

Szczegółowe rozwinięcie zasad nauki i jej środków pomocniczych leży za obrębem naszych obecnych zadań. Dotknęliśmy tu jej najgłówniejszych czynników jedynie w celu bliższego wyjaśnienia kwestyi spornej co do naukowości filozofii. A pod tym względem okazuje się przedewszystkiem, że wykazane na swojem miejscu cechy znamienne filozofii (§ 5) są w istocie swojej identyczne z cechami wszelkiej wogóle nauki. Bez krytyki i bez dążności uogólniającej nie ma nauki. Jeżeli zaś na podstawie tych cech filozofii, będących, jak obecnie widzimy, zarazem i cechami nauki wogóle, określiliśmy bliżej różnicę pomiędzy filozofią i naukami specyalnemi (§ 6), odnosiło się to wyłącznie do różnego zastosowania owych czynników, stanowiących istotę nauki. Filozofia stosuje zasadę krytyki konsekwentnie aż do ostatecznych podstaw wszelkiego wogóle poznania rzeczy, gdy nauki specyalne opierają się w tym względzie na pewnych przypuszczeniach dogmatycznych, oraz posiłkują się krytyką jedynie w zakresie swych badań szczegółowych (§ 6). Podobnież i co do dążności uogólniającej wyniki badania, filozofia ma na oku najwyższe wśród dostępnych dla umysłu ludzkiego uogólnienia, obejmujące, wedle możności, świat cały; nauki specyalne, natomiast, ograniczają się uogólnieniami, dotyczącemi szczegółowego przedmiotu ich badania (str. 117). W jednym zaś i w drugim razie, zarówno filozofia jak i nauki specyalne posiłkują się zaznaczonemi czynnikami nauki wogóle i czynią zadość wymogom

naukowości o tyle, o ile przy zastosowaniu owych czynników do swych badań uwzględniają z należytą ścisłością odnośne wyniki logiki i metodologii.

Dalej zauważyć należy, że filozofia, wspólnie z pozostałemi naukami, opiera swe badania zarówno na rozbiorowej, jak i na całkującej czynności umysłu, na analizie i syntezie. Jej cechy znamienne są bezpośrednim wyrazem tych czynności. O ścisłem zastosowaniu tych czynników metodologicznych do badań filozoficznych przekonamy się szczegółowo przy rozbiorze metody filozofii (zob. § 14, 15 i 16); więc się tu nad tą kwestyą nie zatrzymujemy. Natomiast już obecnie, przy rozbiorze naukowości filozofii, zastanowimy się nieco bliżej nad źródłem, z którego filozofia czerpie *materyał* szczegółowy do swych ogólnych wywodów, oraz nad tem, czy materyał ten, będący podstawą wszelkich roztrząsań filozofii, ma charakter *naukowy?* W tym właśnie względzie dotychczasowa filozofia naraziła się najbardziej na zarzut nienaukowości ze strony przedstawicieli nowej „naukowej" filozofii. Jest to tedy kwestya zasadnicza przy rozbiorze stosunku filozofii do nauki.

Dążąc do ogólnego na świat poglądu, filozofia musi koniecznie uwzględnić objawy, zjawiska świata, zawierające w sobie nieodzowny materyał wszelkiego poznania świata. Ponieważ jednak, wskutek podziału pracy umysłowej, o którym mówiliśmy wyżej (§ 6,1), filozofia nie ma za przedmiot szczegółowych badań nad owemi zjawiskami, przeto musi w tym względzie posiłkować się wynikami badań nauk specyalnych. Filozoficzny pogląd na świat nie miałby zgoła żadnego poznawczego znaczenia, a tem bardziej nie posiadałby znaczenia naukowego, gdyby nie opierał się na badaniu zjawisk szczegółowych, a zatem na naukach specyalnych, zajmujących się tem badaniem. Abstrakcyjny rozwój myśli, oderwany od materyału faktycznego, nie posiada najelementarniejszych środków bliższego poznania i zrozumienia świata. To też jednostronny *racyonalizm* (od *ratio*=rozum), ufający bezwzględnie samorzutnej działalności myślenia, a lekceważący przy tem dobytki pracy badawczej nad zjawiskami bytu, uznanym być musi za zboczenie, odprowadzające filozofią od prostej, jasno określonej drogi do poznania prawdy. Racyonalizm tego rodzaju porównać można z fantastycznością Ikara, który uroił sobie, że przy pomocy sztucznych skrzydeł, ulepionych z wosku, zdoła swobodnie bujać po przestworzu. Tymczasem, chociaż człowiek zdolnym jest, przy uwzględnieniu odpowiednich warunków, wznieść się po nad ziemię, to jednak bez gruntu pod nogami nie może na dłuższy czas ani żyć, ani działać. Tym gruntem dla działalności poznawczej jest materyał empiryczny, dobyty na podstawie badania narzucających się umysłowi

faktów i zjawisk (zob. str. 89 i nast.). To też dążnością do oparcia swych poglądów ogólnych na wynikach nauk specyalnych odróżnia się filozofia, jako nauka, od wszelkich wierzeń czysto podmiotowych, niezdolnych usprawiedliwić treści swojej na podstawie faktycznych danych. Z tego stanowiska uznać należy w zasadzie wymaganie zarówno „pozytywnej,“ jak i „naukowej“ filozofii, aby filozofia prawdziwa jak najściślej się łączyła z naukami specyalnemi.

Z drugiej atoli strony, nie ma żadnego uprawnienia doprowadzać tego wymagania do ostateczności, z zaprzeczeniem samodzielnego charakteru filozofii, gdyż przynosiłoby to ujmę prawidłowemu rozwojowi nauki wogóle, obejmującej z istoty swojej takie zadania, których nauki specyalne nie rozwiązują (§ 4). Do tych zadań należy przedewszystkiem krytyczny rozbiór ostatecznych podstaw wiedzy ludzkiej. W imię tego zadania filozofia nie może bezwzględnie ulegać powadze nauk specyalnych, lecz zmuszoną jest i do nich zastosować zasadę krytyki, poddać ich świadectwo kontroli krytycznej. Ta krytyka filozoficzna nauk specyalnych obejmuje dwa zasadnicze momenta:

1) Filozofia roztrząsa krytycznie metody i środki pomocnicze nauk specyalnych, z punktu widzenia ogólnych zasad teoryi poznania, i uznaje za niepodlegające wątpliwości tylko wyniki takich badań specyalnych, które w sposób należyty uwzględniają uzasadnione wymagania krytycznej teoryi poznania.

2) Stosownie do potrzeby, filozofia poddaje krytycznej ocenie zarówno zasadnicze przypuszczenia nauk specyalnych, jak i wyniki ich badań, a czyni to mianowicie w tych wypadkach, gdy ma poważne powody wątpić o ścisłości ogólnych wniosków, wyprowadzonych przez nauki specyalne ze swych badań szczegółowych.

W jednym i drugim wypadku filozofia wkracza w samej rzeczy już w zakres nauk specyalnych, podobnie jak te przez swe wnioski ogólne bardzo często przechodzą na pole filozofii. Filozof staje się wskutek tego specyalistą, a specyalista filozofem; na granicy zaś pomiędzy filozofią i naukami specyalnemi wytwarza się pośrednia miedza naukowa, na której myśliciele i badacze zajmują się rozbiorem kwestyj wspólnych, należących do obydwóch dziedzin wiedzy.

Wobec zasadniczej jedności nauki (§ 6,1), nie ma poważnego powodu powstawać przeciwko takiemu rozbiorowi jednych i tych samych kwestyj zarówno przez filozofów, jak przez przedstawicieli nauk specyalnych. Przeciwnie, bezwzględne rozgraniczenie badań naukowych w imię doktrynerskich określeń pociągałoby za sobą bardzo smutne skutki dla postępu wiedzy wogóle. W końcu filozofowie i specyaliści nie rozumieliby się wzajemnie; wyrobiliby sobie swój odrębny język pojęciowy i straciliby nareszcie nawet zdolność wytłómaczenia sobie

nawzajem wyników swych badań. Historya zarówno filozofii, jak i nauk specyalnych nastręcza nam w tym względzie niestety nie jeden smutny przykład. Tak tedy wspólna praca filozofów i specyalistów nad rozwiązaniem kwestyj pogranicznych jest koniecznym środkiem pomocniczym urzeczywistnienia wewnętrznej łączności pomiędzy naukami, ich organicznej jedności. Jedynym atoli i zarazem nieodzownym warunkiem w tym względzie jest to, aby filozof, nie przestając być filozofem, przeniósł się w zupełności na stanowisko nauk specyalnych, a specyalista, nie przestając być tem, czem jest, przejął się duchem filozofii. Zajmując się rozbiorem krytycznym badań i wyników nauk specyalnych w celu rozwiązania swoich zadań, filozof musi się sumiennie zaznajomić z odnośnym materyałem naukowym, oraz z metodami, któremi specyaliści się posiłkowali przy dobyciu tego materyału. Z drugiej strony, specyalista, przechodzący na pole filozofii, powinien przyswoić sobie zasady krytycznego myślenia, wolnego od przypuszczeń dogmatycznych, i zdać sobie jasną sprawę z dotychczasowych usiłowań filozofii nad rozwiązaniem spornych kwestyj. Od uwzględnienia tych warunków zależy wszelka prawidłowa kooperacya filozofów i specyalistów około rozwiązania najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej.

Spełnienie powyższych wymagań jest wprawdzie w wielu razach zadaniem bardzo trudnem, dającem się uskutecznić jedynie przy natężonej pracy, popartej wyższem uzdolnieniem umysłu, ale zadanie to nie przekracza zakresu ludzkiej możności. Świadczy o tem historya nauk, w której napotykamy wielu mężów równie znakomitych na polu filozofii, jak i różnych nauk specyalnych. A fakt ten nie odnosi się tylko do dawnych czasów, gdy filozofia obejmowała jeszcze całą naukę, jak to np. miało miejsce w osobie Arystotelesa, lecz i do czasów nowszych, gdy specyalizacya wiedzy coraz bardziej się rozwinęła. Filozof Kartezyusz był zarazem znakomitym matematykiem i fizykiem: on jest twórcą geometryi analitycznej i położył wielkie zasługi w nauce o świetle (objaśnił np. tęczę), w badaniu ciężaru powietrza i t. p. Prócz tego pracował i na polu anatomii. Leibnitz był prawnikiem i matematykiem. Jednocześnie z Newtonem, lecz niezależnie od niego, wynalazł rachunek różniczkowy. Filozof Kant miewał wykłady uniwersyteckie z zakresu matematyki, fizyki, geografii fizycznej, i w dziele: *Historya naturalna i teorya nieba*, 1755, wyłożył naukę o początku ciał niebieskich, którą następnie rozwinął Laplace w swej *Mechanice nieba*, 1799, a która dotąd cieszy się uznaniem pod nazwą kanto-laplasowej teoryi nieba. Podobnież i w nowszych czasach nie brak uczonych, którzy łączyli badania filozoficzne z badaniami różnych nauk specyalnych: matematyki, fizyki, fizyologii,

ekonomii politycznej, lingwistyki i t. p. Dość tu wspomnieć o takich znanych powszechnie uczonych, jak: DROBISCH, FECHNER, LOTZE, HELMHOLTZ, KL. BERNARD, WUNDT, E. MACH, OSTWALD, MILL, SPENCER, LEWES, DELBOEUF, MAX MÜLLER, STEINTHAL i wielu innych; u nas WROŃSKI, bracia ŚNIADECCY, a w chwili obecnej szczególniej H. HOYER.

Z powyższego okazuje się, że filozofia, pomimo swego charakteru krytycznego i swej dążności do ogólnego na świat poglądu, posiada zupełnie pewny fundament dla swych dociekań. Niezbędny dla rozwiązania swych zadań materyał, czerpie ona, wspólnie ze wszystkiemi naukami, z danych wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia, a gdy sama nie bada tych danych bezpośrednio, to posiłkuje się wynikami badań innych nauk, odpowiednio skontrolowanemi. Jestto podstawa nie tylko mniej, lecz przeciwnie bardziej naukowa, niż podstawa wszystkich innych nauk, mających charakter dogmatyczny i opierających się po większej części na wierze w przekazane przez tradycyą zasady i w powagi naukowe (§ 1,1; 6,3). Niema tedy najmniejszego powodu odmawiać dociekaniom filozoficznym, najbardziej krytycznym i najbardziej ogólnym, charakteru naukowego i stawiać je w bezwzględnej zależności od nauk specyalnych. Jeżeli pomimo to owi zwolennicy „naukowej" filozofii w przeciwstawieniu do „nienaukowej," pod wpływem krytycyzmu Kanta i pozytywizmu Comte'a, negują „naukowość," szczególniej metafizyki, skupiającej w sobie zasadnicze czynniki wszelkiego na świat poglądu; to należy w tem widzieć jedynie wynik nieporozumienia odnośnie do istoty filozofii i brak ścisłości w zastosowaniu terminów naukowych. Oto dowody tego zdania:

1) Kto przyznaje, że filozofia może mieć i ma w zasadzie charakter „naukowy," ten przy ścisłym rozwoju myśli nie ma prawa przeciwstawiać jej filozofii „nienaukowej," lecz może mówić jedynie o objawach myśli, nie będących wcale filozofią, pozbawionych niezbędnych znamion filozofii. Nikomu na myśl nie przychodzi mówić o „naukowej" i „nienaukowej" matematyce, fizyce, chemii i t. p., ponieważ „nienaukowa" matematyka, fizyka, chemia, nie jest wcale matematyką, fizyką, chemią. I w zakresie tych nauk istniały w przeszłości i występują często aż po chwilę obecną dążności i poglądy, którym odmówić należy charakteru naukowego. Czyż np. spirytyzm nie jest objawem zboczenia od ścisłej drogi nauki, pomimo, że się często przyodziewa w szatę fizyki lub fizyologii doświadczalnej? Dla takich zboczeń atoli nie odróżniamy „naukowej" fizyki lub fizyologii od „nienaukowej," lecz mówimy poprostu o fizyce lub fizyologii i o tem, co fizyką i fizyologią wcale nie jest. To samo powiedzieć należy o filozofii. Ona albo jest nauką, albo nią nie jest. W pierwszym ra-

zie wszystko, co sprzeciwia się nauce, sprzeciwia się zarazem i filozofii i filozofią wcale nazwanem być nie może. Z tego stanowiska samo pojęcie „nienaukowej filozofii," jest sprzecznością w sobie (contradictio in adjecto) i nie może zatem uchodzić za termin, dający się spożytkować w logicznem rozumowaniu. W drugim zaś razie, gdy filozofia nauką nie jest, nie można wcale do niej zastosować pojęcia o nauce. Kto zaś pomimo to mówi o „naukowej" i „nienaukowej" filozofii, ten twierdzi, że filozofia jest nauką i zarazem, że nią nie jest. A chociaż zwolennicy tego rozróżnienia stosują miano „naukowej" filozofii do swoich poglądów, a poglądy innych myślicieli nazywają „nienaukowemi," to jednak takie dwuznaczne używanie terminu „filozofia" pociąga za sobą różnorodne nieporozumienia, dające się bez trudu usunąć przy jasnem i ścisłem używaniu wyrazów.

W zupełną zaś sprzeczność wpada każdy, kto „naukowo" usiłuje dowieść „nienaukowości" filozofii. A bywają i tacy zwolennicy „naukowości." Dowód taki może służyć za najlepszy przykład sofizmatu, nazwanego w logice *łgarzem*. Epimenides, kreteńczyk, twierdzi, że wszyscy kreteńczycy są łgarzami, a że sam jest kreteńczykiem, więc świadectwo jego, jako łgarza, nie zasługuje na wiarę. Takim jest „naukowy" dowód „nienaukowości" filozofii. Jeżeli jest istotnie „naukowym," to świadczy o naukowości filozofii w krytycznym rozbiorze własnej treści; jeżeli zaś jest nienaukowym, to nie dowodzi nienaukowości filozofii.

2) Wyniki badania nie określają same przez się jego charakteru naukowego. Najściślejsze badanie naukowe może doprowadzić do ujemnych, negacyjnych wyników. Można tedy zaprzeczać poznaniu istoty świata, jego pierwszej przyczyny i ostatecznych celów; można dowodzić, że ideał filozofii, a w szczególności metafizyki: ścisłe pojęcie ostatecznych zasad bytu przedmiotowego, nie daje się urzeczywistnić, że wiedza ludzka będzie zawsze *względną, relatywną*, a wiedzy *bezwzględnej, absolutnej* człowiek nigdy nie osiągnie; można nawet utrzymywać, że cała historja filozofii jest zbiorem bezskutecznych usiłowań nad wytworzeniem jednolitego na świat poglądu: a jednak z tego wszystkiego nie wynika jeszcze bynajmniej, że filozofia nie jest nauką, a w szczególności, że metafizyka nie czyni zadość wymaganiom naukowości. Przy tem wszystkiem bowiem może się okazać, że filozofia wraz ze swoją zasadniczą częścią, metafizyką, dochodzi do takich ujemnych wyników właśnie na podstawie naukowych dociekań, zgodnie z wymaganiami metody, dającej się usprawiedliwić ze stanowiska najściślejszej naukowości. To też przedstawiciele „naukowej" filozofii, narówni z pozytywistami i zwolennikami teoryi o „poezyi myślowej," z Comte'm i Langem na czele (§ 10,1 i 9,1), nie odmawiają bynajmniej

takim negacyjnym poglądom charakteru naukowego, lecz przeciwnie, dowodzą, że w takich właśnie ujemnych wynikach wyraża się „naukowość“ filozofii. Dla czego jednak tylko negacya tego rodzaju ma mieć charakter „naukowy,“ a wszelkie wyniki pozytywne, dodatnie, oparte na rozbiorze tego samego materyału faktycznego i dokonane przy pomocy tych samych środków naukowego badania, mają zgóry zasługiwać na miano „nienaukowych,“ tego nam nikt ze zwolenników powyższych negacyjnych kierunków nie wyjaśnił. Tymczasem wyjaśnienie takie jest koniecznem właśnie w imię nauki.

Człowiek pracował oddawna i pracuje dotąd ciągle nad rozwiązaniem najwyższych zagadnień wiedzy. Praca ta sumienna, w pocie czoła dokonana przez najwydatniejsze umysły ludzkości, wyraziła się w całym szeregu zasadniczych pojęć o świecie, które bądź co bądź stały się czynnikami postępu dziejowego wiedzy, i przerabiane w różny sposób weszły w skład najściślejszych badań naukowych chwili obecnej. Takiemi są pojęcia o istocie bytu i zjawiskach, o materyi i duchu, przyrodzie i jej prawach, o sile i ruchu, o przestrzeni i czasie, przyczynie i celu, rozwoju i postępu, i t. d. Cały nasz pogląd na świat urobił się przy pomocy tych pojęć. Można mieć w samej rzeczy różne zdania co do ich istotnej treści i znaczenia; ale nauka nie może się obejść bez ich krytycznego rozbioru i bez zbadania ich podmiotowych i przedmiotowych czynników. A przy tem właśnie potwierdza się, że wyniki badania same przez się nie określają jego charakteru, nie decydują o tem, czy badanie było „naukowem“ lub „nienaukowem.“ Sąd w tym względzie zależy od krytyczności i ścisłości samego badania, od sumiennego uwzględnienia materyału faktycznego i od innych warunków, stanowiących istotę nauki. Więc też „naukowość“ filozofii wogóle, a w szczególności metafizyki, zajmującej się rozbiorem owych pojęć zasadniczych, nie polega bynajmniej na bezpośredniem uznaniu negacyjnych w tym względzie wyników, lecz na „naukowem“ wykazaniu słuszności takich ujemnych wyników w porównaniu ze wszelkiemi innemi możliwemi wynikami. Nie można tedy zrozumieć, dla czego przeciwnicy filozofii przy samem określeniu jej istoty przesądzają wyniki jej badań i uznają „naukowość“ tylko takiej filozofii, która się zgadza z ich powziętemi zgóry negacyjnemi poglądami, a nazywają „nienaukową“ wszelką filozofią, która w tym lub owym wypadku spodziewa się osiągnąć wyniki bardziej zadawalające lub też broni, temi samemi co oni środkami, swych wyników dodatnich. Jasną jest rzeczą, że przy takiem dowolnem pojmowaniu owych nazw decyduje o „naukowości“ lub „nienaukowości“ filozofii nie istotny charakter jej badań, lecz predylekcya do ich negacyjnych wyników. I w samej rzeczy, rozróżnienie między „naukową“ i „nie-

naukową" filozofią jest właściwie tylko jednym ze środków walki sceptycznej filozofii przeciw wszelkiej filozofii dodatniej, prawdziwie pozytywnej. Dla ułatwienia sobie zwycięztwa w tej walce „negatywiści" skupiają się około modnego sztandaru „naukowości" i nadają swej filozofii ponętną nazwę „naukowej"; filozofią zaś przeciwników o poglądach dodatnich, starają się zgóry, przed samą jeszcze walką, zdyskredytować, nazywając ją „nienaukową" lub też przyswajając jej nazwę nie wiele lepszą „poczyi myślowej." Taka taktyka polemiczna może mieć swoje praktyczne znaczenie wobec mas, idących na ślepo za popularnemi hasłami, ale nie posiada bynajmniej znaczenia „naukowego."

3) Badanie podmiotowych czynności poznania i rozbiór jego przedmiotu, to dwie zupełnie różne rzeczy, których mięszać nie należy (§ 4,3). W pierwszym razie roztrząsamy pojedyncze momenta procesu poznania i jego wytwory, jako środki pomocnicze wniknięcia w treść przedmiotową i przyswojenia jej sobie; w drugim, przeciwnie, posiłkując się już temi środkami, mamy na celu określenie zasadniczych czynników niezależnego od nas bytu przedmiotowego. Jak w zakresie każdej nauki specyalnej odróżnić musimy *metodę* badania od *przedmiotu* badanego, podobnież i w zakresie filozofii, jako najogólniejszej nauki, zniewoleni jesteśmy dokonać odrębnych badań z jednej strony nad ogólną metodą poznania, polegającą na prawidłowym rozwoju działań poznawczych, a z drugiej nad ogólnym przedmiotem poznania, którym jest byt rzeczywisty, przedmiotowy. Na tem zasadniczem rozróżnieniu, wynikającem z natury umysłu i jego stosunku do otoczenia, polega różnica pomiędzy *logiką*, jako teoryą poznania, i *metafizyką*, jako nauką o bycie przedmiotowym (§ 2,3, oraz str. 65).

Wśród przedstawicieli tak zwanej „naukowej" filozofii, jedni wcale nie zdają sobie sprawy z tej różnicy i wraz z pozytywistami pod nazwą metafizyki lekceważą wszelki rozbiór ostatecznych zasad poznania, tak podmiotowych, jak przedmiotowych, dowodząc, że nauki specyalne, a w najgorszym razie psychologia empiryczna zastępują w zupełności tego rodzaju badania „metafizyczne." Dotyczy to szczególniej większości popularyzatorów „nowoczesnej naukowości," którzy mają sobie za obowiązek mówić o metafizyce nie inaczej, jak z ironią lub przekąsem. Inni znowu przedstawiciele tego kierunku myśli, w swych sądach negacyjnych, mięszają filozofią i metafizykę wogóle z pewnemi szczegółowemi kierunkami lub zboczeniami myśli na tem polu, z któremi nie sympatyzują dla jakichkolwiek, bardziej lub mniej uzasadnionych powodów. Wtedy łącząc się zazwyczaj z nowokantystami, stanowią ich odcień i twierdzą, że krytyka poznania jest konieczną podstawą „naukowej" filozofii. Ale w tej krytyce swojej nie

rozróżniają ściśle badań logicznych od metafizycznych, kwestyj, dotyczących podmiotu poznania od tych, które się odnoszą do jego przedmiotu, i wskutek tego potępiają zazwyczaj w teoryi metafizykę, chociaż de facto posiłkują się jej dotychczasowemi zasobami historycznemi i na nich z konieczności opierają swe wyniki negacyjne. Spór sprowadza się tu znowu głównie do nieporozumień, wynikających z braku ścisłości w określaniu terminów naukowych. Wcielając dotychczasową metafizykę w teoryą lub krytykę poznania, i obdarzając przytem nazwą metafizyki tylko pewne „nienaukowe" zboczenia myśli metafizycznej, np. bezwzględny dyalektyczny idealizm, można naturalnie bez widocznej sprzeczności w nazwach wystąpić z filipiką przeciwko wszelkiej metafizyce. Nie usuwa to jednak sprzeczności istotnej, *rzeczowej*, polegającej na tem, że przy pomocy metafizyki, nazwanej „teoryą poznania," zbija się metafizykę, obdarzoną nazwą „nienaukowej" filozofii.

---

1. Zasady naukowości. Wszechstronnym rozbiorem zasad naukowego poznania rzeczy, więc wogóle nauki i naukowości zajmuje się *logika*, pojęta jako *teorya poznania* (2,2 i 3). Wszyscy badacze na tem polu zgadzają się w zasadzie na naznaczone wyżej niezbędne czynniki nauki wogóle (str. 313 i nast.). Każdy przyznaje, że nauka opiera się koniecznie na krytycznem badaniu odnośnych danych doświadczenia przy pomocy odpowiednio uzasadnionych metod i na wyprowadzeniu z tych danych ogólnego, systematycznie wyłożonego poglądu na badany przedmiot. Różnica zdań pomiędzy uczonymi występuje na jaw dopiero przy bliższem określeniu tych zasadniczych czynników nauki i przy roztrząsaniu pytania: które wśród tak zwanych nauk czynią w zupełności zadość zasadniczym wymaganiom naukowości, a więc zasługują na miano nauki w ścisłem tego słowa znaczeniu, a które nie?

Wszystkie w tym względzie spory, istniejące od czasu pierwszych zawiązków naukowości aż po chwilę obecną, a objawiające się w sposób charakterystyczny zarówno w opozycyi Sokratesa przeciwko sofistom, w walce Bakona i Kartezyusza ze scholastyką, jak i we współczesnej polemice o „naukowość" filozofii, sprowadzają się w zasadzie do różnicy zdań co do znaczenia w nauce z jednej strony czynników treściowych, czyli rzeczowych, wogóle *materyalnych*, a z drugiej czynników *formalnych*. Jedni wśród myślicieli kładą główny nacisk na *treść* nauki, na jej materyał, na tak zwane *dane* nauki i w ich zbadaniu i uogólnieniu uznają istotę naukowości, nie dbając przytem wiele o przedwstępne roztrząsanie sposobów poznania rzeczy i o systematyczność wykładu. Drudzy, przeciwnie, w treści, w danych nauki, widzą tylko „surowy" materyał, który nabiera właściwego znaczenia naukowego dopiero przez odpowiednie obrobienie. A więc zbiorowi materyału naukowego, choćby najskrzętniej nagromadzonego, nie przyznają jeszcze miana „nauki," lecz domagają się od nauki metodycznego wyjaśnienia i usystematyzowania tego materyału.

Przeciwstawność powyższa pomiędzy materyalnemi i formalnemi czynnikami nauki i spór o ich znaczenie, daje się sprowadzić do jeszcze prostszego i bardziej zasadniczego wyrazu. Ponieważ ostatecznie wszelkie dane nauki, a zatem jej strona materyalna, rzeczowa, z konieczności opiera się w ten lub ów sposób na *doświadczeniu;* wszelkie zaś formalne obrobienie danych nauki jest wynikiem *rozumowej* działalności umysłu:

przeto natrafiamy tu na znaną nam już dobrze przeciwstawność pomiędzy empirycznym materyałem wiedzy i logiczną, czyli racyonalną czynnością umysłu, rozbierającą ten materyał. A przeciwstawność ta, w dalszym ciągu roztrząsana, czyli raczej głębiej pojęta, naprowadza na dwa zasadnicze składniki wszelkiej wiedzy, jakiemi są: *przedmiot* i *podmiot*, świat zewnętrzny ze swą treścią konkretną, i umysł ze swemi mniej lub więcej abstrakcyjnemi czynnościami nad tą treścią (§ 4,3.). Tak tedy zwolennicy rzeczowego poglądu na naukę pragną jej nadać charakter *empiryczny, przedmiotowy, konkretny;* gdy tymczasem obrońcy formalnych czynników nauki opierają się przedewszystkiem na jej charakterze *racyonalnym, podmiotowym, abstrakcyjnym.* Ztąd to pochodzi, że jak dawniej Hegel i zwolennicy racyonalnej dyalektyki dowodzili, że nauki empiryczne nie są prawdziwemi naukami, tak znowu dzisiaj większość specyalistów podejrzywa „naukowość" filozofii.

Rozwiązanie krytyczne powyższego sporu, wolne od wszelkich, zgóry powziętych dogmatycznych uprzedzeń, domaga się przedewszystkiem ścisłego określenia znaczenia i udziału zaznaczonych czynników tak poznania rzeczy wogóle, jak i w szczególności nauki. Ze stanowiska ogólnych zasad wiedzy wykazaliśmy już wyżej, że bezwzględnej przeciwstawności, a tem mniej sprzeczności pomiędzy temi czynnikami być nie może, że w organizacyi naszego umysłu łączą się one faktycznie ze sobą, a zatem i w wiedzy naszej nawzajem uzupełniać się winny (zob. str. 89 i nast., oraz 185 i nast.). Na tej zasadzie, nie można przyznać prawdziwie naukowego charakteru ani empiryzmowi, ograniczającemu się dobyciem konkretnego materyału wiedzy bez racyonalnego rozbioru i powiązania jego treści, ani racyonalizmowi, zadawalającemu się wytworzeniem oderwanych pojęć o tym materyale, bez zbadania jego faktycznych podstaw. Dopiero wzajemna kontrola i zgodność tych czynników poznania, doprowadza nas do *pewności* w poglądach na rzeczy, bo stwierdza racyonalne wymagania danemi empirycznemi, a te znowu wyjaśnia, czyni dla nas zrozumiałemi, wykazując działanie w nich czynników racyonalnych. Ogólne zasady rozumu stają się w ten sposób konkretnemi prawdami, wcielonemi w dostępną dla doświadczenia rzeczywistość, a chaotyczna, z pierwszego wejrzenia, mnogość zjawisk skupia się coraz bardziej w ustrój racyonalny, wiążący szczegółowe dane pomiędzy sobą na podstawie określenia praw ogólnych, które w nich na jaw występują. A że w ogólnym ustroju wiedzy ludzkiej, wynikającym z podziału pracy umysłowej, nauki specyalne reprezentują ów czynnik empiryczny, konkretny; filozofia zaś uwzględnia głównie czynnik racyonalny, abstrakcyjny: przeto jasną jest rzeczą, że prawdziwy postęp wiedzy nie może się opierać na wyłącznym rozwoju bądź nauk specyalnych, bądź filozofii, ani na wzajemnych insynuacyach o brak „naukowości," lecz jedynie na zgodnej i wzajemnie uzupełniającej się pracy nad rozwiązaniem zadań nauki. Zgodność ta nie wyłącza bynajmniej wzajemnej kontroli, będącej koniecznym warunkiem prawidłowego rozwoju wiedzy w każdym z tych jej zakresów.

Do tego samego wyniku doprowadza historyczno-krytyczny pogląd na ostateczne zasady *empiryzmu* i *racyonalizmu.* Już Leibnitz w swej polemice przeciw poglądom Lokka, wykazał, jak to widzieliśmy wyżej (str. 85), niemożność dojścia do prawd ogólnych na podstawie samego doświadczenia bez pomocy treści rozumowej umysłu. Ale dopiero wszechstronnie przeprowadzony krytycyzm Kanta posłużył za punkt wyjścia do zasadniczego wyjaśnienia naszych pojęć w tym względzie. Jego ścisłe określenie znamion czystego, czyli racyonalnego poznania, w przeciwstawieniu do poznania empirycznego, rozwiązuje ostatecznie kwestyą o wzajemnym do siebie stosunku doświadczenia i rozumu. Wspomnieliśmy o tem już pobieżnie, mówiąc o krytycyzmie Kanta wogóle (§ 5,1,1). Obecnie wypada nam sprawę tę uwzględnić nieco bliżej.

Krytykę czystego rozumu zagaja Kant uwagą, że wszelkie poznanie poczyna doświadczeniem, że zatem wiedza empiryczna wyprzedza w porządku czasowym wszelki in-

ny sposób poznania. Ale pomimo to, mówi dalej, doświadczenie nie jest jedynem źródłem poznania (Wenn gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung). Okazuje się bowiem, że wiedza jest czemś złożonem, obejmującem nie tylko dane doświadczenia, lecz i treść, przyłączającą się do tych danych, a mającą swe źródło w naszej zdolności poznawczej, więc w naszym rozumie. Ową treść, zaczerpaną z doświadczenia, Kant, jak widzieliśmy (str. 99), nazywa treścią *a posteriori;* treść zaś właściwą samemu rozumowi, jako bezpośrednio dany, a więc organizacyjny czynnik wszelkiej działalności umysłowej, oznacza mianem treści *a priori.* Od tego czasu, wspomnianych terminów używamy też w tem znaczeniu; gdy przedtem powszechnie przyjętem było znaczenie, nadane im przez Arystotelesa, który przez poznanie a posteriori rozumiał rozbiór *skutków* w celu dotarcia do przyczyn; poznaniem zaś a priori nazywał odwrotnie postęp poznawczy od *przyczyn* do skutków. Kant usiłował tedy określić ściśle ów czynnik aprioryczny umysłu, pobudzany wprawdzie do działania przez doświadczenie, ale z niego nie pochodzący, w celu jasnego odróżnienia treści samego umysłu od treści doświadczenia. Zadanie to dało się jednak rozwiązać jedynie na podstawie odkrycia charakterystycznych znamion tak empirycznego jak racyonalnego czynnika poznania, przy pomocy ich krytycznego rozbioru. Otóż, według Kanta, znamieniem racyonalnego czynnika w poznaniu jest jego *konieczność* i *powszechność*, wynikające z jego łączności z naturą i organizacyą naszego umysłu. Doświadczenie zaś samo przez się, niezależnie od czynnika racyonalnego, ma charakter *przypadkowy*, zaznacza sam fakt, ale nie wyjaśnia dla czego jest koniecznie takim, a nie innym. Nadto doświadczenie nie nadaje swym sądom ani prawdziwej, ani ścisłej powszechności, lecz przyswaja im tylko powszechność porównawczą, t. j. na podstawie doświadczenia możemy jedynie twierdzić, że o ile dotąd wiemy, od tej lub owej reguły wyjątku nie było, ale nie mamy zasady dowodzić, że takiego wyjątku wcale niema, lub być nie może. Jeżeli zaś pomimo to, dane doświadczenia nabierają niekiedy charakteru konieczności i powszechności, wynika to jedynie z czynników racyonalnych, łączących się z empirycznemi, lub do nich zastosowanych. Rozum bowiem nie zadawala się przypadkową, fragmentarną treścią doświadczenia, lecz szuka związku pomiędzy szczegółowemi danemi i określa ten związek na podstawie wymagań swojej własnej organizacyi, przez co wywody przedstawiają mu się dopiero jako konieczne, powszechne. Okazuje się z tego, że bez czynnika racyonalnego doświadczenie nie doprowadza do żadnej zgoła *pewności.* Jakim sposobem mogłoby ono nadać swym sądom pewność, skoro jego własne zasady i prawa mają charakter przypadkowy, zależny od zmiennych danych wiedzy empirycznej?

Jako przykład wyjaśniający powyższe rozróżnienie, przytacza Kant *matematykę* i *nauki przyrodnicze.* Matematyka wypływa z działania czynników racyonalnych, i dla tego przyswaja swym wywodom konieczność i powszechność, niezależną od przypadkowych danych doświadczenia i niedopuszczającą żadnych wyjątków. Nauki przyrodnicze, natomiast, o ile się opierają na doświadczeniu i z niego drogą indukcyi wyprowadzają swe wnioski ogólne, podlegają ciągłej zmianie. Każdy nowo odkryty fakt, każde nowe doświadczenie uzupełnia naszą wiedzę empiryczną i może, stosownie do swej treści, zmienić cały nasz pogląd na znaczenie dotychczasowych danych doświadczenia. Tylko zasady, pryncypia racyonalne przyrodoznawstwa, samo w sobie niezależne od zmiennych danych doświadczenia, a wypływające z praw organizacyjnych umysłu, nazwanych przez Kanta zasadami a priori; tylko te zasady stanowią treść konieczną i powszechną przyrodoznawstwa, nie dopuszczającą wyjątków. Taką zasadą racyonalną jest np., zdaniem Kanta prawo przyczynowości, albo prawo niezmienności ilości materyi we wszelkich zmianach, świata materyalnego, albo prawo, że przy wszelkiem udzielaniu się ruchu działanie i przeciwdziałanie są zawsze sobie równe (zob. też wyjątek z Kanta, podany wyżej str. 86 i nast.)

Wiadomo, że zwolennicy jednostronnego empiryzmu oddawna, a w nowszych czasach szczególniej tak zwani *induktywiści* w zakresie logiki, z J. St. Millem na czele, zaprzeczali samoistności czynników racyonalnych wiedzy i usiłowali wyprowadzić ich treść z danych doświadczenia. Dowodzili tedy, że nawet ostateczne zasady logiki i matematyki mają charakter empiryczny, są wynikami indukcyjnego uogólnienia faktów. W celu bliższego wyjaśnienia tej kwestyi spornej i zapoznania czytelnika z naukowemi danemi w tym względzie, uzupełniamy wywody Kanta szeregiem uwag krytycznych nad tym poglądem induktywizmu.

Co się przedewszystkiem tyczy samoistności czynnika racyonalnego wobec materyału empirycznego, jasną jest rzeczą, że prawa, będące podstawą doświadczenia, nie mogą co do swej treści zależeć od samego doświadczenia. My ich wprawdzie określić nie możemy bez danych doświadczenia, a mianowicie nie możemy tego uczynić bez zastanowienia się nad czynnościami umysłu, wchodzącemi w skład wszelkiego doświadczenia; ale same te prawa umysłu, które umożliwiają wogóle wszelką czynność jego, a zatem i doświadczenie, nie wytwarzają się dopiero przez tę czynność, lecz są jej pierwotną przyczyną i działają już od pierwszej chwili rozwoju umysłowego. Jak w zakresie fizyologii nikomu na myśl nie przychodzi dowodzić, że same prawa życia organicznego są *wynikiem* tej lub owej szczegółowej funkcyi organizmu, lecz wszyscy uznają, że prawa te czynne są już w pierwszych zawiązkach organizmu, i w jego najpierwotniejszych funkcyach: zupełnie tak samo praw życia umysłowego i jego czynności, a więc i doświadczenia, nie podobna, bez wewnętrznej sprzeczności, wyprowadzać z samych tych czynności, lecz uznać je należy za czynnik podstawowy, zasadniczy, bez którego udziału nie dokonywa się żadna zgoła czynność umysłu. Ten to właśnie czynnik zasadniczy, organizacyjny umysłu, określający treść i charakter wszystkich jego czynności szczegółowych, całego jego rozwoju, jest owym czynnikiem *racyonalnym*, o którym mówiliśmy wyżej, a który Kant nazywa treścią *a priori* umysłu, w przeciwstawieniu do wszelkiej treści nabytej przez umysł, *a posteriori*.

Mill słusznie bardzo wykazuje w swej *Logice* (ks. III, rozdz. 3-ci), że zasadniczym pewnikiem (fundamental principle, general axiom) wiedzy indukcyjnej jest zdanie o jednostajnym przebiegu zjawisk przyrody i w dalszych wywodach (rozdz. 5-ty i 21-szy) utożsamia ten pewnik z prawem przyczynowości (law of causation). Prawo to bowiem według Milla, pojęte empirycznie, zaznacza jedynie pewną jednostajność i stałość w przebiegu zjawisk (zob. wyżej str. 136). Przy wyjaśnieniu atoli tych ostatecznych podstaw wiedzy empirycznej, Mill nie uwzględnia natury umysłu ludzkiego i jego praw zasadniczych, lecz dowodzi, że same te prawa, podobnie jak prawo przyczyny, umysł czerpie z doświadczenia przy pomocy indukcyi.

Dla usprawiedliwienia takiego empirycznego wywodu samych podstaw empiryi, Mill czuje się zmuszonym wyznać, że prawo jednostajności w przebiegu zjawisk i przyczynowości nie ma bezwzględnego znaczenia, nie jest prawem wszechświatowem (universal), lecz dotyczy wyłącznie związku zjawisk w zakresie tej cząstki wszechświata, która podlega naszej obserwacyi, i tylko o tyle, o ile w każdym pojedyńczym wypadku daje się wykazać empirycznie. Umysł przywykły do abstrakcyi, mówi Mill w tym względzie, nie napotyka żadnej trudności w zdaniu, że w tym lub owym ze światów niebieskich, na które astronomia wszechświat rozdziela, przebieg zjawisk jest zupełnie przypadkowym i dokonywa się bez wszelkich stałych praw. Dla tych samych powodów Mill nie uznaje już matematyki za „naukę ścisłą (exact science),“ bo jej zasad z doświadczenia drogą indukcyi wyprowadzić nie może.

Przez taki pogląd stwierdził wprawdzie Mill mimowoli zdanie Kanta, że doświadczenie nie może doprowadzić do prawd koniecznych, powszechnych; ale z drugiej strony nie wyjaśnił: dla czego jednak prawo przyczyny obowiązuje umysł ludzki we

wszystkich jego czynnościach, wszędzie i zawsze, i pomimo ograniczenia przez Milla, stanowi faktycznie podstawę wszelkich dociekań umysłu ludzkiego, wszelkiego wogóle poznania rzeczy już na najniższym stopniu rozwoju umysłowego, a więc już u dzieci i ludzi pierwotnych? Nadto nie uchronił się Mill od błędnego koła w dowodzeniu (circulus vitiosus), bo przyczynowość ma za wynik indukcyi, a samą indukcyą opiera na przyczynowości. W podobne koła dowodzenia wpada, gdy inne prawa zasadnicze myślenia (prawo tożsamości, wyłączenia sprzeczności), lub też zasady matematyki usiłuje przedstawić jako wyniki indukcyi, wiedzy empirycznej, gdy tymczasem wiedza ta staje się wogóle możliwą dopiero przy pomocy i na podstawie tych zasad i praw. Przecież to już Göthe słusznie powiedział: „Alles Factische ist schon Theorie."

Braki jednostronnego induktywizmu Milla i jego zwolenników, wykazane zostały wszechstronnie przez jego licznych krytyków. Wśród nich pierwsze miejsce zajmuje W. St. Jevons, znany autor dzieła: *The principles of science*, 1874, nowe wyd. 1883, oraz kilka opracowań *Logiki* (*Elementary lessons in logic*, 1862, *Studies in logic*, 1880, *Elements of logic*, wyd. pośmiertne 1883, przekład polski H. Wernica 1887). W szeregu rozpraw, ogłoszonych w latach 1877 i 1878 w *Contemporary Review*, p. t.: *Mill's philosophy tested*, a zamieszczonych również w drugiej części pośmiertnego wydania: *Pure logic and other minor works*, 1890, krytykuje Jevons surowo argumentacyę znakomitego przedstawiciela induktywizmu. Tak np. mówi, że owo koło w dowodzeniu, o którem wspomnieliśmy wyżej, przypomina kosmogoniczną bajkę o świecie, spoczywającym na grzbiecie słonia, z tą tylko różnicą, że Mill pyta dalej: na czem stoi słoń? i sam daje odpowiedź: na świecie, zapominając, że świat już poprzednio umieścił na słoniu. Podobne rażące niekonsekwencye i sprzeczności wyprowadza na jaw Jevons w dowodach Milla, broniących zdania, że zasadnicze prawdy matematyki, a mianowicie pewniki geometryi, mają swe źródło w indukcyjnem uogólnieniu empirycznych danych. Zarówno w tej krytyce Milla, jak i w swojem głównem dziele o zasadach nauki, wykazuje Jevons w sposób przekonywający, że wszelka indukcya opiera się na prawach logicznych umysłu i że wskutek zaniedbania tych racyonalnych zasad nauki, jednostronny empiryzm wpada zawsze w sprzeczności na wzór wyżej zaznaczonych.

Krytyka *Logiki* Milla przez Jevonsa jest jednym z najwymowniejszych wyrazów tej reakcyi w duchu racyonalnych czynników poznania, z jaką w ojczyźnie Bakona wskutek wpływu Kanta wystąpili już poprzednio przeciwko bezwzględnemu empiryzmowi zarówno W. Whewell, autora dzieła: *Philosophy of the inductive sciences*, 2 tomy 1840, 2-gie wyd. 1852; jak W. Hamilton, uznany przez swych zwolenników za najgłębszego angielskiego filozofa wieku dziewietnastego, autor wspomnianych wyżej (str. 13) *Dyskusyj filozoficznych*, oraz *Lekcyj metafizyki i logiki* (*Lectures on metaphysics and logic*, wyd. pośmiertne w 4-ch tomach 1859); jak wreszcie H. L. Mansel, autor prac: *Lecture on the philosophy of Kant*, 1856, *Metafisics*, 1860, 2-gie wyd. 1870 i innych. Do nich przyłącza się cały szereg nowszych myślicieli angielskich i amerykańskich, stojących pod wpływem filozofii niemieckiej, jak: Sh. H. Hodgson (*Time and space*, 1865; o jego *Philosophy of reflection* zob. wyżej str. 16); następnie: wspomniany już również (str. 18 i 286) J. Mac Cosh (*Examination of J. St. Mills philosophy*, 1866, 2-gie wyd. 1877, *Laws of discursive thought*, 1879); N. Porter, (*Human intellect*, 1869, wyd. 30-te 1895; *Elements of intellectual science*. 1872); J. F. Ferrier (*Institutes of metaphysics*, Dzieła 1875), Th. H. Green (*Metaphysics of knowledge*, jako pierwsza część jego: *Prolegomena to ethics*, praca pośmiertna 1883); J. Veitch (*Institutes of logic*, 1885); W. T. Harris, tłómacz Hegla, F. H. Bradley, godzący Kanta z Heglem (*The principles of logic*, 1885, *Appearance and reality*, 2-gie wyd. 1897); Th. K. Abbott, tłómacz Kanta; B. Bosanquet, autor *Logiki*, 1888, tłómacz Lotzego (zob. str. 15); J. Watson, *The philosophy of Kant*, 1892 (zob. też wyżej str. 19), i wielu innych. W tym względzie zasługują na szczegól-

ną uwagę prace: D. Massona, *Recent British philosophy*, 2-gie wyd. 1877, w której autor między innemi krytykuje dzieło Milla o Hamiltonie, oraz pouczające dzieło R. H. Huttona, *Contemporary thought and thinkers*, 2 tomy, 1894.

Oryginalne stanowisko w kwestyi stosunku racyonalnych czynników poznania do danych empirycznych zajął H. Spencer (zob. dzieła jego wyżej str. 14). Uznaje on, że w danej chwili umysł ludzki posiada pewne zasady przyrodzone swej działalności i pod tym względem zgadza się z aprioryzmem Kanta. Ale zasady te usiłuje wyjaśnić jako wynik stopniowego rozwoju umysłu ludzkiego. Wpada tu jednak Spencer w sprzeczność, podobną do tej, jaką wykazano u Milla; bo jakże się umysł rozwijał, jeżeli w nim nie działały już pewne zasady i prawa, jeżeli one mają być dopiero wynikiem rozwoju? Nadto rozwój nie wytwarza nowej bezwzględnie treści, lecz ujawnia tylko treść istniejącą już w zasadzie. Zob., cośmy pod tym względem powiedzieli wyżej przy rozbiorze prawa celowości § 8,3,2.

Dla bliższego zaznajomienia się z nowszym ruchem filozoficznym w Anglii polecić można szczególniej pracę H. Höffdinga: *Einleitung in die englische Philosophie der Gegenwart*, przekład z duńskiego, 1889. Krytykę zaś angielskiego empiryzmu z punktu widzenia filozofii Kanta zawiera studyum E. Pfleiderera: *Kantischer Kriticismus und englische Philosophie*, 1881.

W niemieckiej i francuzkiej literaturze filozoficznej, rozbiorem zasad nauki ze stanowiska syntetycznego, uwzględniającego zarazem zasadnicze prawa rozumu, jak i dane doświadczenia, zajęli się szczególniej ci wśród współczesnych myślicieli, którzy bronią zasady *paralelizmu* między myślą i bytem. Wymieniliśmy ich już wyżej, roztrząsając naukę o ideach, str. 195. Tu dodamy tylko, że dla bliższego obeznania się z zasadami naukowości, a mianowicie ze wzajemnym do siebie stosunkiem jej racyonalnych i empirycznych czynników, należy wziąć do ręki prace z zakresu logiki i teoryi poznania, rozwiniętej w ostatnich dziesiątkach lat szczególniej w Niemczech. Polecić można mianowicie następujące dzieła: A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 3-cie wyd. 1870, H. Lotze, *Logik*, 2-gie wyd. 1881, Fr. Ueberweg, *System der Logik u. Geschichte der logischen Lehren*, 5-te wyd. 1882, Ch. Sigwart, *Logik*, 2-gie wyd. 1893, W. Wundt, *Logik*, T. I. Teorya poznania (przekład polski Z. Heryngа, 1889). T. II, Metodologia, 2-gie wyd. 1895. J. Volkelt, *Erfahrung und Denken*, 1886, B. Erdmann, *Logik*, 1892. G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 1894. J. Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, 1895. R. Eisler, *Das Bewusstsein der Aussenwelt. Grundlegung einer Erkenntnisstheorie*, 1900. E. Wyneken, *Das Ding an sich u. das Naturgesetz der Seele. Eine neue Erkenntnisstheorie*, 1901.

U nas gruntowną krytykę tak poglądów Milla na zasady wiedzy, jak wogóle jednostronnego empiryzmu ogłosili: M. Straszewski w pracy: *Uwagi nad filozofią Stuarta Milla*, Rozprawy wydziału histor.-filozof. Akademii w Krakowie, T. VII, 1877, str. 284—357; zob. szczególniej str. 301 i nast.; oraz Al. Raciborski we wspomnianem już (str. 136) dziele o *Logice* Milla, T. II, 158 i nast. Tu również zasługuje na uwagę, co I. Skrochowski mówi w pracy: *O wiedzy*, na str. 136 i nast. o różnicy między zmysłowemi i umysłowemi czynnikami poznania (zob. co o nim powiedziano wyżej str. 36).

2. Filozofia „naukowa“ w przeciwstawieniu do „nienaukowej.“ Kwestya „naukowej“ filozofii w przeciwstawieniu do „nienaukowej,“ czyli „spekulacyjnej,“ podjętą została w nowszych czasach głównie przez współpracowników czasopisma: *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie*, założonego w r. 1877 i wydawanego do r. 1896 przez R. Avenariusa (zob. o nim wzmiankę na str. 16), następnie po jego śmierci przez Fr. Carstanjena, a obecnie przez P. Bartha. Celem tego czasopisma, według wstępnego słowa założyciela, jest krzewienie filozofii, dążącej do jednolitego poglądu na świat (einheitliche Weltauffassung) przy pomocy zjednoczenia ogólnych wyników

nauk empirycznych. W tymże duchu ogłosił w pierwszym zeszycie tego czasopisma wspomniany już wyżej (str. 19) Fr. Paulsen rozprawę o stosunku filozofii do nauki, napisaną ze stanowiska historycznego (*Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft*).

Do kierunku „naukowej" filozofii zaliczają się też: E. Laas i Riehl, o których mówiliśmy w przeglądzie literatury (str. 15, i 16, zob. też str. 268 i 269). Pierwszy z nich zaznacza związek swej filozofii z pozytywizmem Comte'a, gdy Riehl w rozprawie: *O naukowej i nienaukowej filozofii* usiłuje powiązać kierunek „naukowej" filozofii z krytycyzmem Kanta. Za punkt styczny służy mu z jednej strony zdanie Kanta, że wszelkie poznanie rozpoczyna się doświadczeniem (zob. str. 324 i nast.), a z drugiej, jego nauka o niemożności poznania istoty rzeczy (str. 99). Wskutek tego związku z krytycyzmem Kanta, zwolennicy „naukowej" filozofii stanowią w gruncie rzeczy odłam szkoły *nowokantyzmu*. Ztąd uwagi krytyczne, wypowiedziane z powodu tego kierunku, odnoszą się w zasadzie i do zwolenników „naukowej" filozofii (zob. str. 58 i nast., 106 i nast., 260 i nast.). Ponieważ nadto przedstawiciele „naukowej" filozofii, za przykładem Comte'a widzą w metafizyce szczyt „nienaukowości" i, w celu wyrzeczenia się jej, wzięli rozbrat z dotychczasową filozofią i wymyślili nową nazwę dla określenia swych antymetafizycznych dążności: przeto i do nich stosują się argumenty, przywiedzione wyżej (str. 112 i nast.) w obronie metafizyki, oraz rozbiór krytyczny poglądu Comte'a na filozofią jako zestawienie wyników nauk specyalnych (§ 10,1.). R. Falkenberg we wspomnianej (str. 44) *Historyi nowszej filozofii* zalicza na str. 462 zwolenników „naukowej" filozofii poprostu do pozytywistów. Jednem z najwybitniejszych nowszych dzieł tego kierunku jest praca J. Petzoldta, przyłączająca się do empiryo-krytycyzmu Avenariusa: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, T. I, 1899.

Ciekawą odmianę „naukowej" filozofii przedstawia matematyk H. Girard we wspomnianej już wyżej (str. 17) książce: *Filozofia naukowa*, 1880. Autor rozróżnia trzy rodzaje filozofii: *dyalektyczną*, *transcendentalną* i *naukową*. Pierwsza zajmuje się objaśnieniem terminów, używanych w filozofii; druga ma za przedmiot rozbiór czystych idej (idées pures), wchodzących w skład filozofii (metafizyka, etyka i estetyka); nareszcie, naukowa filozofia, opierając się na faktach, stanowi syntezę najogólniejszych praw przyrody i ustroju społecznego. Girard gani Comte'a z powodu, że odrzuca filozofią transcendentalną, która, swem wyjaśnieniem ideałów umysłu ludzkiego, uzupełnia filozofią naukową. „Il y a place, mówi, pour toutes les deux au banquet de l'intelligence."

Krótki dogmatyczny wykład tak zwanej filozofii „naukowej" przedstawia R. Worms w dziełku: *Elements de philosophie scientifique*, 1891. Na zasadach klasyfikacyi Comte'a, autor roztrząsa tu w najogólniejszych zarysach treść i metodę nauk: matematycznych, fizycznych, przyrodniczych i społecznych. Do tego dodany jest króciutki zarys etyki p. t. *Philosophie morale*.

Tu należy też wspomnieć o niektórych obrońcach metafizyki, opierających jej wywody wprost na naukach specyalnych, pragnących zatem nadać jej charakter „naukowy" w zaznaczonym powyżej znaczeniu. Do nich, prócz Lewesa, o którym mówiliśmy (str. 112), należą między innemi:

E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, 1884, oraz wspomniana już (str. 274), praca jego: *Metafizyka i nauka*. Autor broni w tych dziełach naukowości metafizyki dowodząc, że ona opierać się winna na wynikach nauk specyalnych, przyczem czynnik krytyczny filozofii ustępuje na plan dalszy. W tym duchu mówi Vacherot: „La philosophie en est maintenant à l'alternative: ou de renoncer à la métaphysique, — ce qui serait un suicide, — ou de chercher dans l'expérience et dans la science positive la solution des questions, que la légitime curiosité de l'esprit humain ne cessera de poser."

Th. Desdonits, *La métaphysique et ses rapports avec les autres sciences*, 1880. Praca nagrodzona przez Akademią nauk moralnych w Paryżu. Metafizyka, dowodzi autor, nie sprzeciwia się fizyce, lecz przeciwnie, jest jej dalszym ciągiem, wyprowadzając z jej badań wnioski ogólne. „La métaphysique n'est pas seulement la science des choses étrangères à la physique; elle est plutôt la continuation et la conséquence de la physique.“

W naszej literaturze filozoficznej nie napotykamy poważniejszych przedstawicieli „naukowej“ filozofii; chociaż nam nie brak dotąd maroderów pozytywizmu, którzy w powierzchownych artykułach szydzą z metafizyki i posiłkują się śmiało sztandarem „naukowości“ dla zasłonięcia zazwyczaj bardzo rażącego braku prawdziwej znajomości rzeczy i krytycznego sądu (zob. wyżej str. 305 i nast.).

Zauważyć tu w końcu należy, że poważniejsze krytyczne dążności zarówno filozofów, jak filozofujących specyalistów, mają w nowszych czasach zawsze na oku wyniki badań naukowych, w skutek czego filozofia wogóle staje się z natury rzeczy *naukową*, a nazwa ta nie może już służyć za znamię charakterystyczne jakiegoś wyłącznego kierunku (zob. wyżej str. 319 i nast.).

3. Agnostycyzm. Czem jest pozytywizm we Francyi (i u nas), a filozofia „naukowa“ w Niemczech, tem jest *agnostycyzm* w Anglii, — kierunkiem myśli sceptycznym odnośnie do najważniejszych zagadnień wiedzy ludzkiej, a dogmatycznym i sensualistycznym przy określeniu empirycznych danych „nauki.“ Nazwę tę wprowadził w życie znany przyrodnik Th. H. Huxley. Opowiada on o tem sam w rozprawie: *Agnosticism*, zamieszczonej w jego *Essays upon some controverted questions*, 1892, str. 352 i nast. Studyum dzieł Hume'a, Hamiltona, Mansela i Kanta, a mianowicie zdanie ostatniego myśliciela, że krytyka ma przeważnie charakter negatywny, bo ochrania od przedwczesnych twierdzeń i wykazuje granice naszej wiedzy, doprowadziło młodego przyrodnika wcześnie do przekonania, że są zagadnienia dla umysłu ludzkiego nierozwiązalne, jak np. spór między teizmem i ateizmem, idealizmem i materyalizmem, albo spór, czy dusza jest nieśmiertelną, lub czy nią nie jest i t. p. Dla oznaczenia tedy tego sceptycznego nastroju utworzył wyraz: *agnostycyzm* (ἀ przeczące i γνῶσις = wiedza (zaprzeczenie wiedzy) i używał go w sporach filozoficznych w „Towarzystwie metafizycznem.“ Następnie tygodnik *Spektator* stał się „ojcem chrzestnym“ tego terminu. Dodajmy, że do rozpowszechnienia tej nazwy dla oznaczenia pewnego kierunku współczesnej myśli w Anglii przyczyniło się głównie założone w roku 1883 przez Huxley'a czasopismo: *The agnostic annuel.*

W szeregu rozpraw polemicznych o agnostycyzmie, ogłoszonych w powyższym zbiorze, Huxley określa bliżej zasady tej szkoły. Okazuje się z tego, że czynnik sceptyczny, wyrażony wyłącznie w nazwie przeczącej, nie charakteryzuje w sposób wystarczający zasadniczych tendencyj tej szkoły. Przeczenie odnosi się tylko do tego, co zdaniem agnostyków przekracza zakres wiedzy ludzkiej. Ale z tego nie wynika, aby oni przeczyli zarazem „nauce,“ t. j. temu, co według ich zdania może być udowodnionem na podstawie empiryczych danych. Jak Littré o pozytywizmie, tak Huxley mówi o agnostycyzmie, że jest właściwie *metodą*. „Agnosticism, in fact is not a cread but a method.“ Metoda zaś ta polega na uznaniu za prawdę przedmiotową tylko tego, co może być w sposób niewątpliwy udowodnionem. Niewątpliwemi zaś dowodami prawdy rozporządza jedynie „nauka.“ Więc wszystko, co przekracza zakres nauki, jest niepoznawalnem.

Z tego samego stanowiska dowodzi H. Spencer na wstępie do swych *Pierwszych zasad*, że „potęga, która się nam we wszechświecie objawia, jest zgoła niedocieczoną (the power wich the Univerce manifests to us is utterly inscrutable).“ To też Spencera mają w Anglii za głównego filozoficznego przedstawiciela agnostycyzmu. Na-

leży jednak zauważyć, że pomimo to istnieje zasadnicza różnica w odnośnych poglądach przyrodnika Huxleya i filozofa Spencera. Huxley zadawala się wiarą w „naukę“ i nie pyta nawet, co istnieje po za jej zakresem. „Niepoznawalne“ nie sprawia mu kłopotów; radzi nawet nie używać tego terminu i nie zastanawiać się nad nim, bo to do niczego nie prowadzi, a odwraca myśl od badania rzeczy poznawalnych. Pogodny, niczem nie zakłócony dogmatyzm naukowy, na tle empiryzmu, znamionuje jego teoryą poznania przy wszelkim agnostycyzmie. Spencer, natomiast, jest głębszym myślicielem; on i „niepoznawalne“ nie usuwa na bok lekką ręką i powierzchowną myślą, lecz poświęca jego rozbiorowi znaczną część swego dzieła. Co więcej „niepoznawalne“ jest dla niego jedną z *zasad* filozofii, zasadą tak ważną, że przy jej pomocy usiluje pogodzić religią z filozofią, umożliwić syntezę tych dwóch, na pozór tak sprzecznych objawów życia umysłowego.

Owo „niepoznawalne“ istnieje przedewszystkiem w nauce Spencera realnie, jako potęga, będąca pierwotną przyczyną wszechrzeczy. Polemizuje Spencer (§ 26) przeciwko Hamiltonowi i Manselowi, dowodzącym, że pojęcie bezwzględności, absolutu jest jedynie ograniczeniem poznawalności i dla tego nie odnosi się do żadnego zgoła realnego przedmiotu. Według niego, samo uznanie względności poznania już dowodzi istnienia czegoś poza względnością, a zatem istnienia bezwzględności, absolutu. Prawda, że tej bezwzględnej rzeczywistości „ukrytej poza zjawiskami,“ bliżej poznać nie jesteśmy zdolni; najściślejsza nawet wiedza naukowa zawsze jest względną, według Spencera, i nigdy do zasady wszechbytu swemi środkami poznawczemi wznieść się nie może. Ale jej *istnienie* nie podlega wątpliwości i nadaje wierze religijnej odpowiedni przedmiot, więc i racyą bytu.

Główną podstawą, na której się opiera Spencer w swem zdaniu o niemożności poznania zasady wszechbytu i o zupełnej względności wiedzy, są tak zwane *antynomie*, czyli sprzeczności, w które umysł ludzki, zdaniem Kanta, wpada, gdy przekracza zakres dostępnego dla niego bytu zmysłowego. Wspomnieliśmy już pobieżnie o tych antynomiach (str. 33), mówiąc o odnośnej pracy Ochorowicza. Ich rozbiór i, jeśli można, rozwiązanie, w celu przezwyciężenia skeptycyzmu odnośnie do najwyższych zagadnień wiedzy, jest jednem z najdonioślejszych zadań krytycznej teoryi poznania. Nie wchodząc tu w szersze wywody, dotkniemy tej sprawy w kilku słowach o tyle, o ile to jest koniecznem dla uzupełnienia naszych dotychczasowych uwag o stosunku filozofii do nauk specyalnych i o zasadach naukowości (zob. str. 313 i nast., 323 i nast.).

Przy rozbiorze nauki o ideach widzieliśmy (str. 184 i nast.), że Kant przyjmuje trzy zasadnicze idee rozumu, jakiemi są: *dusza*, *świat* i *Bóg*. Otóż idee te według jego zdania, zawierają w sobie nieprzezwyciężone sprzeczności, gdy je przenosimy w zakres bytu przedmiotowego.

I tak, idea *duszy*, mówi Kant, jest objawem *psychologicznego paralogizmu* (παρὰ = przeciw, λόγος = rozum, sprzeczność z rozumem, błąd logiczny), polegającego na tem, że naszą podmiotową świadomość, jaźń, uznajemy za przedmiotową *substancyą*, chociaż substancya sama w istocie swej jest tylko jedną z podmiotowych kategoryj umysłu (zob. wyżej str. 108 i nast.).

Idea *świata*, pojęta jako przedmiotowa rzeczywistość, doprowadza, zdaniem Kanta, do następujących czterech nierozwiązalnych *antynomij* (νόμος = prawo; sprzeczność prawa z samem sobą), które wyrażają się w szeregu sprzecznych ze sobą zdań o świecie, mających równe pozory prawdy: 1) Teza: świat ma początek w czasie i obejmuje przestrzeń ograniczoną; antyteza: świat nie ma początku i jest nieograniczonym. 2) Teza: każda złożona substancya w świecie składa się z pierwotnych prostych i niepodzielnych cząstek; antyteza: nie istnieje na świecie nic niepodzielnego, prostego (Einfaches). 3) Teza: prawa natury nie są jedyną przyczyną zjawisk świata, dla ich wyjaśnienia należy

uznać przyczynę samodzielną, wolną (Causalität durch Freiheit); antyza: nie ma wolności, wszystko w świecie dokonywa się wyłącznie podług praw natury. 4) Teza: do świata należy istota bezwzględnie konieczna, pojmowana bądź jako jego część, bądź jako jego przyczyna; antyteza: nie istnieje żadna istota bezwzględnie konieczna ani w świecie, ani po za światem, jako jego przyczyna.

Nareszcie i idea *Boga* nie jest wolną od sprzeczności, według Kanta, gdy jej nadajemy znaczenie przedmiotowe. Zdanie to usiłuje Kant uzasadnić na podstawie rozbioru ontologicznego, kosmologicznego i teleologicznego dowodów istnienia Boga, które wszystkie mają być niewystarczające.

Szczegółowe rozwiązanie powyższych sprzeczności i wykazanie, że zawsze tylko jedna z owych przeciwstawności (teza lub antyteza) może być prawdą, że zatem nie można, jak sądzi Kant, udowodnić pozornej prawdy każdej z nich, odprowadziłoby nas za daleko od naszych najbliższych zadań. Powiemy tylko, że cały powyższy antytetyzm Kanta opiera się jak najwyraźniej na powziętem zgóry zdaniu o bezwzględnej przeciwstawności podmiotowych i przedmiotowych czynników poznania. Wskutek tego zdania, Kant we wszystkich swych wywodach krytycznych ulegał bezpośrednio tendencyi wykazywania sprzeczności, istniejącej jakoby wszędzie i zawsze, bo zasadniczo, między podmiotem i przedmiotem poznania. Prosta, z natury rzeczy wynikająca *różnica* pomiędzy temi czynnikami, przyjmowała dla niego charakter bezwzględnego, wyrównać się nie dającego antagonizmu. Co jest podmiotowem, sądził Kant, nie może być zarazem przedmiotowem, a co przedmiotowem (rzecz sama w sobie, das Ding an sich), nie może się stać treścią podmiotową. Tymczasem okazuje się faktycznie: 1) że podmiot jest cząstką bytu przedmiotowego, a więc jest z nim jednorodnym i bezwzględnie temu bytowi przeciwstawiać go nie można; 2) że nawet w najbardziej skeptycznych poglądach, byt przedmiotowy nie jest czemś od podmiotu bezwzględnie oderwanem i z nim sprzecznem, bo stanowi treść jego myśli, jego ideę. Z jednego zaś i drugiego wynika, że podmiot i przedmiot, myśl i byt zewnętrzny są dwie dopełniające się nawzajem strony jednej w sobie rzeczywistości, które tylko we wzajemnym związku i stosunku pojęte być mogą, a doprowadzają do sprzeczności tylko wtedy, gdy je samowolnie rozrywamy i sobie bezwzględnie przeciwstawiamy. Podmiot jest w istocie zarazem bytem przedmiotowym i skupia w swej umysłowej organizacyi treść i prawa tego przedmiotowego bytu. A z drugiej strony, byt przedmiotowy jest zarazem i myślą w podmiocie, przejmuje się w nim świadomie własną swoją treścią, skoro tylko podmiot w swej działalności stosuje się do praw przedmiotowych swej organizacyi umysłowej. Sprzeczność między temi czynnikami nie wynika z istoty rzeczy, lecz zachodzi tylko wskutek ich niedostatecznego wyrównania. To też sam Kant uznaje po części możność, że byt w sobie nie jest rozerwanym na owe czynniki przeciwległe, lecz że jest jednolitem a przedstawia się nam tylko pod temi dwiema postaciami. Myśli tej jednak szczegółowo nie rozwija (zob. niżej § 11,3,1 naukę Kanta o materyi).

Poznanie jest samodzielnym aktem umysłu ludzkiego, aktem pod wieloma względami twórczym (§ 9). Zgodność między jego składnikami, między podmiotem i przedmiotem, myślą i bytem, dana w istocie rzeczy, musi być przez czynność poznawczą odtworzoną w świadomości i urzeczywistnioną we wszystkich szczegółach, aż do ostatecznych, dostępnych dla umysłu granic. Czynność ta ulega atoli często wpływom postronnym, lub też rozwija się mniej lub więcej samowolnie, bez należytego uwzględnienia sprawdziana prawdy, którym jest, jak widzieliśmy wyżej, wzajemne uzupełnienie się i weryfikacya doświadczenia i logicznej myśli (str. 89 i nast.). Z tego jedynie źródła wypływają w naszych poglądach na świat rozliczne zboczenia z drogi prawdy i sprzeczności, które dają się jednak przezwyciężyć i faktycznie stopniowo przezwyciężają wskutek postępu poznania ludzkiego, nauk filozofii. Postęp ten dokonywa się dzięki coraz

większemu wyrównaniu racyonalnych i empirycznych czynników wiedzy. Doprowadza on z jednej strony do coraz dokładniejszego określenia prawidłowości w przebiegu zjawisk świata, na podstawie racyonalnego rozbioru danych doświadczenia, a z drugiej do coraz szerszego pojęcia praw rozumu, wskutek wszechstronnego wyjaśnienia ich treści przy pomocy tychże danych. Jednostronne rozwinięcie akcyi poznawczej bądź w kierunku podmiotowym, racyonalnym, bądź w kierunku przedmiotowym, empirycznym, a tembardziej bezwzględne rozerwanie i przeciwstawienie tych czynników tamuje zawsze prawidłowy rozwój myśli badawczej i pociąga za sobą rozliczne nieporozumienia tak na polu nauk specyalnych, jak filozofii.

Zresztą, zarówno Kant, jak i Spencer, w szczegółowym rozwoju swych poglądów wykazują, że wygłoszony przez nich w zasadzie *dualizm* poznawczy nie daje się konsekwentnie przeprowadzić, lecz powoduje rażące sprzeczności. Obaj zmuszeni byli przedewszystkiem uznać *istnienie* bytu przedmiotowego poza podmiotem. Jakże doszli do tego wniosku, skoro według ich zasady podmiot nie jest zdolnym poznać po za nim leżącej przedmiotowości? Czyż przyznanie *istnienia* pewnego przedmiotu, nie jest pierwszym i to najważniejszym krokiem do jego poznania? Czy na podstawie danych, które przekonywają nas o istnieniu przedmiotu nie możemy zarazem dojść do określenia i innych jego własności? Przecież istnienie, byt przedmiotu nie jest czemś oderwanem od jego innych własności; przeciwnie, przedmiot uznanym zostaje przez nas, jako istniejący, tylko na podstawie działania pewnych określonych własności na nasz umysł. Doznajemy działania tych własności w skutkach, jakie w nas wywołuje, a więc nie wiedzielibyśmy o istnieniu przedmiotu, gdyby ono nie narzucało się nam w formie pewnych konkretnych własności. A to wystarcza, aby w zasadzie uznać możność bliższego poznania każdego przedmiotu, o którego realnem istnieniu wątpić nie możemy. Jeżeli wiem na pewno, że *istnieje* słońce centralne, wokoło którego bieży cały nasz systemat słoneczny w kierunku gwiazdy Herkulesa, to czyż na tej podstawie *istnienia* słońca centralnego nie mogę wytworzyć sobie w przybliżeniu pojęcia o jego zasadniczych własnościach, występujących na jaw w tem jego istnieniu? Dla czegoż mamy być koniecznie bardziej wstrzemięźliwi w naszych dążnościach poznawczych odnośnie do niewątpliwie istniejącej *istoty* wszechrzeczy? (Zob. też wyżej str. 99 i nast.).

Daloj zarówno Kant, jak i Spencer określają bliżej „rzecz samą w sobie“ i „niepoznawalne,“ chociaż w zasadzie negują możność takich określeń. Kant w swej *Krytyce praktycznego rozumu* wkracza w zakres bytu transcendentalnego przy pomocy poczucia moralnego, w którem widzi skutek czynników nadempirycznych (zob. str. 92 i nast. i 225). Uchylił zatem ze stanowiska podmiotowego zasłonę, zakrywającą rzecz samą w sobie, i stał się ojcem duchowym Fichtego, Schellinga i Hegla, jednostronnego idealizmu, uznającego myśl podmiotową za wyłączny czynnik istotnego poznania świata. Spencer zaś, znudzony własnemi myślami nad nieokreśloną istotą wszechrzeczy, przeskakuje zrazu przez rów, który sam wykopał pomiędzy „poznawalnem“ i „niepoznawalnem,“ i przenosząc na tę stronę cały zasób treści, zaczerpany z tamtej, przeistacza bez dalszego skrupułu „niepoznawalne“ według gotowej modły „poznawalnego,“ t. j. według idei mechanicznej ewolucyi wszechbytu. Wobec tej idei zapomina o rzeczywistej istocie wszechrzeczy, o bronionym przez siebie absolucie i zastępuje go w zupełności dogmatycznemi przypuszczeniami przyrodoznawstwa. Byt fizyczny, rozwijający się według praw mechanicznych, oto właściwa istota wszechrzeczy Spencera. Jest to także metafizyka, ale metafizyka wprost przeciwna tej, która się wywiązała z nauki Kanta; metafizyka, w zasadzie materyalistyczna, wywodząca podmiot myślący z bezmyślnego bytu przedmiotowego. Nie było tedy w gruncie rzeczy powodu mówić szeroko o „niepoznawalnem“ i dowodzić względności wiedzy ludzkiej, skoro sama zasada, wytwarzająca całe bogactwo zjawisk świata, okazała się poznawalną i nadto bezwzględną, bo wyjaśniającą wszystko na świecie.

Braki dualizmu poznawczego Kanta i jego antynomij, będących główną podstawą agnostycyzmu Spencera, wykazali już znakomici myśliciele (HEGEL, HERBART, SCHOPENHAUER). Na szczególną uwagę zasługuje w tym względzie krytyka Kanta przez AD. TRENDELENBURGA, w odnośnych miejscach jego wspomnianych (str. 328) *Badań logicznych*, oraz w osobnej rozprawie, zamieszczonej w jego *Historische Beiträge zur Philosophie*, T. III, 1867, str. 215 i nast. Zob. też FR. ERHARDT, *Kritik der Kantischen Antinomienlehre*, 1888, oraz szczegółowe wyjaśnienie tych antynomij w przywiedzionem wyżej (str. 237) dziele A. DREWSA o filozofii przyrody Kanta, str. 185 i nast. Wszechstronny zaś i wyczerpujący rozbiór nauki Kanta o rzeczy samej w sobie, z krytyczną dążnością do przezwyciężenia zaznaczonego dualizmu między podmiotem i przedmiotem poznania, zawiera wspomniane już (str. 328) dzieło E. WYNEKENA: *O rzeczy w sobie*. Związek wreszcie Spencera z Kantem, a nawet z heglizmem, wykazał dobrze K. L. MICHELET w wykładzie: *Herbert Spencers System der Philosophie*, 1882.

Ponieważ HAMILTON, MANSEL i inni nowo-kantyści angielscy, wymienieni po części już wyżej wśród myślicieli, którzy znajdują się pod wpływem filozofii niemieckiej (str. 327 i nast.), jeszcze przed Huxleyem i Spencerem wygłosili zasadę o niemożności poznania istoty bytu z powodu antynomij umysłu ludzkiego, przeto całą tę szkołę oznaczają w nowszych czasach często mianem agnostycyzmu. I DARWIN zaliczał siebie również do agnostyków. Przedstawiciele zaś klerykalizmu angielskiego obdarzają tem mianem każdego, kto się nie przyłącza w zupełności, bez zastrzeżeń, do ich dogmatycznych przekonań.

Literatura angielska o agnostycyzmie jest bardzo bogata; wielką szczególniej liczbę rozpraw ogłoszono w ostatnich czasach przeciwko temu kierunkowi ze stanowiska teologicznego. Jako prace, szukające wyjścia z agnostycyzmu na podstawie bardziej filozoficznego pojęcia religii, wymieniam: FR. E. ABBOT, *The way aut of agnosticism*, 1891, oraz R. G. J. LUCAS, *Agnosticism and religion*, 1895. Krytyka ściśle filozoficzna zawartą jest w dziełach, broniących dodatnich poglądów w zakresie teoryi poznania. Wymieniliśmy już wyżej niektóre z nich (str. 327). Na uwagę zasługują w tym względzie szczególniej prace HODGSONA, PORTERA, FERRIERA, BRADLEY'A i WATSONA.

Wielce ciekawy, z powodu swej paradoksalności, rozbiór agnostycyzmu ogłosił E. DE ROBERRY p. t. *Agnoticisme. Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance*, 2-gie wyd. 1892. Autor roztrząsa odnośne poglądy Kanta, Spencera i innych i usiłuje wykazać, że „niepoznawalne" tych myślicieli opiera się właściwie na uznaniu czynnika nadzmysłowego, nadempirycznego, gdy tymczasem rozbiór psychologiczny tego pojęcia wykazuje jego zmysłowe i empiryczne pochodzenie. W istocie mamy tylko do czynienia z poznawalnym światem zmysłowym. Jasną jest rzeczą, że taki sensualistyczny dogmatyzm pozbawia autora możności należytego zrozumienia zasad krytyki poznania nie tylko Kanta, ale i Spencera. Bez porównania głębszym i filozoficznie bardziej uzasadnionym, jest pogląd krytyczny na agnostycyzm, rozwinięty przez FOUILLÉE'GO we wspomnianem (str. 275) dziele *O ruchu idealistycznym*. Zob. szczególniej ks. I. *Les limites de la science et l'idée de l'inconnaissable*.

U nas *agnostycyzm* połączył się w ostatnich czasach z tradycyą poprzedniego *pozytywizmu warszawskiego*, ale jak i on na polu filozofii nie przekroczył dotąd zakresu dyletanckich ogólników (zob. wyżej str. 305 i nast.).

3. Znaczenie filozofii dla nauk specyalnych.

Mówiąc o naukowości filozofii, wykazaliśmy, że filozofia czerpie materyał empiryczny dla swych badań z nauk specyalnych i tylko przy pomocy tego materyału może się przybliżyć do rozwiązania wła-

ściwych sobie zadań (str. 291 i 296 i nast.). Rozbiór zasad pozytywizmu i tak zwanej filozofii „naukowej“ wyjaśnił jeszcze bliżej znaczenie nauk specyalnych dla filozofii (§ 10,1 i 2). Obecnie wypada uzupełnić te uwagi szczegółowem rozwinięciem zdań, wypowiedzianych w paragrafie o znaczeniu *filozofii* dla nauk specyalnych (zob. str. 292).

Dwa znamienne czynniki filozofii: krytycyzm i dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5), wykazują bezpośrednio, pod jakiemi względami filozofia w ogólnym ustroju wiedzy ludzkiej stanowi konieczne uzupełnienie nauk specyalnych. Jest ona niezbędnym warunkiem: 1) krytycznej ścisłości i 2) wewnętrznego zjednoczenia tych nauk. Przekonać się o tem nie trudno.

1) Wykazaliśmy już na swojem miejscu szczegółowo charakter dogmatyczny nauk specyalnych (§ 6,3). Każda z nich opiera się na pewnych podmiotowych i przedmiotowych, metodologicznych i metafizycznych, poznawczych i rzeczowych przypuszczeniach, bez ich poprzedniego rozbioru. Wystarcza to w zupełności do rozwiązania najbliższych zadań każdej z nauk specyalnych, wziętej z osobna; ale nie jest wystarczającem z punktu widzenia zasadniczych wymagań nauki, jako nauki. Owe bowiem przypuszczenia dogmatyczne nie mogą mieć charakteru ściśle naukowego, póki nie są należycie wyjaśnione co do swej treści i odpowiednio uzasadnione. Tymczasem żadna z nauk specyalnych, sama przez się nie zajmuje się nawet dokładnem sformułowaniem swoich logicznych i metafizycznych przypuszczeń, a tem mniej ich rozbiorem.

Z natury swych badań, nauki specyalne postępują zawsze naprzód w kierunku odśrodkowym, od podmiotu do przedmiotu. Cała praca umysłowa specyalisty, jako specyalisty, ma na celu wniknięcie coraz bardziej szczegółowo w dany konkretny przedmiot badania. A jeżeli wznosi się do pewnych uogólnień, czyni to, jako specyalista, wyłącznie w zakresie i na podstawie swych szczegółowych danych. Praca zaś zwrotna umysłu, refleksyjna, dośrodkowa, wnikająca po za dogmatyczne przesłanki, coraz głębiej w sam podmiot poznania, w jego czynności poznawcze i w treść, którą w gotowej formie z sobą przynosi, rozpoczynając badania specyalne: taka praca leży za obrębem nie tylko zwykłych nawyknień specyalisty, ale i wogóle za obrębem bezpośrednich zadań nauki specyalnej. Praca tego rodzaju ma już z istoty swojej charakter krytyczny w duchu filozofii (§ 5,1).

Dopiero rozbiór krytyczny metodologicznych i metafizycznych podstaw wiedzy specyalnej, nadaje jej charakter ściśle naukowy. Dopóki nauki specyalne nie zdają sobie sprawy ze swych przypuszczeń dogmatycznych, nie określają dokładnie ich treści i nie wyjaśniają jej należycie, dopóty pozostają one zasadniczo w zakresie mniej lub wię-

cej mętnych poglądów naiwnego realizmu i ulegają z łatwością rozlicznym wpływom postronnym, nadwerężającym prawidłowość ich poszukiwań i wywodów. Przytem naturalnie mowy być nie może o ścisłości naukowej, we właściwem tego słowa znaczeniu. Jeżeli postęp nauk specyalnych polega w znacznej części na tem, aby każda z nich uwolniła się, o ile można, ze wszelkich obcych naleciałości i sprowadziła swe przypuszczenia do niezbędnego minimum, — o czem mówiliśmy na swojem miejscu (str. 142 i nast.): — to jasną jest rzeczą, że tego uskutecznić nie można inaczej, jak na podstawie osobnych poszukiwań, poświęconych krytycznemu rozbiorowi owych przypuszczeń. Potrzeba w tym celu przedewszystkiem jasno sformułować ich treść pod względem metodologicznym i metafizycznym, porównać ją wszechstronnie z szczegółowym materyałem danej nauki, wykazać o ile przedmiot jej badań i same te badania wiążą się wewnętrznie z owemi przypuszczeniami i nakoniec rozebrać ich doniosłość i uprawnienie z punktu widzenia krytycznej teoryi poznania i naukowo traktowanej metafizyki. Wtedy dopiero mówić można o ścisłem uzasadnieniu tej lub owej nauki specyalnej. Tego wszystkiego zaś dokonać nie można bez pomocy krytycznych czynników filozofii.

2) Nie mniejszą doniosłość posiada filozofia ze względu na zjednoczenie i wyrównanie wyników nauk specyalnych. Wskutek zaznaczonej tendencyi odśrodkowej, właściwej tym naukom, specyalizacya wiedzy, w jednostronnym swym rozwoju, pociąga za sobą zbyt łatwo chaotyczne rozdrabianie badań naukowych w kierunku przedmiotowym. Każda nauka specyalna, co więcej każda nawet gałąź nauki specyalnej przybiera z czasem coraz badziej charakter samodzielny i rozwija się, na wzór osobników organicznych, jako odrębna całość, niezależnie od reszty nauk, a często nawet w przeciwieństwie do nich. Specyalista w jednej nauce nie zwraca zazwyczaj uwagi na wyniki badań w innych naukach, albo uwzględnia je z konieczności tylko o tyle, o ile one bezpośrednio się wiążą z jego badaniami szczegółowemi. Wskutek tego uwydatnia się często bardzo rażąca sprzeczność w ogólnych poglądach na jedne i też same objawy ze stanowiska różnych nauk specyalnych.

Tak np. wielu specyalistów w zakresie przyrodoznawstwa wygłasza poglądy ogólne, sprzeczne zasadniczo z najelementarniejszemi wymganiami nauk moralnych. Sądzą oni, że nauki przyrodnicze doprowadzają do wniosku o panowaniu w świecie prawa bezwzględnej mechanicznej konieczności i nie pytają wcale o to, że już nie tylko teologia, ale wogóle wszystkie nauki specyalne, mające za przedmiot kwestye moralne (historya, socyologia, prawoznawstwo i t. p.), dochodzą do wprost przeciwnego wniosku o istnieniu w człowieku samo-

dzielnej, twórczej, więc i w pewnym stopniu wolnej energii, objawiającej się w jego działaniu, i że bez uznania tego czynnika wyrzecby się musiały swego odrębnego, różnego od przyrodoznawstwa, przedmiotu badania, polegającego na ocenie *moralnej* stosunków ludzkich (zob., cośmy w tym względzie powiedzieli wyżej str. 132 i nast., 139 i nast., 144 i nast.). Podobnych przeciwieństw bardzo wiele w ogólnych poglądach różnych nauk specyalnych.

Wszystkie tego rodzaju przeciwieństwa pomiędzy wynikami badań specyalnych, dają się wyrównać jedynie przy udziale filozofii. Ona tylko, rozbierając zarówno zasadnicze przypuszczenia, jak i wywody różnych nauk specyalnych wskazuje drogę do wykrycia jednej w sobie prawdy, nie dopuszczającej istotnych sprzeczności. Jak w stosunkach ludzkich, porządek społeczny doprowadza do równowagi indywidualną samodzielność osobnika i dobrobyt ogółu: tak też filozofia skupia wszystkie nauki specyalne i przyczynia się do wytworzenia z nich jednej harmonijnej całości. Posiłkując się dla swoich celów, a w szczególności dla wydania ogólnego na świat poglądu, wynikami nauk specyalnych (str. 316 i nast.) i poddając te wyniki krytycznemu rozbiorowi, filozofia zmuszona jest porównać je ze sobą i sprowadzić do wspólnego mianownika. A przez to staje się niezbędnym regulatorem wzajemnego do siebie stosunku nauk specyalnych w ogólnym ustroju nauki. Ogranicza nieuprawnione uogólnienia jednych nauk i zmniejsza liczbę ich dogmatycznych przypuszczeń; zasila inne wynikami swych dociekań krytycznych i wyjaśnia ich logiczne i metafizyczne zasady; wskazuje, gdzie i jak nawzajem się uzupełniać winny i podtrzymuje w nich świadomość najwyższych zadań wiedzy, do których rozwiązania każda z nauk specyalnych w swym zakresie przyczyniać się winna.

W ten sposób w nieskończone bogactwo wyników analitycznego i empirycznego badania wprowadza filozofia czynnik syntetyczny, jednoczący, uogólniający i rozwija go konsekwentnie aż do wyżyn, obejmujących wedle możności najszersze zasoby wiedzy. W umysły, zatapiające się w badania specyalne i ginące często w ich drobiazgowej treści, zaszczepia filozofia świadomość zasadniczych celów jednej w sobie nauki i przedstawia im ciągle na nowo najwyższy ideał myśli ludzkiej: możliwie pełny i jednolity w sobie pogląd na świat!

Ta konieczna potrzeba z jednej strony refleksyjnej kontroli, czyli krytycznego rozbioru zasadniczych przypuszczeń nauk specyalnych, a z drugiej wyrównania ich wyników ze stanowiska ogólnych zadań nauki, wytworzyła szereg nauk pośrednich, wypełniających ową miedzę pograniczną pomiędzy filozofią i naukami specyalnemi, o której wspomnieliśmy wyżej (str. 317). Nauki te znane są pod nazwą filo-

zofii tej lub owej z nauk specyalnych, np. *filozofia matematyki*, *filozofia nauk przyrodniczych*, *historycznych*, *językoznawstwa*, *nauk społecznych*, *prawnych* i t. p.

Geneza historyczna tych nowych gałęzi wiedzy, stanowiących ogniwa, łączące nauki specyalne z filozofią, jest bardzo prostą.

Rozrost ilościowy nauk specyalnych, oraz ich rzeczywiste postępy w kierunku wiedzy przedmiotowej, nadwerężały coraz dotkliwiej organiczną jedność nauki. Przepaść, która wskutek tego powstała pomiędzy niemi a filozofią, przybrała coraz większe rozmiary, dzięki szczególniej jednostronnemu dyalektycznemu rozwojowi filozofii w pierwszej połowie naszego wieku. Hegel († 1831) i jego zwolennicy pragnęli wprawdzie wyrównać tę przepaść, ale czynili to wyłącznie ze stanowiska filozofii. Sądzili oni, że jedność nauki stanie się znowu prawdą i życiem, gdy filozofia osiągnie bezwzględną hegemonią nad resztą nauk i gdy te rozwijać się będą pod jej kierunkiem. W istocie rzeczy jednak, ta hegloska hegemonia filozofii w społeczeństwie nauk równała się despotycznemu ograniczeniu badań specyalnych, bo dążyła do skrępowania ich metody i przedmiotu więzami zgóry powziętego, doktrynerskiego szematyzmu. To też usiłowania heglizmu w tym kierunku, po nie zbyt długiem panowaniu nad umysłami, wywołały tem silniejszą reakcyą, w kierunku przeciwległym. Wyraziła się ona głównie w materyalizmie Vogta, Büchnera, Moleschotta i innych, oraz wogóle w bezwzględnej dążności nadania wszelkiej wiedzy charakteru naturalistycznego, lub „pozytywnego." Strącono tedy filozofią zupełnie z tronu, lekceważono jej badania krytyczne, zarówno metodologiczne, a tem bardziej metafizyczne, i powrócono bez skrupułów do dogmatycznej wiary naiwnego realizmu. Swiadectwo zmysłów uznano za jedyne źródło wiedzy, a nadto, pozbywszy się racyonalnej krytyki empirycznych danych, wznawiano dowolnie doktryny 18-go wieku, nadając im samozwańczo miano „wyników nauki nowoczesnej."

Taki stan rzeczy był panującym w nauce, pojętej jako całość, w połowie bieżącego wieku. Nie było wtedy prawie żadnej wewnętrznej łączności między naukami specyalnemi i filozofią. Materyalizm zdyskredytował do szczętu jej znaczenie w oczach samodzielnych badaczy, specyalistów. Sumienniejsi wśród nich wyrzekli się wogóle wszelkiej filozofii, więc wszelkiej krytyki poznania i wszelkiej dążności do ogólnego na świat poglądu i zatapiali się wyłącznie w swe badania szczegółowe.

Filozofia odczuwała wprawdzie dość wcześnie braki hegloskiej dyalektyki i już w osobie Herbarta († 1841) usiłowała uwzględnić w swych badaniach dane innych nauk, szczególniej matematyki i przy-

rodoznawstwa. Pomimo to nie zdołała wznieść się znowu tak prędko na przynależne jej stanowisko nauki zasadniczej, uniwersalnej, obejmującej całą wiedzę ludzką, w jej krytycznych podstawach i ogólnych wynikach. Przecież to dotąd jeszcze musi występować z obroną swej „naukowości,“ wobec nietylko teoryi Comte'a i Langego, należących już do historyi, ale i wobec ich licznych zwolenników po dzień dzisiejszy (§ 9,1 i 2; 10,1 i 2).

Z czasem atoli, wraz z wszechstronną krytyką tak heglizmu, jak i materyalizmu, podjęto ponowne starania około należytego ustosunkowania filozofii i nauk specyalnych, oraz połączenia tych składowych czynników wiedzy ludzkiej w organiczną całość, funkcyonującą prawidłowo w duchu jednej w sobie nauki. Coraz żywiej i wszechstronniej dało się słyszeć hasło powrotu do Kanta (zob. str. 100), a wpływ jego krytycyzmu na pierwszorzędnych przyrodników naszego czasu rozbudził i wśród specyalistów głębokie poczucie potrzeby oparcia swych badań na zasadach krytycznych. Wywołało to liczne prace nietylko filozofów, ale i przedstawicieli innych nauk, zarówno nad metodologią wiedzy specyalnej, jak i nad istotą tak zwanych pewników i praw, które dotąd dogmatycznie przyjmowano za podstawę badań, nie pytając zkąd pochodzą i jakie jest ich prawdziwe znaczenie. A prace te właśnie, w systematycznym rozwoju swej treści, przybrały w ostatnich czasach charakter osobnych gałęzi wiedzy, pośredniczących pomiędzy naukami specyalnemi i filozofią, a znanych pod nazwą *filozofii* różnych *nauk specyalnych*. Dziś już śmiało powiedzieć można, że każdy poważniejszy badacz-specyalista dąży do zdania sobie sprawy krytycznej z ostatecznych zasad swej wiedzy i przechodzi przez to z konieczności na pole filozofii nauk specyalnych.

Przedmiotem zasadniczych tych nauk jest krytyka filozoficzna wiedzy specyalnej, a więc rozbiór zarówno sposobów poznania, któremi się posiłkują nauki specyalne, ich metod, jak i rozbiór zasadniczych przypuszczeń i wniosków odnośnie do przedmiotu badań nauk specyalnych, t. j. ich czynników metafizycznych. Ztąd w skład filozofii każdej z nauk specyalnych wchodzić winien:

1) rozbiór jej zasad metodologicznych, i

2) rozbiór ogólnych pojęć metafizycznych, będących podstawą wszelkiego poglądu na jej przedmiot szczegółowy.

Pierwsze z tych zadań znajduje swe uwzględnienie, szczególniej od czasu wyjścia *Logiki* Milla (1843), w obszerniejszych opracowaniach tej nauki pod nazwą *logiki nauk specyalnych:* matematyki, przyrodoznawstwa, psychologii, historyi i t. p. Tu należą po Millu szczególniej prace Baina, Wundta, Duhamela, Diltey'a i innych. Drugie natomiast zadanie sprowadzano zazwyczaj do filozoficznego rozbioru

bądź *pewników*, bądź najogólniejszych *praw*, stanowiących zasadniczą treść przedmiotową różnych nauk specyalnych. Tego rodzaju są odnośne prace Helmholtza, Kl. Bernarda, Du-Bois-Reymonda, Dühringa, Liarda, Wundta, Macha, Ostwalda, B. Erdmanna i wielu innych. Do obydwóch tych szeregów prac zasadniczych przyłączają się liczne w nowszych czasach monografie, szczególniej przyrodników, nad najogólniejszemi pojęciami przyrodoznawstwa i ich znaczeniem poznawczem, a więc nad mechanizmem i celowością, materyą i siłą, przyczyną i skutkiem, energią i t. p. O pracach tych mówiliśmy już po części (§ 8,3,2), a mówić będziemy bardziej szczegółowo w dalszym przebiegu naszych poszukiwań.

Na podstawie takich to badań pojawiły się w ostatnich czasach pełne opracowania filozofii tej lub owej z nauk specyalnych, uwzględniające w jednej naukowej całości oba powyższe zadania. Jak np. filozofia matematyki O. Schmitz-Dumonta, filozofia nauk przyrodniczych Fr. Schultzego i t. p.

Ze wszystkiego, cośmy powyżej powiedzieli o znaczeniu filozofii dla nauk specyalnych, wynika, że uczony, nie mający należytego pojęcia o filozofii wogóle, a w szczególności o badaniach krytycznych nad ostatecznemi zasadami i wynikami swej własnej nauki, nie czyni zadość ani wymaganiom ścisłej wiedzy, ani też wznieść się może na stanowisko ogólniejsze w swych poglądach naukowych. Specyalista tego rodzaju będzie w najlepszym razie albo dobrym *rutynistą*, dokonywającym swą pracę z pewną zręcznością (np. na polu przyrodniczem), albo też uczonym *scholastykiem*, posiłkującym się należycie szkolną wiedzą swej specyalności (np. w zakresie filologii, historyi i t. p.); ale nigdy nie zasłuży na miano samodzielnego badacza, w ścisłem znaczeniu tego słowa. Przyczynić się może pod niejednym względem do zbogacenia dotychczasowych zasobów bądź doświadczenia, bądź erudycyi specyalnej; ale nie wywrze szerszego wpływu na prawdziwy postęp wiedzy ludzkiej. Postęp taki możliwy jest jedynie przy głębszem poglądzie na krytyczne zadania nauki wogóle i przy ścisłej łączności pracy specyalnej z dążnością umysłu do ogólnego na świat poglądu. Jedno zaś i drugie jest wynikiem wyższej kultury umysłu, zawdzięczającej swe istnienie filozofii i jej dziejowemu rozwojowi.

---

1. Filozofia nauk specyalnych i jej literatura. Filozofią *nauk specyalnych* odróżnić należy od filozofii *szczegółowej*, badającej też same przedmioty, co i nauki specyalne, tylko z innego stanowiska (zob. str. 62 i nast., 120). *Filozofia przyrody* i *filozofia nauk przyrodniczych*, są to dwie zupełnie różne gałęzie wiedzy, które się wprawdzie uzupełniają nawzajem, ale których mieszać ze sobą nie należy. Filozofia przyrody ma za przedmiot pogląd na samą przyrodę ze stanowiska krytycznie wyjaśnio-

nych zasadniczych pojęć o bycie wogóle i o jego objawach; filozofia zaś nauk przyrodniczych jest to rozbiór metody, pewników i praw ogólnych *przyrodoznawstwa*, na podstawie krytycznej teoryi poznania. Taż sama różnica zachodzi pomiędzy filozofią historyi, języka, społeczeństwa, prawa, religii, a filozofią nauk historycznych, filologicznych, społecznych, prawnych, teologicznych. Tu chodzi o rozbiór *nauk* specyalnych, a tam o rozbiór samego przedmiotu ich badania.

Pierwsze rzuty filozofii nauk specyalnych, rozwijającej się coraz pełniej w najnowszych czasach, napotykamy znowu u Kanta, a mianowicie w jego wspomnianym już wyżej (str. 325) rozbiorze krytycznym zasad matematyki i nauk przyrodniczych. Tu należą przytoczone również (str. 100) prace jego: *Początki metafizyczne przyrodoznawstwa*, *Metafizyka obyczajów* i *Religia w granicach samego rozumu*.

Rozwój jednostronnego racyonalizmu i dyalektyki po Kancie (Fichte, Schelling, Hegel i ich szkoły) przytłumił to żywe zawiązki krytycyzmu w stosunku do nauk specyalnych. Dopiero wspomniane powyżej (str. 339) prace Milla i innych logików nad metodologią nauk specyalnych, oraz wznowione studya nad Kantem, doprowadziły tak filozofów, jak specyalistów do świadomości o koniecznej potrzebie poświęcenia osobnych badań krytycznemu rozbiorowi zarówno metodologicznych i metafizycznych zasad, jak i ostatecznych wyników nauk specyalnych. Pozytywizm Comte'a można by uznać za pewnego rodzaju filozofią nauk specyalnych, gdyby wogóle posiadał cechy charakterystyczne filozofii (§ 5), t. j. gdyby wogóle był filozofią. Brak jednak zasad krytycznych, oraz wyrzeczenie się dążności do ogólnego na świat poglądu, pozbawia pozytywizm możności prawdziwie filozoficznego rozbioru i wyjaśnienia tak ostatecznych podstaw, jak i wyników nauk specyalnych (§ 10,1.).

W zakresie metodologii nauk specyalnych zwrócono najwcześniej uwagę na *nauki przyrodnicze* i panującą w nich metodę indukcyi. Należą tu przedewszystkiem dzieła: Bakona, ojca nowoczesnej metody nauk przyrodniczych, i Newtona, który uzupełnił teoryą indukcyi kilkoma prawidłami, wyjaśnionemi na podstawie badań nad ciążeniem powszechnem, a mającemi na celu wskazać drogę do wykrycia prawdziwych przyczyn zjawisk (verae causae), w przeciwstawieniu do hipotetycznych. Zob. w tym względzie wyżej str. 8 i 9, oraz niżej literaturę o metodzie filozofii § 14,1. Wyczerpującą monografię nad zasadami naukowemi Newtona ogłosił znany historyk fizyki F. Rosenberger: *Isaac Newton und seine physikalischen Principien*, 1896.

Wśród nowszych prac wymienić należy jeszcze przed Millem głównie następujące:

John Herschel, *Preliminary discourse on the study of natural philosophy*, 1831. Dzieło to można nazwać pierwszem opracowaniem filozoficznego *Wstępu do nauk przyrodniczych*. Składa się ono z trzech części: 1) O znaczeniu naukowego poznania przyrody, 2) O zasadach przyrodoznawstwa i prawidłach systematycznego badania na tem polu, 3) Klasyfikacya nauk przyrodniczych. Autor rozwija już szczegółowo teoryą indukcyi, wyjaśnia jej związek z dedukcyą w badaniach przyrodniczych i opiera się na jasnem pojęciu *praw* przyrody. Pod wszystkiemi temi względami dzieło to przyczyniło się bezpośrednio do szerszego rozwinięcia zasad indukcyi w *Logice* Milla.

W. Whewell, *Novum Organon renovatum*. Pierwszą część tego dzieła stanowi znakomita historya nauk indukcyjnych p. t. *History of the inductive sciences*, 3 tomy 1837, 3-cie wyd. 1857; drugą zaś częścią jest wspomniana już wyżej (str. 327) *Filozofia nauk indukcyjnych*. Whewell opiera się na zasadach krytycyzmu Kanta. W ostatniem dziele wykazuje on, że zadanie nauki polega: 1) na rozbiorze pojęć zasadniczych umysłu, i 2) na wykazaniu związku pomiędzy danemi doświadczenia przy pomocy tych pojęć zasadniczych. Z tego stanowiska roztrząsa Whewell zarówno ogólne zasady poznania rzeczy, jak i szczegółowo metody obserwacyi faktów i wytwarzania jasnych pojęć oraz uogólnień indukcyjnych.

MILL w swej *Logice* obok rozbioru zasad indukcyi i przyrodoznawstwa, poświęca osobną, szóstą księgę logice *nauk o duchu*, w której roztrząsa metodologiczne podstawy psychologii, socyologii i historyi.

W *Logice* BAINA (zob. wyżej str. 121) napotykamy osobną, piątą księgę p. t. *Logika nauk*, która obejmuje szczegółowe opracowanie logiki matematyki, fizyki, chemii, biologii, psychologii, nauk klasyfikacyjnych (mineralogii, botaniki i zoologii), logiki nauk praktycznych, polityki i medycyny.

H. SPENCERA *Pierwsze zasady* (zob. wyżej str. 14), mając na celu uzasadnić powszechne prawo rozwoju i zastosować je do wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej, mogą także uchodzić za rodzaj filozofii nauk specyalnych.

WUNDT w swej *Metodologii*, jako drugiej części *Logiki* (zob. wyżej str. 328), mówi szczegółowo o logice matematyki, nauk przyrodniczych i nauk o duchu. W pierwszej traktuje: o ogólnych zasadach logicznych matematyki, dalej o metodach arytmetycznych i geometrycznych, wreszcie o pojęciu funkcyj w znaczeniu matematycznem i jego zastosowaniach. W logice nauk przyrodniczych rozbiera Wundt naprzód ogólne zasady badania przyrody, a następnie zajmuje się szczegółowym wykładem logiki fizyki, chemii i biologii. Logika nauk o duchu traktuje o metodzie badań psychologicznych, o logice nauk historycznych i socyalnych i wreszcie o metodzie filozofii (zob. wyżej str. 70 i nast.).

Specyalny rozbiór metodologicznych zasad nauk o duchu zawierają dzieła DUHAMELA i DILTHEY'A, wspomniane już wyżej (str. 14 i 17).

Liczne monografie, zajmujące się szczegółowym rozbiorem bądź *pewników* matematycznych, bądź najogólniejszych *praw* przyrodoznawstwa przytaczamy poniżej, mówiąc szczegółowo o stosunku filozofii do nauk przyrodniczych (§ 11,1, 2 i 3).

Jako prace, obejmujące mniej lub więcej systematyczny wykład *filozofii* pojedynczych grup nauk specyalnych, wymieniamy tu następujące:

1) Zagadnieniami z zakresu *filozofii matematyki i nauk przyrodniczych* zajmują się:

J. J. BAUMANN, *Ueber die Lehren von Raum, Zeit u. Mathematik in der neueren Philosophie*. T. I, 1868. T. II, 1869. Praca przeważnie historyczna, zawiera jednak zarazem liczne pouczające wskazówki, dotyczące filozofii matematyki. Co do stanowiska autora zob. co wyżej o nim powiedziano str. 15.

B. ERDMANN, *Die Axiome der Geometrie*, 1877. Jestto historyczno-krytyczny rozbiór różnych teoryj geometryi w celu wyjaśnienia jej ostatecznych pewników.

O. SCHMITZ-DUMONT, *Filozofia nauk matematycznych* (zob. wyżej str. 302). Treść: 1) Zasady ogólne, 2) Kombinatoryka, 3) Geometrya, 4) Mechanika, 5) Wyniki metafizyczne. Autor ma na oku głównie rozbiór pojęć matematycznych, z punktu widzenia psychologicznego i jest przeciwnikiem nowszych spekulacyj na polu matematyki. Szersze poglądy na przyrodoznawstwo wogóle ze stanowiska matematycznego rozwija tenże autor w dziele: *Naturphilosophie als exacte Wissenschaft*, 1896.

L. BUYS, *La science de la quantité*, 1880. Jestto wykład zasadniczych podstaw arytmetyki, algebry i analizy ze stanowiska filozoficznego. Za punkt wyjścia służy autorowi system kategoryj umysłu, wyprowadzony z faktów świadomości. Rzecz cała przyczynia się pod wieloma względami do wyjaśnienia roztrząsanych zagadnień.

FR. UEBERWEG, *Die Prinzipien der Geometrie wissenschaftlich dargestellt*. Zob. wspomniane (str. 83) wydanie Brascha str. 263—316. Ueberweg usiłuje tutaj wyjaśnić pewniki geometryczne ze stanowiska *empiryczno-analitycznego*, jako dopełnienie filozoficznego wywodu tych pewników, a przez to przyczynia się do bliższego określenia teoretycznej istoty matematyki wogóle.

Nowe rozległe widnokręgi w zakresie filozofii matematyki odsłaniają badania tak zwanej *metamatematyki*, o których zob. niżej § 11,1,4. W ostatnich czasach najwyższe

uogólnienia matematyczne, rozwinął G. Cantor w znakomitem dziele: *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, 1894.

W. Preyer, *Ueber die Aufgabe der Naturwissenschaft*, 1876. O treści tej pracy mówimy bardziej szczegółowo niżej § 11,3,8.

W. Wundt, *Ueber den Einfluss der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften*, 1876.

Fr. Schultze, *Philosophie der Naturwissenschaft*, T. I, 1881. T. II, 1883. Cz. 1-sza, historyczna, Cz. II-ga podaje „wyniki krytyczne" co do zasad przyrodoznawstwa w duchu Kanta, przyczem jednak autor wykazuje zarazem doniosłość zasady ewolucyi i stara się przy jej pomocy wyjaśnić treść aprioryczną umysłu (zob., co wyżej str. 328 powiedziano o podobnym poglądzie H. Spencera).

K. Kroman, *Unsere Naturerkenntniss. Beiträge zu einer Theorie der Mathematik u. Physik.* Przekład z duńskiego przy udziale autora, 1883. Po wstępie rozbiera autor: 1) Poznanie aprioryczne, czyli nauki formalne: matematykę i logikę. 2) Poznanie empiryczne, czyli nauki realne: przyrodoznawstwo. Stanowisko zasadnicze autora zbliża się do Kanta, pomimo krytyki jego szczegółowych poglądów.

E. Naville, *La physique moderne. Etudes historiques et philosophiques*, 1883, 2-gie wyd. 1890; przekład polski przez K. S. 1885. Całość obejmuje następujące studya: 1) Charakter współczesnej fizyki, 2) Jej rozwój, począwszy od Kartezyusza, 3) Filozofia jej założycieli, 4) Fizyka i moralność, 5) Wnioski filozoficzne. Autor krytykuje pozytywizm i materyalizm; broni idealnych dążności umysłu i wykazuje, że między niemi i ściśle naukowemi wynikami współczesnego przyrodoznawstwa nie ma istotnej sprzeczności.

J. B. Stallo, *The concepts and theories of modern physics*, 1882, wyd. 3-cie 1898. Przekład niemiecki, 1901. Jest to wszechstronna krytyka zasad mechanicznych przyrodoznawstwa, z wykazaniem jego *metafizycznych* przedzałożeń, których autor nie podziela. E. Mach poleca to dzieło gorąco, zarówno w przedmowie do wspomnianego przekładu niemieckiego, jak i w 2-giem wydaniu swej *Teoryi ciepła*, 1900, str. IX.

R. Worms, we wspomnianej już (str. 329) pracy elementarnej p. t. *Zasady filozofii naukowej*, wydanej jako przygotowanie do uzyskania stopnia „bakałarza matematyki," traktuje w sposób jasny, choć zwięzły, o metodzie matematyki, fizyki, historyi naturalnej i nauk społecznych.

Równie pouczające, jak zajmujące zestawienie ostatecznych wyników nauk empirycznych, jako materyału do wszelkiego filozoficznego na świat poglądu, podaje wymieniony już kilkakrotnie (str. 15, 48, 342) J. Baumann w pracy niewielkiej, lecz bardzo treściwej: *Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftlichen Welt- und Lebensansicht*, 1894. Na polecającą wzmiankę zasługuje również: D. Wetterhan, *Das Verhältniss der Philosophie zu der empirischen Wissenschaft von der Natur*, 1894. Autor stoi na stanowisku nowokantyzmu, szczególniej Riehla, i roztrząsa między innemi wszechstronnie kwestyą o przedzałożeniach (Voraussetzungen) przyrodoznawstwa.

Tu należy wspomnieć o wymienionych już (str. 114 i 328) pracach Hauptmanna: *Metafizyka we współczesnej fizyologii*, i Heymansa: *Prawa i pierwiastki naukowego myślenia.* Pierwszy roztrząsa ze stanowiska filozofii Avenariusa (zob. wyżej str. 16) zasadnicze poglądy na wzajemny do siebie stosunek zjawisk psychicznych i danych fizyologii, w celu wyjaśnienia kierowniczych punktów widzenia (leitende Gesichtspunkte) dla dynamicznej teoryi życia. Drugi zaś, po rozbiorze zasadniczych praw logicznego myślenia, traktuje w części specyalnej o zasadach poznawczych matematyki i nauk przyrodniczych. Zwracamy też uwagę na wspomniane (str. 137 i 243) studya metodologiczne Boutroux i Dreyera, oraz na główniejsze prace, dotyczące celowości w przyrodzie (zob. str. 235 i nast.).

Wśród nowszych prac w tym zakresie wymieniamy:

Ar. Drews, *Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaft zur Naturphilosophie*, 1896. Jestto mowa, wykazująca krytycznie, że „pogląd przyrodniczy na świat" nie rozstrzyga zasadniczych zagadnień bytu, bo opiera się na przypuszczeniach, które tylko przy filozoficznym rozbiorze mogą znaleźć właściwe wyjaśnienie.

P. Volkmann, *Erkenntnisstheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*, 1896, 2-gie wyd. 1900. Autor, profesor fizyki, rozwija tu w sposób ogólnie przystępny główne zasady metodologiczne przyrodoznawstwa, wyjaśniając takowe przy pomocy licznych przykładów z historyi nauk przyrodniczych.

Znakomity fizyk E. Mach, który w r. 1895 objął katedrę filozofii na uniwersytecie wiedeńskim, wyjaśnia zasadnicze podstawy przyrodoznawstwa w dziełach: *Mechanik in ihrer Entwickelung*, 3-cie wyd. 1897, *Principien der Wärmelehre*, 2-gie wyd. 1900, *Analyse der Empfindungen*, 1900, oraz w swych popularno-naukowych wykładach, wspomnianych wyżej (str. 288). Ma on na oku przedewszystkiem *wrażenia*, składające się na nasze pojęcia przedmiotów zewnętrznych, oraz ścisłe *opisanie* odnośnych danych, w miejsce tak zwanego przyczynowego, lub mechanicznego badania zjawisk. Jest to zasada metodologiczna, wygłoszona już przez G. Kirchhoffa, który w swych *Vorlesungen über mathematische Physik u. Mechanik*, 1877, str. 1 mówi, że „mechanika ma wyłącznie za zadanie *opisać* ruchy w naturze w sposób wyczerpujący i najprostszy."

W przeciwstawności do tej zasady, matematyk Paweł du Bois-Reymond (brat Emila) wykazuje w pracy: *Ueber die Grundlagen der Erkenntniss in den exacten Wissenschaften*, wyd. pośmiertne, 1890, że Kirchhoff dowolnie rozszerzył pojęcie *opisania*, obejmując przez nie właściwie i opisanie *zależności* jednych zjawisk od drugich, a więc i związku przyczynowego, który chciano wyrugować z zakresu nauki.

Pierwszorzędny specyalista na polu chemii W. Ostwald dotyka metodologicznych i metafizycznych zasad przyrodoznawstwa zarówno we wspomnianych już (str. 137) *Wykładach filozofii przyrody*, jak i w pracach: *Studien zur Energetik*, 1892, *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, 1895 (przekład polski 1897), oraz w rozprawach nad dziełem Kanta: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, zamieszczonych w czasopiśmie: *Annalen der Naturphilosophie*, T. I, 1902, str. 50 i nast. Autor nazywa swoją filozofią przyrody *energetyczną* i wciąga w zakres swych zasad zarazem i pojęcie energii *psychicznej, duchowej*. Podstawy metodologiczne tego poglądu wyłożył w pierwszej części swych wykładów o filozofii przyrody.

F. Auerbach, *Kanon der Physik*, 1899. Dzieło nadzwyczaj pouczające dla każdego, zajmującego się filozofią tak nauk przyrodniczych, jak i samej przyrody. Autor zaznacza i wyjaśnia zasadnicze pojęcia, twierdzenia i formuły przyrodoznawstwa, na podstawie najnowszego stanu odnośnych badań.

E. Dreher, *Die Grundlagen der exacten Naturwissenschaft*, 1900. Autor dowodzi szczegółowo, że zasady ścisłego przyrodoznawstwa nie mają nic wspólnego z metafizyką materyalizmu.

Odnośne poglądy współczesnych przyrodników, wygłoszone w różnych specyalnych pracach, uwzględniamy niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do nauk przyrodniczych (zob. przypiski do § 11).

2) *Filozofią nauk historycznych* niektórzy autorowie nazywają *historyką*. Odróżnić ją należy od *historyozofii*, która jest filozofią nie *nauki* dziejów, lecz samych dziejów. W zakres historyki wpadają następujące prace:

Pierwszorzędny historyk nowszych czasów Leop. Ranke już w r. 1824 ogłosił pracę p. t. *Kritik neuerer Geschichtschreiber*, 2-gie wyd. 1874, która ma znaczenie podstawowe w zakresie metodologii nauk historycznych. Ranke domaga się oparcia badań historycznych nie na kronikach, pamiętnikach, opowiadaniach i tym podobnych drugorzędnych źródłach, lecz przedewszystkiem na *zabytkach* historycznych (Ueberreste), erygi-

nalnych dokumentach i t. p., sporządzonych bez żadnych celów ubocznych jako bezpośrednie objawy ruchu dziejowego. One tylko dają możność krytycznej oceny innych źródeł wiedzy historycznej. W tym też duchu rozwija się historya nowoczesna, jako nauka przedmiotowa w przeciwstawieniu do poglądów na dzieje, przeniknionych podmiotowemi tendencyami dziejopisarza.

Z tegoż stanowiska ogłosił uczeń Rankego H. Sybel pouczającą rozprawę, poświęconą rozbiorowi zasad wiedzy historycznej p. t. *Ueber die Gesetze historischen Wissens*, 1864 (także w jego: *Vorträge u. Aufsätze*, 1874).

H. Th. Buckle, *History of civilisation in England*, 3 tomy, 1857 i nast.; przekład polski Wł. Zawadzkiego, 1865. Dzieło niedokończono z powodu przedwczesnej śmierci autora. Wyszłe tomy obejmują badania przygotowawcze i roztrząsają w znacznej części kwestyą ogólnych zasad i metody historyi, jako nauki. Buckle w duchu naturalizmu dowodzi bezwzględnej zależności dziejów od warunków zewnętrznych: klimatu, gleby, żywności i t. p. Przytem opiera się na wynikach statystyki i nauk społecznych, naturalistycznie pojętych. Zasady te mają doprowadzić do wykrycia *praw* rozwoju historycznego ludzkości. Ideę postępu dziejowego opiera Buckle prawie wyłącznie na postępie *wiedzy*, przyznając czynnikom moralnym podrzędne znaczenie.—W krytyce metodologii historycznej Buckle'a, Wundt (*Logik*, T. II, 540 i nast., 2-gie wyd. T. II, Oddz. 2-gi 1895, str. 342 i nast.), wykazuje słusznie, że nie posiada ona żadnych ściśle naukowych podstaw i dla tego doprowadza do wyników „chwiejnych, trywialnych," nazwanych przez Buckle'a prawami. Takiem np. jest jego „prawo," że postęp ludzkości zależy od poznania praw, rządzących zjawiskami. Nie jest to, według Wundta, żadne prawo „historyczne," lecz faktem psychologicznym, zaznaczającym wpływ wiedzy na pozostałe objawy życia umysłowego. Historya zaś ma do czynienia z faktami jednostkowemi, indywidualnemi, nie powtarzającemi się nigdy i nigdzie w sposób jednakowy i dla tego ich sprowadzić nie można do praw w duchu nauk przyrodniczych (zob., co wyżej str. 136 i nast. powiedziano o idei prawa).

W duchu Buckle'a zapatruje się na zadania historyi, jako nauki, Taine. Zob. szczególniej *Wstęp* do jego historyi literatury angielskiej (*Histoire de la littérature anglaise*, 6-te wyd. 1885); por. też co wyżej (str. 211) powiedziano o jego poglądzie na sztukę i jej dzieje.

Czyniąc rozwój dziejowy bezwzględnie zależnym od „układu ekonomicznego społeczeństwa (ökonomische Struktur der Gesellschaft)," znany socyalista K. Marx (*Kritik der politischen Oekonomie*, 1859, *Das Kapital*, 1867, 4-te wyd. 1892) podał powód do tak zwanej „materyalistycznej teoryi dziejów," według której dzieje są naturalnym wynikiem danego ekonomicznego (materyalnego) stanu społeczeństwa, bez wszelkiego udziału czynników etycznych. „Die Productionsweise des materiellen Lebens, mówi w przedmowie do pierwszego pisma, bedingt den sozialen, politischen u. geistigen Lebensprocess überhaupt." Do tego poglądu przyłącza się zasadniczo R. Stammler, ale w dziele: *Wirthschaft u. Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896, roztrząsa zarazem wszechstronnie „materyalizm ekonomiczny" ze stanowiska krytycyzmu Kanta i wykazuje znaczenie idei *celowości* we wszystkich pojęciach społecznych. Wśród innych licznych prac, mających za przedmiot krytykę marxyzmu, zasługują na szczególną uwagę: O. Lorenz: *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 1897, oraz L. Woltmann, *Der historische Materialismus*, 1901.

Zasadę Darwina walki o byt stara się przeprowadzić Fr. Hellwald w dziele: *Die Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung*, 1875, 4-te wyd. 1890.

W przeciwstawieniu do tych naturalistycznych poglądów, M. Lazarus wykazał potrzebę zwrócenia uwagi na czynniki psychiczne dziejów, na działające w nich kierownicze idee, w pracy: *Ueber die Ideen in der Geschichte*, 2-gie wyd. 1872.

J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, 1868, 3-cie wyd. 1882. Jestto praca, którą nazwać można pierwszą filozofią nauk historycznych, gdyż obejmuje całość odnośnych badań i roztrząsa krytycznie ich ostateczne zasady i metody. Obok rozbioru czynników przyrodzonych, wpływających na rozwój dziejowy, Droysen zaznacza wszechstronnie, że historya ma za przedmiot wykazanie zarazem czynników umysłowych, szczególniej idej moralnych, wytwarzających dzieje. W dodatku mieści się krytyczny rozbiór poglądów Buckle'a.

Rozbiór przedmiotu i zadań powszechnej historyi kultury podaje F. Jodl: *Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung u. ihr Problem*, 1878. Historyą kultury, uwzględniającą głównie faktyczne dane, autor przeciwstawia spekulacyjnemu, lub też refleksyjnemu opracowaniu dziejów, opartemu na ogólnych historyozoficznych ideach. Przy tem nie zaprzecza jednak doniosłości i tego ostatniego traktowania historyi.

Stronę przeważnie techniczną badań historycznych uwzględnia E. A. Freeman, *The metods of historical study*, 1886.

Wyczerpującą metodologią historyi, jako nauki, rozbiór jej przedmiotu, stosunku do innych nauk, sposobu wniknięcia w związek faktów historycznych i t. p. zawiera dzieło E. Bernheima: *Lehrbuch der historischen Methode*, 1889, 2-gie wyd. 1894. Tenże autor rozpatrywał poprzednio stosunek badań historycznych do filozofii historyi, wykazując ich związek wewnętrzny w pracy: *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie*, 1880.

L. Bourdeau, *L'histoire et les historiens*, 1888; przekład polski przez A. S. 1893 Autor, wspomniany już wyżej (str. 17), domaga się tu w duchu Comte'a i Buckle'a, aby historya, jako nauka, miała na oku wykrycie praw mechanicznych ruchu dziejowego. Zaprzeczając samodzielności osobnika, wszelkiemu wogóle indywidualizmowi, występując stanowczo przeciwko teoryi ludzi wielkich, osobistości dziejowych, Bourdeau sprowadza metodę naukową w historyi do zbioru statystycznych danych, do poglądu liczbowego na rozwój nieznanego tłumu (la foule des inconnus). Przytem jednak marzy o postępie i stara się nawet określić matematycznie prawa jego, zestawiając je z prawem powszechnego ciążenia. Jasną jest rzeczą, że tego rodzaju fizykomania nie tłómaczy dziejów, lecz pomija milczeniem najelementarniejszy czynnik ruchu dziejowego, jakim jest samodzielna, twórcza energia człowieka, dążąca do urzeczywistnienia ideałów w życiu. T. Korzon nazywa poglądy, które Bourdeau wygłasza poprostu *bredniami* (Encyklopedya Wielka, artykuł *Historyka*). Zob. też cośmy wyżej § 8,2 powiedzieli o ideale i twórczości, oraz wzmiankę na str. 345 i nast. o krytyce poglądów Buckle'a przez Wundta.

O. Lorenz, wspomniany w tej chwili (str. 345) wydał obszerne dzieło: *Die Geschichtswissenschaft*, T. I. 1886, T. II. 1891. Jestto historyczno-krytyczny rozbiór dotychczasowych poglądów na zadania i metody nauk historycznych. Autor uwzględnia tu szczegółowo kierunki: filozoficzny, polityczny, przyrodniczy i kulturalny. Według jego zdania (T. I, 190), właściwym przedmiotem historyi jest zbadanie przyczyn i czasowego następstwa świadomej działalności człowieka na polu stosunków państwowo-społecznych. Przytem wprowadza, jako nową zasadę, wzgląd na związek i następstwo *pokoleń* w historyi (Generationstheorie, str. 279 i nast.). Na szczególną uwagę zasługuje też rozbiór poglądów przyrodniczych na dzieje (str. 133 i nast.).

Alf. Dippe, *Das Geschichtsstudium*, 1891. Pracę tę szczególniej polecić można z powodu treściwego a jasnego wykładu metodologii historyi w związku z filozofią. Treść: 1. Dotychczasowa filozofia historyi. 2. Pogląd empiryczny na historyą. 3. Wyniki historyczno-psychologiczne i metafizyczne. Stanowisko filozoficzne autora odznacza się trzeźwością sądu i bezstronną krytycznością.

Ch. Charaux, *L'histoire et la pensée*, 1893. Autor chce wyjaśnić historyą na podstawie rozbioru myśli. W tym celu usiłuje wykazać, że głównym czynnikiem, łączącym

ludzi, wytwarzającym społeczeństwo i geniusz narodowy jest myśl, ideał. Jestto zarazem najpotężniejszy czynnik cywilizacyi i postępu w dziejach ludzkości. Pomimo całej doniosłości tej zasady, wyznać należy, że sposób traktowania odnośnych kwestyj przez autora jest bardzo powierzchownym.

Bez porównania lepszem jest dzieło, które wydał P. Lacombe p. t. *De l'histoire consideré comme science*, 1894. Podstawą poszukiwań autora jest psychologia narodów. Na jej zasadzie domaga się określenia prawidłowego biegu dziejów, przyczem, nie zaniedbując faktycznych danych i indukcyi, wykazuje całą doniosłość dedukcyi w zastosowaniu ogólnych zasad do szczegółowych faktów. Książka godna bliższej uwagi.

Gruntowny rozbiór zasad nauk historycznych ze stanowiska krytycznego podaje H. Rickert we wspomnianem (str. 60) dziele *O granicach pojęć przyrodniczych* (1896). Autor wyłożył tu, jak sam mówi, „wstęp logiczny do nauk historycznych." Co do samej rzeczy wykazuje, że pojęcia przyrodnicze nie nadają się do naukowego wyjaśnienia faktów historyi; z czego wynika, że nauka dziejów posiłkować się musi własną, samodzielną metodą badania. Zob. też jego mowę uniwersytecką: *Kulturwissenschaft u. Naturwissenschaft*, 1899.

Szeroki wykład metodologii historyi ogłosili Ch. Langlois i Ch. Seignobos w dziele: *Introduction aux études historiques*, 1898. Ks. I-sza tego dzieła traktuje o *dokumentach* i naukach pomocniczych przy ich wynajdywaniu i spożytkowaniu; ks. II-ga ma za przedmiot *krytykę* analityczną, zewnętrzną i wewnętrzną, historycznych danych; ks. III-cia zawiera zasady *syntezy* historycznej, a więc grupowania faktów, konstrukcyi dziejowej i wykładu. Autorzy uwzględniają najnowszy stan nauk historycznych, oraz zaznaczone powyżej badania metodologiczne Droysena, Freemana, Bernheima i innych.

Tu wreszcie wspomnieć należy o wielce pouczającym wykładzie własnych swoich poglądów na zasady nauki historyi, jej stosunek do filozofii, dalej na rozwój i prawa historyczne, oraz na celowość w dziejach przez Wundta we wspomnianej części jego *Logiki*, str. 376—435.

W. Winelband wyjaśnił bliżej wzajemny do siebie stosunek historyi i przyrodoznawstwa w mowie uniwersyteckiej: *Geschichte u. Naturwissenschaft*, 1900.

3) Do badań nad *filozofią nauk filologicznych i językoznawstwa* odnoszą się:

A. Böckh, *Encyklopädie u. Methodologie der philologischen Wissenschaften*, nowe wyd. 1886. Pojmując filologią, jako naukę odtwarzającą umysłowo nie tylko języki, lecz wogóle całkowite życie narodów starożytnych, Böckh wzniósł badania na tem polu po nad drobiazgowe szkolarstwo i połączył je ściśle z ogólnemi dążnościami wiedzy ludzkiej. W niniejszem dziele uzasadnia ten swój pogląd i przedstawia treść nauk filologicznych, oraz środki pomocnicze do rozwiązania ich zadań. W tym celu we *Wstępie* roztrząsa naprzód ogólną ideę filologii wraz z pojęciem jej encyklopedyi i metodologii, a następnie traktuje oddzielnie: 1) o naukach formalnych filologii (hermeneutyka, czyli interpretacya zabytków starożytności i zasady krytyki) i 2) o naukach realnych, czyli materyalnych, mających za przedmiot zbadanie i odtworzenie różnych objawów życia publicznego i prywatnego narodów starożytnych. Jestto dotąd dzieło klasyczne w tym przedmiocie.

Od czasów wydania przez Fr. Boppa († 1867), ojca językoznawstwa porównawczego, pracy nad sanskrytem (1816), rozwija się ono samodzielnie obok dawnej filologii, przyjmując nazwę *lingwistyki*. Wzajemny do siebie stosunek tych gałęzi wiedzy historycznej podał powód do licznych sporów między uczonymi. Znany filolog Jerzy Curtius twierdził (*Die Sprachvergleichung in ihrem Verhältniss zur klassischen Philologie*, 2-gie wyd. 1848), że filologia bada język jako objaw kultury umysłowej, językoznawstwo zaś ma na oku jedynie stronę naturalną języka (die Cultur- und Natur-Seite der Sprache). Przeciwko temu zdaniu wystąpił równie znany lingwista H. Steinthal w pracy: *Philologie, Geschichte und Psychologie*, 1864, dowodząc, że języka nie można badać wy-

łącznie bądź z tej, bądź z owej strony; językoznawstwo naukowe musi uwzględnić jednocześnie obie strony, jako bezpośrednio ze sobą połączone w życiowym rozwoju języka. Rozwiązanie powyższego sporu sprowadza się do zdania, że językoznawstwo stanowi jedną ze składowych części filologii, którą jednak pojąć należy w znaczeniu rozszerzonem, jako obejmującą badania nad bezpośredniemi objawami życia umysłowego nie tylko tak zwanych narodów klasycznych, Greków i Rzymian, lecz wogóle wszystkich narodów, przyjmujących czynny udział w rozwoju kultury. W tym duchu ogłaszają uczeni encyklopedye i podręczniki nie tylko filologii klasycznej, lecz i nowszej, *romańskiej* (G. Gröber, 1897), *germańskiej* (H. Paul, 2-gie wyd. 1896), *słowiańskiej* (W. Jagic, przygotowywał do wydania).

Wskutek teoryi rozwoju Darwina powstał jeszcze inny spór, dotyczący ogólnego naukowego charakteru językoznawstwa. Jedni wśród uczonych, jak Max Müller (*Lectures on the science of language*, nowe wyd. 1880; streszczenie polskie sporządził K. Estreicher 1867), Aug. Schleicher (*Die Darwinische Theorie u. die Sprachwissenschaft*, 1863) i inni dowodzili, że jest ono nauką *przyrodniczą*. Podczas gdy W. D. Whitney (*Study of language*, 1867, streścił po polsku A. Dygasiński w Ateneum 1887, T. III i IV-ty), H. Paul (*Principien der Sprachgeschichte*, 1880) i wielu innych utrzymywali, że jest one nauką *historyczną*. Jestto w istocie spór doktrynerski o nazwy, pozbawiony rzeczowego gruntu. Bo że język jest jednym z objawów dziejowego rozwoju człowieka, o tem nikt wątpić nie może; jeżeli tedy językoznawstwo zaliczymy do nauk przyrodniczych, natenczas toż samo uczynić musimy i odnośnie do wszystkich wogóle nauk historycznych. Cała historya wpada wtedy w zakres przyrodoznawstwa, a lingwistyka staje się nauką przyrodniczą tylko o tyle, o ile nią jest historya wogóle; więc wraz z historyą otrzymuje nową nomenklaturę, ale w istocie pozostaje do nauk historycznych w tym samym stosunku, co poprzednio.

Zwolennicy naturalizmu na tem polu powołują się wprawdzie na *metodę* naukową językoznawstwa i dowodzą, że właśnie metoda ta jest *przyrodniczą*, w przeciwstawieniu do *historycznej*. A pod tym względem, w samej rzeczy, wyznać należy, że charakter bezpośredni formacyj językowych, wolny do pewnego stopnia od udziału świadomej siebie działalności człowieka, ułatwia ich sprowadzenie do praw ogólnych w znaczeniu przyrodniczem. Ale i z tego stanowiska trudno się dopatrzeć *zasadniczej* różnicy pomiędzy językoznawstwem i resztą nauk historycznych. Widzieliśmy w tej chwili, że i pomiędzy historykami są zwolennicy naturalizmu, usiłujący nadać nauce dziejów charakter przyrodniczy. Różnica zaś pomiędzy bezpośredniemi i samowiednemi objawami ludzkiej działalności, uwzględniona przez nas wyżej pod nazwą *naturalnej* i *metodycznej* (zob. str. 165 i nast., 175 i nast.), nie uprawnia do radykalnego przeciwstawienia historyi naturze, lecz jest jednym z objawów rozwoju dziejowego człowieka i dokonywa się w związku z jego całą organizacyą umysłową. To też język rozwija się i kształci nie tylko jako wynik czynników naturalnych, lecz w stanie kultury znajduje się zarazem pod wpływem świadomej siebie samodzielnej twórczości człowieka. Świadczy o tem historya literatury każdego narodu. I tu tedy okazuje się, że nie ma żadnej zasady oderwać badania nad rozwojem języka od badań nad życiem dziejowem ludzkości wogóle. Zob. też, co w tym względzie mówi Wundt w swej metodzie nauk filologiczno-historycznych (*Logik*, 2-gie wyd. 1896, T. II, oddz. 2, str. 353 i nast.).

Jednym z najznakomitszych współczesnych przedstawicieli porównawczego językoznawstwa jest Fr. Brugmann, którego dzieło: *Grundriss der vergleichenden Grammatik*, 1886—1892, uznane jest za równie podstawowe dla postępu tej dziedziny wiedzy, jak prace Boppa.

Ścisły związek językoznawstwa z filozofią, a mianowicie z logiką i psychologią, wykazują szczegółowo następujące prace: H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie*

u. Sprachwissenschaft, 2-gie wyd. 1881; B. Delbrück, *Einleitung in das Sprachstudium*, 2-gie wyd. 1884; Herm. Wolff, *Logik u. Sprachphilosophie*, 2-gie wyd. 1883; Max Müller, *The science of thought*, 1887, przekład niemiecki przy udziale autora: *Das Denken im Lichte der Sprache*, 1888; tegoż *Die Wissenschaft der Sprache*, dwa tomy 1893. G. Gabelentz, *Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden u. bisherigen Ergebnisse*, 1891; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, T. I. *Die Sprache*, 1901.

4) Kwestye z zakresu *filozofii nauk społecznych, państwowych i prawnych* znajdują swe uwzględnienie zazwyczaj w tak zwanej encyklopedyi tych nauk. Do prac, które się głównie przyczyniły do wytworzenia współczesnych poglądów na odnośne zadania naukowe i metody badania, należą:

Fr. K. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft*, 3 wyd. 1840. Savigny jest głównym przedstawicielem tak zwanej *historycznej* szkoły prawoznawstwa. Według niego prawo jest na równi jak język bezpośrednim wytworem życia narodowego i wyjaśnionem być może jedynie na podstawie swego rozwoju dziejowego.

H. Ahrens, *Cours de droit naturel*, 2 tomy 1838, 7-me wyd. 1875; *Die organische Staatslehre*, 1850, 6-te wyd. 1872; tegoż: *Juristische Encyclopädie*, 1858; przekład polski 1862; *Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft*, 3-cie wyd. 1877. W pracach tych rozwija Ahrens, w duchu filozofa Ch. Fr. Krausego, znakomitą teoryą o organizmie państwowym, jako ideale, urzeczywistniającym się stopniowo w rozwoju stosunków ludzkich.

Rob. Mohl, *Encyklopädie der Staatswissenschaften*, 1859, nowe wyd. 1872; przekład polski A. Białeckiego, T. I, 1864, T. II. 1865. Po *Wstępie*, wyjaśniającym „organizacyą zespolonego życia ludzi," dzieło to traktuje szczegółowo o dogmatycznych i historycznych naukach politycznych. Wśród pierwszych, obok ogólnej teoryi państwa, mieści się wykład filozoficznych podstaw prawa państwowego, oraz etyki państwowej i polityki.

Fr. Holtzendorf. *Encyklopädie der Rechtswissenschaft.* Cz. I-sza systematyczna, 5-te wyd. 1890, jest zbiorem rozpraw znakomitych prawników nad głównemi przedmiotami prawoznawstwa. Jako *Wstęp* podaną jest praca Ahrensa p. t. *Recht u. Rechtswissenschaft.* Cz. II-ga zawiera słownik prawny w trzech tomach.

Dzieła powyższe opierają się na pewnych kierowniczych ideach, zaczerpanych z historyi i filozofii, a mianowicie z psychologii i etyki. Stanowią one konieczny punkt wyjścia dla wszelkich dalszych badań nad filozofią nauk społecznych, państwowych i prawnych.

K. Gareis, *Encyklopädie u. Methodologie der Rechtswissenschaft*, 1887. Jestto bardziej treściwy wykład tego przedmiotu. Rozbiór nauk o państwie oraz ekonomii społecznej w stosunku do oświaty, moralności, religii i t. d. podają szczególniej: P. L. Beaulieu, *L'état moderne et ses fonctions*, 2-gie wyd. 1891 (przekład polski T. Malinowskiego 1896), Alf. Marshall, *Principles of economics*, 1890, i G. Schmoller, *Grundriss der Volkswirthschaftslehre*, 1900. Czynnik psychologiczny uwzględnia wszechstronnie A. Wagner, *Lehr- u. Handbuch der politischen Oekonomie*, 3 tomy, 3-cie wyd. 1892—1894. Patrzy on na nauki społeczne, jako na „stosowaną psychologią." Wreszcie pogląd krytyczny na współczesne kierunki socyologii, szczególniej w Niemczech, rozwija C. Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles*, 1896. Roztrząsa on szczególniej poglądy: Lazarusa, G. Simmela, A. Wagnera, Iheringa i Schmollera.

Ogólne pojęcia filozoficzne nowoczesnego naturalizmu wpłynęły pod nie jednym względem i na rozwój zarówno metodologii, jak i metafizyki nauk społecznych i prawnych.

Pierwsze miejsce zajmuje w tym względzie A. Quetelet († 1874) swemi dziełami: *Physique social*, 2 tomy 1835, wyd. 2-gie 1869; *Du système social et des lois qui le regissent*, 1848; przekład polski p. t. *Układ społeczny i jego prawa*, 1874. Quetelet jest twórcą statystyki moralnej i chociaż w zasadzie jeszcze nie zaprzecza ani wolności woli

człowieka, ani rozumowi wszechświata, kierującemu celowo jego sprawami, to jednak w ogólnym rozwoju swych zasad stara się wykazać, że ruch życiowy narodów i ludzkości dokonywa się według niezmiennych praw przyrody i że prawa te mogą być ściśle określone przy pomocy statystyki. Wskutek tego badania jego na tem polu stały się punktem wyjścia dla naturalistycznych poglądów na społeczeństwo i jego rozwój.

Drugim czynnikiem naturalizmu na polu socyologii był *pozytywizm* Comte'a, o którym mówiliśmy obszernie wyżej (§ 10,1). Do socyologii odnoszą się trzy ostatnie tomy jego *Kursu* (zob. wyżej str. 13), oraz dzieło: *Système de politique positive ou traité de sociologie*, 4 tomy 1851—1854.

Do dalszego rozwoju kierunku naturalistycznego w naukach społecznych przyczyniło się wreszcie zestawienie ustroju społecznego z jednostkowym organizmem. Analogia ta, zaznaczona już ze stanowiska psychologicznego i etycznego przez Ahrensa, przyjęła u wielu nowszych autorów charakter fizyologiczny. Przyczyniło się to po części do bardziej poglądowego przedstawienia składowych czynników społeczeństwa i jego funkcyj. Ale wskutek jednostronnego rozwoju tej analogii w duchu przyrodniczym, przeniesiono często, bez należytego uzasadnienia, całą metodologią przyrodoznawstwa na pole nauk społecznych i usiłowano wtłoczyć ich treść w formy pojęciowe, zaczerpane bądź co bądź z obecnej dziedziny objawów. Powtórzyło się tu toż samo, o czem w tej chwili wspomnieliśmy z powodu naturalistycznych tendencyj w zakresie nauk historycznych i filologicznych. Z pewnemi odcieniami w szczegółowym rozwoju swych poglądów opracowali nauki społeczne w zaznaczonym kierunku szczególniej: H. Spencer (zob. prace jego z zakresu socyologii, wymieniono wyżej str. 14), A. Schäffle (*Bau u. Leben des socialen Körpers*, 4 tomy, obejmujące *anatomią, fizyologią i psychologią* społeczeństwa, 1867 i nast., nowe wyd. 1881), P. Lilienfeld (*Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus*, 1873, jestto T. I. dzieła tegoż autora: *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*), Alf. Fouillée (*La science sociale contemporaine*, 2-gie wyd. 1889, por. też jego: *Idée moderne du droit*, 2-gie wyd. 1885). Specyalną pracę w tym zakresie wydał D. G. Rithie p. t. *Darwinizm i nauki społeczne*, przekład z angielskiego przez J. K. Potockiego, 1892. W tym kierunku ogłosił R. Worms książkę p. t. *Organisme et société*, 1895, w której w sposób pouczający, choć i często jednostronny, naciągany, traktuje o *anatomii, fizyologii, morfologii, patologii* i *terapii* społeczeństw.

Pogląd krytyczny na teoryą organiczną, jak wogóle na dotychczasowe metody nauk społecznych, ze stanowiska tak zwanej „klasycznej szkoły," podaje K. Menger w głośnem dziele: *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften*, 1883. Pragnie on nadać socyologii charakter nauki „ściślej," w przeciwstawieniu do historycznego traktowania jej przedmiotu. W tym celu domaga się wyjaśnienia przedewszystkiem szczegółowych faktów i pierwiastków (Elemente) życia społecznego, a przy ich pomocy mają być dopiero następnie wyjaśnione zjawiska złożone, w tym rodzaju, jak fizyolog opiera swe pojęcie organizmu na rozbiorze jego pierwiastków.

Przeciwnikiem teoryi organicznej jest również Gab. Tarde. W szeregu prac socyologicznych: *Transformation du droit*, 1893, *La loi de l'imitation*, 2-gie wyd, 1895, *La logique sociale*, 1895, 2-gie wyd. 1898, wreszcie *Les lois sociales, esquisse d'une sociologie*, 1898, sprowadza on rozwój społeczny do „naśladownictwa," pojętego naturalistycznie. Prawo „powtarzania naśladowczego (répétition imitative)" ma mieć w socyologii toż samo znaczenie, co prawo nawyknienia i dziedziczności w biologii, prawo ciążenia w astronomii, a prawo ondulacyi w fizyce. Postęp społeczny nie polega na organizacyi, lecz przeciwnie na *dezorganizacyi*, na rozłożeniu naturalnych form społecznych i wytworzeniu nowych przy samodzielnem udziale jednostek. Zob. głównie ostatnią pracę, rozwijającą szczegółowo ten jednostronny indywidualizm.

Tu przypomnieć należy „dziejowy materyalizm" MARXA, o którym wspomnieliśmy już wyżej (str. 345). Jego zasady socyologiczne wyłożył szczegółowo TH. MASARYK w dziele: *Die philosophischen u. sociologischen Grundlagen des Marxismus*, 1899.

W zakres prawoznawstwa wprowadził czynnik egoizmu i praktycznego utylitaryzmu R. IHERING, znakomity badacz na polu prawa rzymskiego, przez swe dzieło: *Der Zweck im Recht*, T. I, 1877, T. II. 1883, 3-cie wyd. 1893. Źródłem prawa, według jego poglądu, jest pożytek, wynikający ze zrównoważenia interesów osobniczych. Wskutek tego badanie i wyjaśnienie stosunków ekonomicznych staje się główną podstawą metodologiczną prawoznawstwa. Etyka ustępuje na plan dalszy. Przytem jednak i Ihering uznaje społeczeństwo za „żywą istotę (lebendes Wesen)" i z jego dążności samozachowawczej wyprowadza cel prawa.

Do ostateczności doprowadza ten czynnik naturalistyczny w prawoznawstwie tak zwana szkoła *antropologiczna*, na której czele stoi psychiatra C. LOMBROSO. Główne dzieło jego: *L'uomo delinquente*, 2 tomy 1878, 4-te wyd. 1889, wydał w przekładzie polskim J. L. POPŁAWSKI 1891. Lombroso uznaje przestępcę za człowieka upośledzonego na umyśle wskutek odziedziczonych po przodkach wad organicznych, wogóle za odrębny typ człowieka zbrodniczego. Jasną jest rzeczą, że z takiego stanowiska ocena moralna i prawna przestępstwa utraca wszelką racyą bytu i ustąpić musi przed wyłącznością dyagnozy patologicznej. Chodzi tu już nie o to, czy przestępca jest winnym lub niewinnym, lecz o to, czy jest kretynem, obłąkanym lub też epileptykiem. Przesada i samowolność takiego poglądu porównaną być może jedynie z parodoksem tegoż psychiatry, gdy geniusz zestawia z obłąkaniem (*L'uomo di genio*, 15-te wyd. 1888, przekład polski J. L. POPŁAWSKIEGO 1887). To też nic dziw, że większość poważnych uczonych na polu prawoznawstwa występuje energicznie przeciwko jednostronnym doktrynom szkoły antropologicznej. Na kongresie międzynarodowym przedstawicieli prawa karnego, który się odbył w Petersburgu 1890 r., znakomity prawnik WŁODZ. SPASOWICZ wypowiedział zdanie, że „radykalizm zasad szkoły antropologicznej uniemożliwia praktyczne urzeczywistnienie jej poglądów (zob. *Archives de l'antropologie criminelle*, 1890, T. V, 517 i nast.)." Szczegółowy rozbiór tych poglądów podał też Spasowicz w szeregu odczytów, p. t. *Najnowsze prądy prawa karnego* (*Pisma*, T. IV, 1892, str. 238 i nast.). Zob. też P. STEBELSKIEGO, *Nowe kierunki w nauce prawa karnego*, 1894, oraz przekład z niemieckiego rozprawy H. KURELLI p. t. *Lombroso i jego teorye*, 1897, dokonany przez J. SZENHAKA. Autor tej ostatniej pracy broni wprawdzie zasad szkoły antropologicznej; pomimo to zmuszony jest wyznać (str. 28), że włoskiemu psychiatrze „zbywa na talencie umiejętnego przesiewania szczegółów," a na str. 31 zarzuca mu poprostu „sprzeczność z zasadami elementarnej logiki." Wszechstronną krytykę jego poglądów ze stanowiska psychologicznego znaleźć można w wielce zajmującem dziele W. HIRSCHA p. t. *Genie u. Entartung*, 1894.

W samej rzeczy, cała „teorya" włoskiego psychiatry opiera się wyłącznie na niczem nie usprawiedliwionem uogólnieniu szczegółowego szeregu faktów psychiatrycznych i zastosowaniu tego uogólnienia do takich działań, których źródła szukać należy w wewnętrznej sprzeczności człowieka z samym sobą, w *złej woli*, ulegającej tak długo nizkim namiętnościom, wbrew własnemu lepszemu poczuciu moralnemu, aż w końcu staje się ich niewolnikiem. Prawda, że brak kultury moralnej i odpowiedniego wychowania jest często powodem bądź przytłumienia, bądź zdziczenia naturalnego poczucia moralnego. Ale są to naprzód objawy wyjątkowe, a następnie znowu nie *przyrodnicze*, dające się ocenić ze stanowiska psychiatrycznego, lecz dotyczą *etyki* społecznej, która im zaradzić może i powinna, wykazując konieczną potrzebę moralnych i religijnych czynników wychowania tak domowego, jak publicznego. Zob. cośmy wyżej powiedzieli o *woli* i *sumieniu*, str. 153 i nast., 161 i nast., oraz 222 i nast.

Silną reakcyą etyczną przeciwko powyższym naturalistycznym kierunkom reprezentują na polu nauk społecznych: CARLYLE, RUSKIN, HENRY GEORGE, KIDD, MOLINARI i inni. Mówimy o nich bardziej szczegółowo niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do dążności życiowych, mających na celu dobrobyt osobniczy (§ 12,1). Tu podnieść jeszcze należy wyborny rozbiór metodologicznych zasad nauk społecznych przez WUNDTA we wspomnianym (str. 344) oddziale jego *Logiki* str. 436—630.

5) I *teologia*, o ile chce być nauką w ścisłem znaczeniu, musi uzasadnić swe metodologiczne i metafizyczne przesłanki przy pomocy krytycznych czynników filozofii. Zagadnienia z zakresu *filozofii nauk teologicznych* znajdują dotąd pewne uwzględnienie zarówno w historyi porównawczej religij, nazywanej także *teologią porównawczą*, jak i w *naturalnej*, czyli *racyonalnej*, lub też *spekulacyjnej* teologii, która, łącząc się z *apologią*, czyli obroną pewnych nauk religijnych, stanowi *wstęp* filozoficzny do teologii *objawowej*. Ta ostatnia ma już za zadanie przedstawić naukę pewnego szczegółowego wyznania religijnego. Przytem jednak i na tem polu odróżnić należy filozofią *religii*, od filozofii *nauk teologicznych*, chociaż dotąd zazwyczaj te dwie dziedziny badań uczeni ze sobą łączą bez ścisłego ich rozróżnienia.

Badania historyczne nad religią stanowią główny czynnik *metodologiczny* naukowej teologii. Badania te w kierunku krytycznym rozpoczęte zostały w nowszych czasach głównie przez teologów tak zwanej szkoły *tübingeńskiej* (Tübingen, w Würtemberskiem), obejmując zarówno religią wogóle, jak i w szczególności początki chrześcijaństwa. Teolodzy ci należeli do zwolenników filozofii HEGLA i jego dyalektyczną metodę antytez stosowali do odnośnych danych historyi. Na czele owej szkoły stanął FERD. CH. BAUR, autor dzieł: *Symbolik u. Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 1824, 3-cie wyd. 1874; *Das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte*, 3-cie wyd. 1863 i t. p. Do tejże szkoły należał DAWID STRAUSS (*Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 tomy 1835), a w jej duchu działał E. RENAN (*Vie de Jesu*, 1863, *Histoire des Origines du Christianisme*, ośm tomów 1866—1883 i inni. W ostatnim czasie działa w tym racyonalistycznym kierunku AD. HARNACK; zob. szczególniej jego dzieło: *Grundriss der Dogmengeschichte*, 2-gie wyd. 1893, oraz wykłady jego: *Das Wesen des Christenthums*, 1901. Chrześcijaństwo, według niego, zbawia człowieka od ciemnoty i przesądów. Dogmata rozwinęły się głównie pod wpływem greckiego intelektualizmu, podczas gdy religia ma charakter etyczny, niezależny od teoryj teologicznych.

Szersze badania porównawcze nad dziejami religii podjęli szczególniej: MAX MÜLLER, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1874, *Vorlesungen über den Ursprung u. die Entwickelung der Religion*, 1880, *Antropologische Religion*, przekład z angielskiego 1894 (zob. też M. MÜLLERA: *Religia jako przedmiot umiejętności porównawczej*, przekład AD. DYGASIŃSKIEGO 1873); EMIL BURNOUF, *La science des religions*, 4-te wyd. 1885; ALFR. DE RÉVILLE, *Prolégomènes sur l'histoire des Religions*, 1881; H. PREISS, *Religionsgeschichte*, 1887; A. LANG, *Mythes, cultes et religion*, przekład z angielskiego 1896, i wielu innych.

Ze stanowiska krytycznego zaznaczyć należy, że owe badania historyczne prowadzone były często na podstawie zgóry powziętych antyreligijnych tendencyj, wskutek czego autorowie, pozbawieni poczucia religijnego i jego kultury, mówili nieraz o religii jak niewidomy o barwach. Dowodzą tego wymownie poglądy filozoficzne najgłośniejszych pisarzów na tem polu, STRAUSSA i RENANA. Pierwszy z nich od heglizmu przeszedł w końcu do trywialnego materyalizmu i w swem piśmie: *Der alte u. der neue Glaube*, 1872, dowodzi zbyteczności wszelkiej religii, wobec rozwoju nowoczesnych poglądów na świat. Renan zaś streszcza całą swoją mądrość w przewrotnem zdaniu, że „człowiek wielki" powinien być współpracownikiem *oszustwa*, będącego podstawą wszechświata (Le grand homme doit collaborer à la fraude qui est la base de l'univers. *Dialogues et fra-*

gments philosophiques, 1876, str. 45)." Bardzo słusznie mówi w tym względzie S. Pawlicki w swej gruntownej pracy historycznej: *O początkach chrześcijaństwa*, 1884, str. 5: „Przeróżne stronnictwa polityczne, filozoficzne lub religijne zamieniły teoryą początków w broń zaczepną lub odporną dla swoich poszczególnych widoków, a zapominając o tem, że teorya początków powinna być nauką indukcyjną, bez żadnych przesądów, bez żadnego dogmatyzmu, wnoszą do niej gotowe już idee, tem fatalniejsze, że pozbawione naukowej podstawy." W samej rzeczy, strony walczące dotąd na tem polu w celu wykrycia podstaw historycznych religii pamiętać powinny o tem, że *prawda* i tylko *prawda* ma być najwyższym celem ich badań, bo ona tylko wyswobodzić może umysł od zgóry powziętych przesądów i wyjaśnić głębiej wewnętrzny związek poczucia religijnego ludzkości z owym wyższym moralnym porządkiem wszechświata, którego istotą jest Bóg. Dzieje religii są właśnie dziejami tego związku i jego faktycznych objawów (zob. wyżej str. 92, 174 i nast., 222 i nast.).

Czynniki *metafizyczne* naukowej teologii znajdują dotąd swe uwzględnienie bądź w dziełach nad filozofią religii, bądź w apologiach chrześcijaństwa. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie następujące prace:

Albr. Ritschl, *Die christliche Lehre*, 3 tomy 1870—1874, 3-cie wyd. 1889; *Theologie u. Metaphysik*, 1881, 2-gie wyd. 1887. Wychodząc początkowo ze szkoły Baura, Ritschl, wskutek głębszych studyów filozoficznych nad Kantem, wyzwolił się z więzów negacyjnej teologii i szuka ugruntowania religii głównie w poczuciu moralnem człowieka. Z tego stanowiska domaga się zasadniczego rozróżnienia wiedzy i wiary, a uznając w duchu Kanta niemożność *poznania* istoty bytu, ogranicza bezwzględnie zastosowanie metafizyki do teologii, którą opiera zupełnie na dowodach moralnych istnienia Boga i stosunku ludzkości do niego. Religia i wypływająca z niej teologia ma mieć przedewszystkiem charakter życiowy, etyczny, a nie teoretyczny, oderwany. Zob. też L. Stählin, *Kant, Lotze u. Alb. Ritschl*, 1888, oraz J. Wendland, *A. Ritschl u. seine Schüler*, 1899

Do znakomitszych przedstawicieli tej szkoły Ritschla należą: W. Hermann (*Die Metaphysik in der Theologie*, 1876; *Die Gewissheit des Glaubens u. die Freiheit der Theologie*, 2-gie wyd. 1889), oraz Jul. Kaftan (*Das Wesen der christlichen Religion* 2-gie wyd. 1888, *Glaube und Dogma*, 1889, *Das Christenthum u. die Philosophie*, 2-gie wyd. 1896). W tym duchu, uwzględniając atoli zarazem poglądy F. A. Langego, Wundta i innych, działa R. Lipsius (*Philosophie u. Religion*, 1885; *Lehrbuch der Dogmatik*, 3-cie wyd. 1893, *Vorfragen der system. Theologie*, 1899, oraz wspomniane już na str. 145 wykłady *O wierze i wiedzy*, 1900).

Temu nowo-kantyjskiemu kierunkowi przeciwstawia się kierunek, oparty na pewnych reminiscencyach szkoły heglowskiej, a dowodzący możności i potrzeby oparcia teologii na wynikach naukowej metafizyki. Tu należą szczególniej: Otto Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, 2-gie wyd. T. I, historyczny 1883, T. II, spekulacyjny 1884, oraz tegoż: *Geschichte der Religionsphilosophie*, 3-cie wyd. 1893; W. Vatke, *Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie*, wyd. pośmiertne 1888. Ta ostatnia praca zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w pierwszej części, p. t. *Przygotowania filozoficzne do filozofii religii*, zawiera właściwy wykład filozofii nauk teologicznych. Autor roztrząsa tu naprzód metodologiczne podstawy teologii przy pomocy krytycznej teoryi poznania, a następnie poddaje rozbiorowi pojęcia metafizyczne, wchodzące w skład nauk teologicznych. W drugiej części opiera swe własne poglądy na krytycznym przeglądzie dziejów religii.

Wśród współczesnych apologetów chrześcijaństwa, uwzględniających w pewnym stopniu i filozofią, pierwszorzędne miejsce zajmują: ze stanowiska katolickiego: Fr. Hettinger, *Apologie des Christenthums*, 2 tomy, 6-te wyd. 1885, oraz *Lehrbuch der Fundamentaltheologie*, 2-gie wyd. 1887; ze stanowiska zaś ewangelickiego: Ch. E. Luthardt,

Apologie des Christenthums, 4 tomy, 11-te wyd. 1889—1890. W Anglii znakomitym apologetą jest A. J. Harrison. Główne jego dzieła: *Problems of Christianity and Scepticism*, 2-gie wyd. 1892 i *The repose of faith in view of present day difficulties*, 1894. Opiera on się szeroko na najnowszych postępach nauk przyrodniczych i historycznych. Wśród innych prac angielskich z tego zakresu zasługuje na wzmiankę: Ch. B. Upton, *Lectures on the bases of religious belief*, 1893. Autor uwzględnia poglądy metafizyczne Lotzego, oraz Fr. A. Langego, nazywając Boga „źródłem naszych ideałów." Religia, wypływając z tego źródła, jest objawem dążności człowieka w kierunku ideałów i zadawala wynikające z nich potrzeby moralne.

Encyklopedyą nauk teologicznych ogłosił K. R. Hagenbach p. t. *Encyklopädie u. Methodologie der theologischen Wissenschaften*, 12-te wyd. 1889.

Bogatą w dzieła, dotyczące poruszonych tu kwestyj, jest również literatura teologiczna francuzka, ale nie miałem sposobności zapoznania się z nią bliżej. Jako dopełnienie zaznaczonej tu literatury zob. dzieła przywiedzione niżej przy rozbiorze stosunku filozofii do religii (§ 12,3).

2. Literatura polska w zakresie filozofii nauk specyalnych. Literatura nasza, mająca za przedmiot rozbiór ogólnych metodologicznych i metafizycznych zasad nauk specyalnych, nie jest tak ubogą, jakby się to z pierwszego wejrzenia wydawać mogło. Uwzględnienie najwybitniejszych kierunków myśli na tem polu przy przeglądzie literatury powszechnej, ułatwi nam obecnie charakterystykę naszych prac w tym zakresie. Zastanawiamy się najprzód nad pierwszymi inicyatorami samodzielnych badań naukowych u nas, a następnie podajemy przegląd nowszych objawów naszej literatury w różnych dziedzinach wiedzy, o ile ich treść łączy się z filozofią.

Przedewszystkiem podnieść tu musimy, że Jan Śniadecki, pomimo swych ogólnych antymetafizycznych tendencyj, pojmował jasno potrzebę *filozofii*, lub jak się także wyraża, *metafizyki nauk specyalnych*. Charakterystyczne zdanie jego w tym względzie przytoczyliśmy wyżej na str. 306. Po dalsze szczegóły odsyłam czytelnika zarówno do Ochorowicza, który w swym *Wstępie*, str. 34 i nast. po raz pierwszy zaakcentował ten pogląd Śniadeckiego, jak i do odnośnych dzieł Straszewskiego, str. 54 i nast., i Skórskiego, str. 83 i nast.

Jeszcze przed starszym swym bratem, Jędrzej Śniadecki dał dowód krytycznego poglądu na metodologiczne i metafizyczne zasady nauk *przyrodniczych*, w swej mowie: *O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych*, mianej w Uniwersytecie wileńskim w r. 1799 (Dzieła, wydanie M. Balińskiego 1840, T. III, 251 i nast.). Wskutek tej mowy, zaliczyłem w swym *Wykładzie Logiki*, str. 194 i nast. znakomitego autora *Teoryi jestestw organicznych* do pierwszych zwolenników Kanta u nas. Pogląd ten wywołał w swoim czasie w naszych pismach różne zjadliwe przycinki, co prawda bezimienne. Przycinki te wyszły z inicyatywy naszych „pozytywistów," którzy żadną miarą pojąć nie mogli, aby znakomity przyrodnik był zarazem kantystą, bo nie wiedzieli wówczas wcale, że do kantyzmu otwarcie się przyznawali Helmholtz, Virchow, Du Bois-Reymond, Rokitański i wielu innych znakomitych przyrodników współczesnych. Najgłośniejszym wyrazem tych przycinków był artykuł wstępny w *Gazecie Warszawskiej* z r. 1871, № 87, p. t. *Kto też był Jędrzej Śniadecki?* Autor twierdzi tu, że mnie się „podobało" zaliczyć Jędrzeja Śniadeckiego do kantystów i że za „fundament tego twierdzenia" posłużyło mi „nawiasowe, sposobem porównania przytoczone przez Śniadeckiego zdanie" o zasługach Kanta w owej mowie. Wogóle jednak dowodzi autor, że taki pierwszorzędny badacz nie myślał wcale stawiać „marzeń filozofów niemieckich" nad „przeświadczenie zmysłów i rozumu," lecz zajmował stanowisko empiryczne. „Chciało się Śniadeckiemu jakiegoś poprawnego *Novum Organum* Bakona, i nic więcej."

Trzymając się, wobec wszechwładnego panowania koteryi w naszej prasie, zasady niewdawania się, o ile tylko można, w polemikę z autorami, kierującymi się w swych sądach nie przedmiotowym rozbiorem rzeczy, lecz względami osobistemi, nie uznałem w swoim czasie za właściwe odpowiadać na zjadliwe uwagi autora wspomnianego artykułu. Za to obecnie, przy tej sposobności, przytoczę tu szersze wyjątki z mowy Śniadeckiego, aby wykazać całą powierzchowność, co więcej, niesumienność owych tendencyjnych zarzutów.

„Nie pojmuję, mówi Jędrzej Śniadecki, dlaczego ciż sami, którzy władzę myślenia tak surowemi obostrzyli prawidłami, przypisywali zupełną nieomylność doświadczeniu i jego się nie odstępnie trzymać kazali.“ W przeciwieństwie do tego, mówca streszcza swe założenie w tych słowach: „że doświadczenie jest nieomylne, że pewność przez nie nabyta większa jest od tej, którą nam czysty rozum odkrywa, a zatem, że wszędzie rozum przed doświadczeniem milczeć powinien, jest mniemanie błędne, które starać się będę wywrócić.“ „Nie śmiałbym, ciągnie dalej, przeciw tak powszechnemu powstawać mniemaniu, gdybym nie mówił do światłych i na złamanie każdego szkodliwego przesądu gotowych mężów, i gdybym nie był zupełnie w sobie przeświadczonym i o błędzie takowego zdania i o ciężkim uszczerbku, jaki ztąd nauki odnoszą.“

Przechodząc następnie do udowodnienia swego założenia, mówi dalej: „Czucie jest to wypadek z akcyi objektu, czucie sprawującego na zmysły, czyli czułość naszą. Takowy tedy wypadek, będąc złożonym, nie może nigdy być w stosunku prostym objektu, ale w stosunku złożonym objektu i czułości. Ztąd wypada, że nigdy nie będziemy czuć i pojmować rzeczy, tak, jak *w istocie swojej egzystują*, ale tak, jak nam egzystencyą ich czułość nasza wystawia. A że władza czucia, jak wszystkim wiadomo, nieograniczonemi sposobami odmienianą i modyfikowaną być może, więc i pewność, tym sposobem nabyta, wątła i najniestalsza być musi.“... „Osądzić, rozróżnić, zastosować i użyć wypadków doświadczenia i obserwacyi, postrzeżenia takowe w jedno ciało złączyć i do jednej wspólnej odnieść przyczyny, jest dziełem samego rozumu.“ „Doświadczenie i obserwacya zgromadzać tylko i rzucać materyały mogą, z których sam zdrowy rozum budować naukę potrafi. Cała tedy budowla nauk, jej jedność, piękność i przystosowanie do użytku są dziełem umysłu ludzkiego i jeżeli w niej pewność i gruntowność jaka być może, jego podobnie dziełem być musi; a doświadczenie tak dalekie jest od dania lub powiększenia pewności w naukach, że gdzie się tylko jego potrzeba nieuchronna przyłączy, tam pewność objektów umysłowych zmniejsza się statecznie. I w samej rzeczy, rzućmy tylko okiem na znajome nam dzisiaj nauki fizyczne i porównajmy pomyślność i wzrost tych, które są dziełem *czystego rozumu*, z owemi, które albo samo *doświadczenie*, albo przynajmniej po większej części budowało, a postrzeżemy natychmiast, że kiedy pierwsze od dawnego już czasu do wielkiej posunęły się doskonałości, drugie albo nie wyszły jeszcze z pierwiastkowej niedołężności, albo bardzo mało postąpiły i to o tyle tylko, ile im czysty rozum dopomógł.“

Porównywając następnie z tego punktu widzenia nauki matematyczne i przyrodnicze, Śniadecki dochodzi do wniosku, że w naukach, „które sam umysł ludzki tworzył, jedna prawda wiąże się jak najściślej z drugą, jedna z drugiej wypływa i wszystkie razem służą sobie nawzajem za źródło i dowód.“ Nauki zaś na samem doświadczeniu oparte, jak np. meteorologia, magnetyzm, elektryczność, fizyologia, patologia, chemia i t. p. „do dziś dnia bardziej są zbiorami i składami różnych mniemań i przywidzeń, niżeli *prawdziwemi naukami*.“ „Nauki doświadczenia niesposobne są przyjąć stopnia pewności, który można dać naukom czystego rozumu.“ „W naukach tylko czystego rozumu może mieć miejsce zupełna pewność; w naukach doświadczenia tylko podobieństwo do prawdy.“... „Wszystkie prawdy matematyczne o liniach i płaszczyznach nie mogły być brane z doświadczenia...“ Toż samo, nieograniczona podzielność i wszystkie tak nazwane

ogólne ciał własności, mówią natychmiast do przekonania każdego, lubo nigdy, ściśle mówiąc, objektem doświadczenia nie były." „Te tylko prawdy mają zupełną i nienaruszoną pewność, których źródłem i twórcą jest czysty rozsądek człowieka," których „pierwszy grunt położony jest w nas samych i czuciu naszem."

Nie potrzeba zbyt samodzielnych studyów nad dziełami Kanta; wystarczy w zupełności znajomość jego nauki, zaczerpana z porządnego podręcznika historyi filozofii, aby w powyższych poglądach odnaleźć rysy znamienne kantyzmu, jakiemi są: 1) zdanie o zasadniczej podmiotowości wiedzy ludzkiej i niemożności poznania istoty rzeczy, 2) rozróżnienie treści umysłu, nabytej przez doświadczenie, od treści, właściwej samemu umysłowi, apriorycznej, 3) twierdzenie, że doświadczenie ma charakter zmienny, przypadkowy, a dostępne dla człowieka prawdy, konieczne i powszechne, wypływają jedynie z działania czystego rozumu (zob., co o nauce Kanta powiedziano wyżej str. 86 i nast., 99 i nast., 324 i nast.).

Aby jednak nie pozostawić swych słuchaczów w wątpliwości, że zna Kanta i że do niego się przyłącza, mówca kończy rzecz następującemi charakterystycznemi słowy: „W wieku naszym, szybkim wzrostem nauk i kunsztów na zawsze pamiętnym, jeden z najpierwszych filozofów głęboką *Krytyką czystego rozumu* na nieśmiertelną u uczonych zasłużył sławę. Mojem zdaniem byłaby rzecz warta równie uczonego pióra, a może użyteczniejsza, zatrudnić się doskonałą *krytyką doświadczenia*, któremu jak najściślejsze w naukach reguły przypisać należy; inaczej przewiduję, iż wkrótce cała budowla nauk fizycznych na samej niemal polegać będzie *powadze;* albo, że porzuciwszy romanse imaginacyi i zapalonego umysłu, budować będziemy *romanse doświadczenia.*"

Rzadko przepowiednia spełniła się tak dosłownie, jak ta Jędrzeja Śniadeckiego o panowaniu powagi w naukach przyrodniczych i o romansach doświadczenia. Dowodzą tego poglądy pozytywizmu, naturalizmu i materyalizmu w drugiej połowie bieżącego wieku, wynikło z lekceważenia krytycyzmu filozoficznego. Jak wysoko zaś nasz głębokomyślny badacz cenił filozofią i z jaką stanowczością domagał się krytycznego rozbioru zasad nauk specyalnych, o tem świadczą również następujące zdania, wyjęte z jego znakomitego dzieła: *Teoryi jestestw organicznych.* W T. I, str. 202 (wyd. z r. 1838) mówi: „Chcąc uczynić rozbiór jakiejkolwiek nauki i wartość jej ocenić, trzeba naprzód rozpoznać wartość i pewność *początków*, na których się opiera, które jeżeli się okaże, iż nie są dosyć oczywiste i mocne, cała budowa sama przez się wywraca się i pełznie. Jeżeli zaś początki są pewne, należy wziąć pod sąd wyciągnioną z nich naukę i jej zastosowanie, uważając czyli budownik takiej umiejętności nie oddalił się gdzie od *doświadczenia* i *czystej logiki.*" W przedmowie zaś do pierwszego wydania pisze: „Wiem ja, iż wielka część uczonych jest nieprzyjaciółką wszystkich teoryj i systematów, owszem każdego w sztuce lekarskiej *rozumowania;* wiem, iż zły los niemal wszystkich wprowadzonych w tę umiejętność tłomaczeń, może tak surowo zdanie poniekąd usprawiedliwić. Ale czyż dlatego taki sposób myślenia nie jest podlący w oczach medyka-*filozofa?* Czy nie jest prawdziwą umysłu ludzkiego chorobą, która umiejętność poniża i jej postępki opóźnia? Wszakże bez dobrze dowiedzionej i jasnej teoryi nie będzie prawdziwej nauki, bez nauki nie będzie nigdy sztuki lekarskiej. Dlatego lepsze i swobodniejsze umysły wynosiły się ostatecznie nad nikczemne to uprzedzenie, i włożonego przez *słabe głowy* na naukę jarzma dźwigać nie chciały. Należy zatem pracować nad teoryą sztuki lekarskiej, ale razem dla uniknienia błędów, w które poprzednicy nasi wpadali, należy pracować sposobem *filozoficznym.*"

O poglądach przyrodniczych Śniadeckiego ogłosili specyalne prace: Zygm. Kramsztyk, *Jędrzej Śniadecki. Teorya jestestw organicznych wobec dzisiejszych pojęć o życiu*, 1874; Bron. Reichman, *Jędrzej Śniadecki i Darwin*, 1874; T. Żuliński, *Zasady teoryi*

jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego, 1874; H. Struve, *O teoryi jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego*, Wiek 1873, №№ 142—144.

Jeżeli braciom Śniadeckim literatura nasza zawdzięcza pierwsze zawiązki filozofii nauk matematycznych i przyrodniczych, to filozofia nauk *historycznych* znalazła u nas znakomitego przedstawiciela w takim pierwszorzędnym badaczu, jak Joachim Lelewel. Jego *Historyka*, napisana już w roku 1804, jako „przewodnik“ do badań historycznych, wydana została 1815 r. Nowe wyd. wraz z szeregiem rozpraw, ogłoszonych nad tym samym przedmiotem, sporządzono 1862 r. To wyd. mam w ręku. Historya jako nauka polega, według Lelewela, „na dobrem i czystem poznaniu wszystkich zdarzeń, w historyi zapisanych, na gruntownem zgłębieniu ich zasad i związków i na wiernem i ciągłem ich wyłożeniu.“ Przedstawienie środków, wiodących do tego celu, stanowi zadanie *historyki*, która jest tedy „sztuką, jak ma być historya traktowana.“ Obejmuje ona trzy części: 1) *krytykę* historyczną, t. j. „dochodzenie prawdy historycznej, jak, co, gdzie i kiedy rzeczywiście było;“ 2) *etyologią* historyczną, mającą za przedmiot „wskazanie dróg do poznania przyczyn i skutków spraw ludzkich, z wypadków w oznaczonem miejscu i czasie zdarzonych;“ 3) *historyografią*, t. j. rozbiór „sposobów opowiadania, czyli opisywania zdarzeń, tak, ażeby je w całym związku i wierności wyrazić.“ Autor podaje bardzo treściwy wykład tych części (str. 5—39). Tak np. najważniejsza z nich, t. j. część pierwsza, wyłożoną jest na czterech stronicach. Rzecz naturalna, że w takich ramach przedstawia tylko najogólniejsze zasady historyki. Sam Lelewel w dziesięć lat po wydaniu *Historyki* mówi o niej (str. 109): „Jest niejasna, ciemna, zawikłana, niesmaczna, gdzie niegdzie krzywa; ale się jej wyprzeć nie mogę.“ To też w r. 1826 ogłosił obszerniejszą rozprawę, będącą wielce pouczającem uzupełnieniem *Historyki*, p. t. *O historyi, jej rozgałęzieniu i naukach związek z nią mających* (str. 63—156). Praca ta świadczy o sumiennych studyach nad współczesnym stanem metodologii historyi, podaje całą odnośną literaturą i odznacza się jasnym poglądem na szczegółowe zadanie historyi i jej związek z innemi naukami, ze statystyką, geografią, chronologią i t. p. O *filozofii* mówi tu Lelewel (str. 103), że „podaje środki do badań i rozróżnienia pozornych podobieństw; usposabia do wydania prawym umysłem sądu i zdania.“

Ogólne zasady *filologii* w duchu nowoczesnej nauki wyłożył u nas zaszczytnie znany badacz na tem polu Ant. Małecki w *Prelekcyach o filologii klasycznej i jej encyklopedyi*, 1851. Filologią określa (str. 32), jako „umiejętne przedstawienie i odbudowanie kształtów życia i świata starożytnego pod każdym względem, tak ze strony politycznej i praktycznej, jak umysłowej i literackiej.“ Przytem posiada już jasne pojęcie o jej związku z psychologią narodów, której naukowe określenie wówczas zaledwie kiełkować zaczęło (Lazarus, Steinthal); wykazuje bowiem jasno doniosłość pytania (str. 57): „jakie są prawa i porządek, według których nie już pojedynczy, ale zbiorowy człowiek, to jest naród, rozwija się i działa?“ Całość rozpada się na dwie główne części, z których pierwsza traktuje o znaczeniu filologii, a druga o pojedynczych naukach, wpadających w jej zakres, jako to: mitologia, starożytności greckie i rzymskie, archeologia, historya literatury klasycznej, estetyka i poetyka klasyczna.

W zakresie filozofii nauk *społecznych* pierwsze miejsce zajmuje u nas Józef Supiński głośnemi na tem polu dziełami: *Myśl ogólna fizyologii powszechnej*, 1860 i *Szkoła polska gospodarstwa społecznego*, T. I, 1862, T. II, 1865. *Dzieła*, nowo wyd. 1883. W naszej kwestyi posiada szczególną doniosłość pierwsze z tych dzieł bo jest wstępem *filozoficznym* do drugiego. Ma ono za przedmiot rozbiór ostatecznych zasad *socyologii*, a nazwa *fizyologii powszechnej*, lub też (w 2-giem wyd.) *fizyologii wszechświata*, zaznacza tylko stanowisko zasadnicze autora, dowodzącego, że prawa świata przedmiotowego są zarazem prawami ustroju i życia społecznego. Charakterystycznem w tym względzie jest Supińskiego „praprawo,“ określające wzajemny do siebie stosunek osobnika i spo-

łeczeństwa. Według tego praprawa, w każdym osobniku, podobnie jak w każdej cząstce materyi, działa „siła rzutu," wyodrębniająca osobnik od pozostałego świata i będąca duszą jego życia osobniczego. Wskutek siły rzutu osobnik dąży do możliwie pełnego rozwoju swych indywidualnych czynników i do osiągnięcia przy ich pomocy możliwie pełnego zadowolenia. Jestto właściwie popęd egoistyczny, pojęty mechanicznie, jako siła rzutu. Tej sile przeciwstawia się znowu tak we wszechświecie, jak i w ustroju społecznym, „siła przyciągania." Działa ona od reszty masy wszechświata, lub od masy pozostałych ludzi na cząstkę wyodrębnioną, więc na osobnik, i ma za skutek jego łączność z tą masą, czyli wyrzeczenie się swej odrębności i zlanie się z masą. W ten sposób siła przyciągania znosi indywidualną odrębność i dlatego Supiński nazywa ją także „siłą rozkładu." Ustrój społeczny jest wytworem walki, czyli „wyścigów przyrodzonych" tych dwóch sił przeciwległych. Pod wpływem „trwogi," wywołanej przez czynniki zewnętrzne (burze, trzęsienia ziemi, wrogie napady i t. p.), a szczególniej pod wpływem „trwogi nadziemskiej," sprowadzającej przyczyny tych wrogich czynników do działania sił nadprzyrodzonych, ludzie przezwyciężali swe dążności osobnicze i wytworzyli ustrój społeczny. Ale w nim zawsze znowu działa siła rzutu osobnicza. Wskutek tego czynnika początkowo pewne jednostki górują nad masą i społeczeństwa przedstawiają „formę ostrosłupów," na których czele stoją wybitne osobniki (kapłani, bohaterowie, królowie). Ponieważ jednak siła przyciągania jest z natury rzeczy potężniejszą, przeto w ogólnym rozwoju społeczeństwa owe sprzeczne siły coraz bardziej się równoważą. Przez co walka przybiera charakter coraz łagodniejszy. Wskutek podziału pracy, „bogactwo przyrodzone" i „zasoby społeczne" stają się udziałem coraz szerszych mas; ostrosłupy społeczne przybierają formę spłaszczoną, aż w końcu wyrówna się nawet sprzeczność pomiędzy światem ludzkim i przyrodą.

Z powyższego pobieżnego streszczenia zasadniczego poglądu Supińskiego, widzimy, że jego filozofia nauk społecznych polega głównie na rozbiorze ich *metafizycznej* podstawy, którą określa w duchu naturalistycznym. Do krytycznej oceny tego naturalizmu przyczynić się może bliższe porównanie owych sił rzutu i przyciągania z tem, cośmy powyżej powiedzieli o stosunku moralnym jednostki do ogółu (str. 222 i nast.). Właściwej *metodologii* nauk społecznych Supiński nie uwzględnił w swych pracach w sposób należyty.

Wśród dość wielkiej liczby nowszych prac z zakresu filozofii nauk specyalnych w naszej literaturze, wymieniam tylko najwybitniejsze.

1) *Matematyka i nauki przyrodnicze:*

W zakresie *matematyki* podnieść musimy głównie dzieło S. Dicksteina: *Pojęcia i metody matematyki.* T. I, cz. 1-sza: Teorya działań. 1891. Tu zasługuje na szczególną uwagę *Wstęp*, mający za przedmiot zasadnicze pojęcia matematyki. Filozoficzne rozwinięcie treści tego wstępu zawiera „szkic" Dicksteina p. t. *Matematyka i rzeczywistość*, 1893. Zasłużony matematyk roztrząsa tu zasady głównych dziedzin matematyki, aby wykazać ich stosunek do poznania rzeczywistości. Określając matematykę jako naukę o formach idealnych i wykazując udział w niej rozumu i wyobraźni, dochodzi do wyniku, że matematyka sama przez się nic nie orzeka o rzeczywistości swej treści. Jestto zadanie teoryi poznania i metafizyki. Ale przez idealne sformułowanie związków między danemi doświadczenia, przyczynia się do zgłębienia przyrody. „Badacz prawdziwy, mówi str. 35, nie bierze wprost form matematycznych za samą rzeczywistość, bo świadomy jest drogi, na jakiej pojęcia tych form powstały i rozumie, pod jakiemi zastrzeżeniami wolno mu od wyników spekulacyi powrócić do świata rzeczywistego." „Genezą swych pojęć i metod przedstawia matematyka najwspanialsze zagadnienie dla filozofii, docierającej od wieków do źródła bytu i wiedzy. Matematyka najlepiej uwydatnia moc ducha ludzkiego, który przyrodzie zewnętrznej przeciwstawia myśl i za jej pomocą stwarza świat nowy, będący znamieniem i chwałą ludzkości."

O naszych nowszych filozofach przyrody i ich stosunku do „metody“ pozytywnej mówiliśmy już wyżej str. 310 i nast. Obecnie wymieniamy szereg innych prac, mających za przedmiot wyjaśnienie bądź metodologicznych, bądź rzeczowych zasad nauk przyrodniczych.

Edw. Strasburger, *O istocie i zadaniu nauk przyrodniczych*, 1867. Jestto lekcya wstępna, miana w Szkole Głównej warsz. Autor, znakomity dziś botanik, opierając się na krótko przedtem wydanej *Historyi materyalizmu* Langego, przyłącza się tu do Kanta i w jego duchu zbija zdanie, jakoby nauki przyrodnicze doprowadzały konsekwentnie do materyalizmu. Przytem broni jednak zdania, że w przyrodzie organicznej panują zupełnie też same prawa „mechaniczno-przyczynowe,“ co w nieorganicznej i w tym duchu skłania się (str. 11 i nast.) do hipotezy o *samorodztwie* (generatio spontanea), t. j. o bezpośredniem wytwarzaniu się zawiązków życia organicznego z przyrody nieorganicznej. Dziś hipoteza ta wskutek badań Pasteura straciła uznanie u większości przyrodników. Zob. w tym względzie pouczającą pracę, którą wydał zięć jego V. Radot: *M. Pasteur. Histoire d'un savant*, 1883. U nas w tym względzie zasługują na uwagę: M. Flaum, *L. Pasteur, jego życie i działalność*, 1896, str. 28 i nast., oraz J. Pruszyński, *Działalność naukowa Pasteura*, 1896, str. 11 i nast.

Tad. Żuliński, *O obecnym stanie fizyologii i jej przyszłości*, 1873. Powołując się na fakt, że obecnie w medycynie panuje „straszne zamięszanie i chaos,“ autor sądzi, że jedynie jasny pogląd na zadania fizyologii, będącej duszą medycyny, może się przyczynić do jej postępu na przyszłość. Fizyologia zaś „więcej jak inne nauki po wszystkie czasy ulegała wpływom panujących w świecie opinij *filozoficznych*.“ Obecnie stoi pod wpływem *materyalizmu*,—i to jej bynajmniej na dobre nie wychodzi. Zamiast badać życie, ogranicza się rozczłonkowaniem trupa i pragnie z jego martwych cząstek odtworzyć życie w myśli. Autor poddaje szczegółowej krytyce materyalistyczne tendencye fizyologii i powołuje się przytem nie tylko na obce powagi, lecz i na zdania naszych uczonych lekarzy, jak Dworzaczka, Bącewicza, Adama Raciborskiego i innych.

T. Chałubiński zajmuje w dziejach nauki lekarskiej u nas miejsce pierwszorzędne ze względu na głębsze, filozoficzne uzasadnienie odnośnych badań specyalnych. Świadczy o tem jego praca: *Metoda wynajdywania wskazań lekarskich*, 1874. Bliższe szczegóły w tym względzie, jak wogóle charakterystykę działalności naukowej Chałubińskiego zawierają w sobie prace: Ign. Baranowskiego, *Tytus Chałubiński*, 1890, oraz Edm. Biernackiego, *Chałubiński i obecne zadania lekarskie*, 1900. Przed Chałubińskim, o ile wiem, zasługuje na wzmiankę ze stanowiska filozoficznego jedynie praca Ferd. Dworzaczka p. t. *Rzecz dotycząca filozofii medycyny*, w Pamiętniku Tow. lek. warsz. T. 37, 1857, str. 82—149.

Cenne przyczynki do historyi przyrodoznawstwa u nas ogłosił J. J. Boguski w odczycie: *Z dziejów nauki*, 1880. Mówi on tu o pracach i poglądach J. Rogalińskiego, pijarów: A. Wiśniewskiego i J. H. Osińskiego, braci Śniadeckich, K. Kortuma, J. Milego i innych.

J. Rostafiński, *Ze świata przyrody*, 1887. „Szkice“ te w pierwszej części p. t. *Z praw wszechświata*, dotykają zarazem ogólnych zasad przyrodoznawstwa, traktują o prawie Malthusa w przyrodzie, o teoryi rozwoju Darwina i t. p.

H. Hoyer, *O metodzie badania naukowego*, 1888. Jestto niewielki traktat, obejmujący jednak główne kwestye z zakresu filozofii nauk specyalnych. Znakomity przyrodnik, przywykły do stosowania metod empirycznych, zdaje tu sprawę z zasad naukowego badania wogóle. Nie wdając się w szczegółowy rozbiór ostatecznych zasad poznania, Hoyer uznaje pierwszorzędną metodologiczną doniosłość dedukcyi i stawia matematykę czystą jako „wzór konstrukcyi naukowej i odpowiednio zastosowanej metody.“ Z małej liczby pojęć zasadniczych i pewników wyprowadza ona całą swą ścisłą budowę drogą logicznego rozumowania. To też każda nauka „im bardziej przybliża się do tego

wzoru, im dokładniej daje się ułożyć w systemat dedukcyjny, tem łatwiej i skuteczniej daje się praktycznie zużytkować.“ We wszystkich innych naukach wykrycie związku przyczynowego zjawisk jest konieczną podstawą badania, zbliżającą nas do możliwie ścisłego poznania świata w granicach naszej pojętności. Druga część traktatu zajmuje się specyalnie rozbiorem metody badań biologicznych i lekarskich. Dalszym ciągiem tych badań metodologicznych Hoyera jest wspomniana (str. 214 i 247) nowsza (1897) rozprawa jego z zakresu teoryi poznania, w której dociera do źródła pierwiastkowych czynników wiedzy ludzkiej i przy ich pomocy wyjaśnia zasadnicze pojęcia przyrodoznawstwa, jak: *przestrzeń* i *czas*, *związek przyczynowy*, *siła* i *materya*, *mechanizm* i t. p. Prace te Hoyera wprowadzają u nas krytycyzm filozoficzny do przyrodoznawstwa i przyczyniają się niewątpliwie do głębszego pojęcia jego zasad i celów.

Ign. Baranowski, *O łączności we względzie metody między badaniem klinicznem i przyrodniczem*. Dziennik 4-go zjazdu lekarzy i przyrodników polskich, 1891, №№ 2, 3 i 4. Wychodząc z zasady, „że wartość, że skuteczność pracy przyrodnika zależy w znacznej mierze od *metody badania*, od drogi, po której umysł badający do wytkniętego celu zdąża,“ znakomity klinicysta zaznacza w tej pracy, że w zakresie nauk lekarskich często pomijaną jest metodologia. Badacze gromadzą wiedzę, ale nie zawsze pytają o metodę, ład i porządek tej wiedzy. Ma to miejsce szczególniej w zakresie nauki stosowanej, na polu badania klinicznego. Dla braku metod panuje tu istna rzeczpospolita babińska. Temu złemu pragnie przeciwdziałać autor. To też szczegółowy rozbiór metod klinicznych (dyagnozy=rozpoznania, prognozy=rokowania i indykacyi=wskazania), oraz zastosowanie do nich ogólnych zasad metodologicznych przyrodoznawstwa, stanowi treść wielce doniosłą tej pouczającej pracy.

Wł. Natanson, *Wstęp do fizyki teoretycznej*, 1890. Opierając się na najnowszych wynikach wiedzy przyrodniczej, a mianowicie na dążności sprowadzenia zjawisk przyrody do badania *energii* i jej różnych przejawów, autor uznaje za *Wstęp* do fizyki teoretycznej wykład ogólnych podstaw *Dynamiki* i *Energetyki*. Z powodu ścisłości w określeniu zasadniczych pojęć przyrodoznawstwa, jasności wykładu i systematyczności w układzie przedmiotów, dzieło to zajmuje pierwszorzędne miejsce w naszej literaturze przyrodniczej i z niem zapoznać się winien każdy, kto pragnie się wznieść na stanowisko współczesnej wiedzy na tem polu. Szerokie uwzględnienie historycznej genezy odnośnych pojęć nadaje temu dziełu jeszcze większą, ogólnie naukową wartość.

St. Kramsztyk zamieścił w swych *Szkicach przyrodniczych*, 1893, pouczającą pod względem metodologicznym rzecz: *O przepowiedniach w nauce*, która streszcza się w zdaniu, str. 321: „Z ogólnych teoryj wychodząc, dedukcya, w ścisły i pewny język matematyczny zbrojna, przewiduje zjawiska nieznane, przepowiada odkrycia zdumiewające.“ Liczne przykłady z historyi nauk wyjaśniają bliżej to zdanie.

Wł. Biegański, *Logika medycyny czyli zasady ogólnej metodologii nauk lekarskich*, 1894, oraz *Zagadnienia ogólne z teoryi nauk lekarskich*, 1897. Na szczególną uwagę zasługuje pierwsza z tych prac, jako wymowne świadectwo ducha filozoficznego, czynnego wśród naszych przyrodników. O celu tej pracy mówi autor (str. 15), że jest dwojaki: pedagogiczny i praktyczny. Pierwszy „polega na rozbudzeniu zamiłowania do myślenia abstrakcyjnego wśród lekarzy, którzy najmniej tę stronę czynności umysłowej uprawiają, oraz, co ważniejsze, na wzbudzeniu krytycznego zastanowienia się nad podstawami naszej nauki.“ Celem zaś praktycznym autora jest: „ścisłe poznanie logicznych błędów wnioskowania w zakresie medycyny.“ Treść książki po wstępie obejmuje następujące rozdziały: 1) Klasyfikacya i definicya, 2) Rozpoznawanie, jako metoda logiczna, 3) Metoda doświadczalna, 4) Hipoteza i teorya, 5) Metoda statystyczna, 6) Analiza i synteza. (Metoda wynajdywania wskazań lekarskich, opracowana według wspomnianej wyżej str. 359 pracy Chałubińskiego), 7) Metoda dedukcyjna. Nie mogąc się tu zająć rozbiorem

tej bogatej treści, powiemy tylko, że autor wywiązał się ze swego zadania sumiennie i z wszechstronną znajomością rzeczy i spodziewać się należy, że przysłuży się swoją pracą do filozoficznego wykształcenia młodszej generacyi naszych przyrodników, którzy przy obecnym stanie studyów uniwersyteckich nie słuchają wykładów ani logiki, ani psychologii. Nadto zauważyć należy, że Biegański uzupełnia pod pewnemi względami dotychczasową metodologią na swem polu specyalnem, szczególnie zaś Baina. O rozdziale dzieła Baina, traktującym o logice medycyny, mówi autor, że „zawiera tyle fałszywych poglądów i błędnych wniosków, wynikających z nieznajomości przedmiotu, że nawet nie można go uważać za próbę logiki stosowanej.“ Dodajmy, że praca Biegańskiego jest objawem wyjątkowym i w literaturze powszechnej, która od czasu gruntownego, wprawdzie bogatego w treść specyalną, lecz dziś już przestarzałego dzieła Fr. Oesterlena: *Medicinische Logik*, 1852, nie posiada osobnej pracy nad tym przedmiotem. Druga z powyżej wymienionych książek Biegańskiego rozpada się na dwie części, mające za przedmiot zagadnienia *metodologiczne* i *biologiczne*. Pierwsza część traktuje o filozofii w stosunku do nauk specyalnych, o determinizmie, celowości i witalizmie, dalej o materyi i sile, wreszcie o uogólnieniach naukowych. Zagadnienia zaś biologiczne mają za przedmiot komorkę i organizm, oraz różne funkcye życiowe i ich zboczenia chorobowe.

Tu wspomnieć należy o doniosłej rozprawie matematyczno-filozoficznej ks. biskupa A. Baranowskiego p. t. *O progressyi transcendentalnej oraz o skali i siłach umysłu ludzkiego*, 1897. Przy pomocy matematycznej spekulacyi autor usiłuje tu wyjaśnić niektóre zasadnicze kwestye z zakresu metafizyki. Tak np. dowodzi ograniczoności świata, istnienia nieskończonego podmiotu pojmującego, t. j. Boga, wyjaśnia *wieczność* i *wiekuistość* jako „świat ducha bez ciała,“ *czas* i *przestrzeń* zaś jako „świat ciała bez ducha,“ oraz *człowieka*, jako „ogniwa łączącego te dwa światy,“ i t. p. Rzecz pod tym względem godna głębszej uwagi.

Zygmunt Kramsztyk, *Szkice krytyczne z zakresu medycyny*, 1899. Szkice te obejmują prace począwszy od r. 1882 i świadczą, że autor i pod względem chronologicznym należy do pierwszych u nas przedstawicieli głębszej, filozoficznej rozwagi nad zagadnieniami swej specyalnej dziedziny wiedzy. Ważniejszemi w tym kierunku artykułami są: *O referatach i cytatach*, *Prospekt „Krytyki lekarskiej,“* *O celu jako wskazówce badania*, *Fanatyzm eksperymentu*, *O statystyce lekarskiej*, *Doświadczenie lekarskie*, wreszcie oceny wspomnianych powyżej prac W. Biegańskiego. Duch, jaki wszystkie te szkice przenika, uwydatnia się w następujących zdaniach (str. 338): „Każdy kierunek w nauce, każda teorya, ma podstawę *filozoficzną*, choć nieraz ukrytą. Uczeń szkoły, nie uznając wartości filozoficznego rozbioru, podstawy tej nie wydobędzie; staje się bezwzględnym, bezkrytycznym zwolennikiem teoryi i nie odróżnia już dobrze faktów naukowych od teoryj, które umysł z nich wyprowadził. Głębsze wniknięcie w metodę badania, w budowę nauki, czyni umysł bardziej krytycznym, oddziaływa ożywczo na prace naukowe i nadaje im bardziej samodzielny kierunek.“ Zob. też ocenę moją tej książki w *Przeglądzie filozoficznym*, 1899, zeszyt II-gi, str. 88 i nast.

Józef Nusbaum, *Z zagadnień biologii i filozofii przyrody*, 1899, oraz *Z zagadek życia*, 1900. Są to rozprawy i odczyty popularno-naukowe nad kwestyami z zakresu biologii. W pierwszej książce: *Z dziejów darwinizmu*, *O Huxleyu*, *Pochodzenie snu*, *Geneza zabawy*, *Estetyka w biologii*; w drugiej: *Granica pomiędzy światem roślinnym i zwierzęcym*, *Rozwój osobnika zwierzęcego*, *Z psychologii porównawczej*, *Parazytyzm*, *Etyczna korzyść studyów biologicznych*. Za podkład filozoficzny dla swoich poglądów przyjął autor następujące zdania znakomitego fizyologa Jana Müllera (zob. wyżej str. 77, 242 i 285): „Najważniejsze prawdy w naukach przyrodniczych nie zostały zdobyte ani jedynie przez analizę pojęć filozoficznych, ani też przez samo badanie empiryczne, lecz przez *myślący empiryzm*, który w badaniach oddziela istotne od przypadkowego

i wynajduje przeto *zasady*, z których biorą początek liczne dziedziny dociekań. Jest to więcej niż sama empirya, a jeśli chcemy, jest to *empiryzm filozoficzny*."

Edm. Biernacki, *Istota i granice wiedzy lekarskiej*, 1899, oraz *Zasady poznania lekarskiego*, 1902. Dwie te prace, wraz z wyżej (str. 359) wspomnianą, autor nazywa *filozofią medycyny* czyli *zarysem syntezy medycyny*. Zatrzymujemy się tu głównie na drugiej z tych prac, obejmującej zasadniczo pierwszą. Pragnie autor (str. XI), aby praca jego była „ogniwem łączącem medycynę z innemi gałęziami wiedzy ludzkiej, względnie z ogólną teoryą poznania." W tym celu dzieli rzecz całą na pięć rozdziałów czyli części: 1. Medycyna i nauka czysta. 2. Medycyna jako nauka stosowana, 3. O przyczynach w medycynie. 4. Metodyka przyczynowości lekarskiej, 5. Zasady poznania terapeutycznego. We wszystkich tych działach miał autor głównie na oku *metodologią* poznania lekarskiego bez „żadnych wywodów *metafizycznych*." Mając na uwadze tę treść, oraz wykład dość elementarny, o którym sam autor mówi (str. X), że „może straciła na tem niekiedy ścisłość czysto naukowa, ale, zdaje się, zyskała za to popularność wywodów," — książkę tę należy uznać za *ogólny wstęp do nauk lekarskich*. I w tym charakterze stanowi dopełnienie *Logiki medycyny* Biegańskiego.

H. Merczyng, *Dumania przyrodnika*, 1900. Dumania te są wielce ciekawym i zarazem pouczającym objawem psychicznego nastroju przyrodnika, który ufa jedynie danym zmysłowego doświadczenia, nazwanym *nauką*, a do głębszych potrzeb i dążności swego umysłu odnosi się skeptycznie. Autor wyznaje (str. 5), że „świat zewnętrzny nie wyczerpuje sobą obszaru poznania ludzkiego." „W każdym z nas istnieje nasze *ja* człowiecze, które czuje, myśli, cierpi, *żyje*." Ale badanie naukowe tego *ja*, jest „nadzwyczaj utrudnione." „Życie jest faktem. Cogito ergo sum. Lecz po za tem jesteśmy pogrążeni w oceanie nieświadomości!" „Zkąd, dokąd, poco idziemy, *nauka* żadnej nie daje odpowiedzi." A więc nic dziwnego, że poza ową jednostronną *nauką* dla umysłu głębszego pozostaje tylko chwiejny, nieokreślony sentymentalizm, który też się uwydatnia w *dumaniach* autora. A jednak, przy krytycznym rozbiorze dziejów ducha okazuje się, że ta sama energia badawcza, która wydaje naukę na tle zewnętrznego doświadczenia, dochodzi do równie naukowych wyników przy pomocy danych doświadczenia wewnętrznego i faktów życia umysłowego. W faktach tego życia, w organizacyi samego umysłu, jako wytworu wszechświata, znajduje badacz odpowiedź jasną na pytania: zkąd? dokąd? po co? W każdym razie ma dane do badania tych pytań.

Najnowsze próby objęcia całokształtu przyrody ogłosili u nas: J. Zagrzejewski, *Pogląd na ustrój przyrody*, 1900 i *Suplement* do tego, oraz J. Mastelski, *Filozofia przyrody w zarysach*, Cz. I, 1900, Cz. II, 1902. Obie prace odstępują zasadniczo od panujących dzisiaj teoryj przyrodniczych. Autor pierwszej, w sprawie prawa powszechnego ciążenia, dowodzi (str. 222): „że żadna absolutnie masa nie ma żadnej siły przyciągania," i „że Newton nie utrzymywał i nie twierdził, iż masy samoistnie przyciągają." Mastelski zaś mówi (II, 133): „Prawo powszechnego przyciągania się cząstek materyi, bezwzględnie zastosowane, czyni nie możebnem objaśnienie bardzo wielu zjawisk niebieskich." Ocena naukowej wartości tych odstępstw nie należy do filozofii, lecz do odnośnych nauk specyalnych. Głębszą wartość ma jednak dzieło Zagrzejewskiego z powodu rozbioru zasadniczych podstaw metodologicznych i rzeczowych przyrodoznawstwa (Słówko do myślących, Przyczynowość, Pojęcie materyi i t. p.). Jako „element zasadniczy wszelkiego ruchu i organicznego porządku w naturze martwej," jako „tajemniczą, uniwersalną siłę przyrody," autor uznaje *elektryczność*.

2) *Historya i filologia:*

O pracach z tego zakresu, mających charakter pedagogiczny, mówimy niżej przy rozbiorze kwestyi wykształcenia filozoficznego.

Wszechstronną krytyką naturalistycznych zasad Buckle'a i ich stosowania do historyi (zob. wyżej str. 345), zajęli się u nas tacy pierwszorzędni badacze, kompetentni

na tem polu sędziowie, jak: A. Pawiński *(Kilka słów o Buckle'u*, 1869), T. Korzon *(Historycy pozytywiści: Buckle, Draper, Kolb*, 1870) i J. Szujski *(Moralność i wiedza jako czynniki historyi*, 1874).

Przeciwnie w duchu Buckle'a napisał rozprawę ogólnikową Ludw. Masłowski, tłómacz Darwina, p. t. *O prawie postępu*, 1872.

Ant. Walewski we wstępie do swej książki: *O filozofii dziejów polskich*, 1875, zajmuje się wprawdzie rozbiorem ogólnych kierowniczych zasad historyi jako nauki, czyni to jednak dość chaotycznie, bez należytej krytyki, na podstawie zgóry powziętych, ciasnych uprzedzeń. Zasadą dziejów ludzkich jest zdaniem jego: „walka spirytualizmu z materyalizmem, lukta ducha z ciałem, lukta rozdwojenia i opozycyi z dążeniem do zgody, lukta protestacyi z powagami.“ Innych kwestyj z zakresu historyki, a w szczególności metodologii nauk historycznych, Walewski nie uwzględnia ze stanowiska naukowego.

Fr. Krupiński, *Nasza historyozofia*, Ateneum 1876, T. III, 548—599. Gruntowna ta rozprawa roztrząsa między innemi i ostateczne zasady historyi jako nauki, traktując: 1) o związku historyozofii z socyologią, 2) o naszych badaczach na tem polu (Kołłątaju, Mochnackim, Supińskim) i wreszcie 3) o dwóch typach naszej historyozofii (o dziełach Wróblewskiego-Koronowicza i Walewskiego). Co do poglądów zasadniczych przyłącza się tu Krupiński w zupełności do Spencera. Najbardziej charakterystycznem dla zajmowanego przez niego stanowiska jest zdanie: „Historyk dawny był artystą, a historya sztuką; dzisiejszy musi być uczonym, a historya umiejętnością, może nie tak ścisłą jak matematyka, ale też i nie jarmarcznym dramatem, w którym się pajace popisują, a maryonetki skaczą, pociągane tajną, więc niby nadzwyczajną siłą.“

Wyjście dzieła M. Bobrzyńskiego: *Dzieje Polski w zarysie*, 1879, 3-cie wyd. 1890, spowodowało spory między naszymi historykami, które w znacznej części dotyczyły zarówno metodologii, jak i ogólnych zasad historyi. Pod tym względem zasługują na uwagę szczególniej: pismo Bobrzyńskiego: *W imię prawdy dziejowej. Rzecz o zadaniu historyi i dzisiejszem jej stanowisku*, 1879, oraz St. Smolki ocena tego pisma p. t. *O pojęciu, zadaniu i stanowisku historyi*, Ateneum, 1879, T. III, 201 i nast., 492 i nast., zamieszczona również w jego *Szkicach historycznych*, T. I, 1882, str. 278—360, p. t. *Słowo o historyi*.

Spór pod względem zasady wynikł głównie z tego powodu, że Bobrzyński zbliża się w swych ogólnych poglądach na dzieje do teoryi Buckle'a. Chociaż bowiem się wyrzeka pewnych „ekscentrycznych hipotez“ angielskiego historyka, to jednak w zasadzie wyznaje: że „praca historyka nie jest niczem innem, jak zebraniem faktów dziejowych i zastosowaniem do nich wyników nauk społecznych i politycznych.“ „Przedmiot historyi, mówi, oraz nauk społecznych i politycznych jest jeden i ten sam: życie towarzyskie człowieka, a cała treść historyi, wszystkie wykryte przez nią objawy i prawa rozwoju ludzkości, w naukach społecznych i politycznych w zupełności się mieszczą.“ Co się zaś tyczy tych nauk społecznych i politycznych dowodzi, że „znaczenie umiejętne zdobyły one sobie dopiero w naszym wieku, kiedy do nich zastosowano metodę nauk ścisłych i przyrodniczych.“

Tym poglądom przeciwstawia Smolka swój „Szkic głównych zasad historyki.“ Wykazuje on przekonywająco doniosłość „potężnych indywidualności dziejowych,“ których nie można mierzyć miarą człowieka przeciętnego (l'homme moyen), a którym zawdzięczamy w znacznej części charakter i kierunek ruchu dziejowego mas. Działanie i wpływ tego rodzaju osobistości nie daje się wtłoczyć w doktrynerskie formuły tak zwanych praw przyrody, zastosowanych do życia społecznego. Zadaniem historyi jest przedstawienie ogólnego rozwoju życia dziejowego ludzkości z uwzględnieniem wszystkich wydatnych czynników, które się na wytworzenie tego rozwoju złożyły. Z tego stanowiska rozbiera też Smolka technikę badań historycznych, mówiąc w dalszym ciągu o źródłach historycznych i ich krytyce, o stwierdzaniu faktów i wreszcie o konstrukcyi historycznej.

Bron. Chlebowski, *Zadanie historyi literatury polskiej wobec etnograficznych, politycznych i umysłowych czynników jej dziejowego rozwoju*, 1885. Rozprawą tą zasłużony pracownik na polu historyi naszej literatury i krajoznawstwa wykazuje skrzętnie wpływ zewnętrznych warunków bytu na życie umysłowe narodu, choć przy tem nie wpada bynajmniej w bezwzględne wywyższenie tych warunków zewnętrznych, w duchu Buckle'a.

S. Smolikowski zwrócił uwagę na nowsze dążności w literaturze obcej na polu historyozofii w swych *Studyach krytycznych*, wspomnianych już wyżej (str. 177).

Tad. Chrzanowski, *Badania z historyozofii*. Cztery części 1888 — 1892. Autor zajmuje się głównie rozbiorem pytań: Czy rzeczywiście istnieją prawa, rządzące dziejami ludzkości? i w jakim stosunku prawa te znajdują się do wolnej woli człowieka, której zaprzeczyć nie można? Na podstawie ogólnego przeglądu dziejów Rzymu i Francyi, autor dochodzi do wniosku, że *prawo*, rządzące dziejami ludzkości, sprowadza się do trzech idej, jakiemi są: idea osobistej swobody człowieka, idea duchowa i państwowa. Każda z tych idej zajmuje oddzielną epokę, a epoki te powtarzać się będą do nieskończoności, przyczem staną się coraz krótszemi, i wreszcie „w nieskończenie dalekiej przyszłości“ owe trzy idee „zamienią się w jedną,“ t. j. w ideę *swobody*. Przytem zauważyć należy, że owe idee, wchodzące w skład prawa dziejowego, autor pojmuje tylko, „jako wskazówki, jako znaki ostrzegające, jako wpływy opiekuńcze, które ludzkość może przyjąć, albo odrzucić, a to stosownie do woli swojej.“ Pomimo to autor usiłuje wyrazić swe „prawo historyczne“ za pomocą formuł matematycznych, co go sprowadziło na manowce jakiejś dowolnej historyczno-matematycznej spekulacyi, pozbawionej znaczenia naukowego, więc i filozoficznego.

Tad. Korzon na drugim zjeździe historyków polskich we Lwowie 1890 r. przedstawił referat p. t. *Błędy historyografii naszej*, w którym wykazał rażące sprzeczności w poglądach naszych historyków na dzieje z powodu tendencyjności w ich przedstawieniu. „Przykładając miarę naukową do prac naszych, mówi, przekonamy się, że chlubić się nam wolno tylko z edytorstwa i badań monograficznych, ale całokształtu dziejów Polski, ani określeń przydatnych do *konstrukcyi* ogólnej nie posiadamy wcale. Mamy porządną cegielnię, lecz budownictwa uczyć się musimy.“... „Minerwa ma chełm na głowie i pancerz na piersi. Prawda naukowa musi być jedna i ta sama dla młodych, czy dla starych, przy wesołym i smutnym stanie duszy, w upojeniu tryumfu zarówno jak w dniach niedoli i klęski.“ Obszerna dyskusya nad tym referatem wyjaśniła pod wieloma względami poglądy naszych historyków na metodę badań historycznych. Zob. *Pamiętnik* wspomnianego zjazdu: Cz. I. *Referaty*, 1890, № 11. Cz. II. *Obrady i uchwały*, 1891, str. 140—162. W nowszych czasach rozwinął Korzon szczegółowo „zarys postępowania badawczego (na polu historyi), wzorowany na własnych doświadczeniach“ w artykułach: *Historyka*, *Historyografia* i *Historyozofia* w T. XXIX-ym Encyklopedyi Wielkiej, 1901.

J. Baudouin de Courtenay, najznakomitszy u nas badacz na polu językoznawstwa, wyłożył w sposób ogólnie dostępny zasadnicze podstawy tej nauki w swym odczycie: *O zasadach językoznawstwa*. Prace filologiczne, T. III, 1891, str. 92 i nast. Odróżnia on stanowczo filologię od językoznawstwa. „Filologia, tak, jak rozwinęła się ona historycznie i jak ją przeważnie uprawiają jej przedstawiciele, jest uczonością, erudycyą, znajomością szczegółów, nie zaś nauką, nie umiejętnością w ścisłem znaczeniu tego wyrazu, gdy tymczasem językoznawstwo jest jednolitą, ściśle określoną umiejętnością.“ Jest ona nauką psychologiczno-socyologiczną. Jej zasady opierają się przedewszystkiem na tych dwóch gałęziach wiedzy. „Błądzą zaś ci, którzy, uważając język za *organizm*, zaliczają językoznawstwo do nauk przyrodniczych.“ Pouczający przegląd zasadniczych zadań językoznawstwa, stanowiący główną treść odczytu, daje jasne pojęcie o współczesnym stanie tej nauki. W innej rozprawie, zamieszczonej w tymże tomie *Prac filologi-*

cznych, Baudouin występuje przeciwko tym, którzy bronią tezy, że „w języku działają *prawa przyrody.*" Zdanie to nazywa „starą, oklepaną bajeczką" i dodaje (str. 133): „Prawa języka różnią się *zasadniczo* od praw fizycznych i chemicznych; różnią się choćby dla tego, że dotychczas nie zostały na dobre wykryte i ściśle określone."

O całokształcie nauk filologicznych daje jasne pojęcie A. A. Kryński w pouczającym artykule: *Filologia*, w Wielkiej Encyklopedyi Powszechnej, T. XXI, 1898, str. 463 i nast.

L. Krzywicki, *Wstęp do nauk historycznych*, w Poradniku dla Samouków, Cz. II-ga 1899, str. 188—204. Autor *naukę* historyi, pojmuje jako „uwieńczenie historyi rozwoju kosmosu." „Rozważana z takiego punktu, stanowić ona winna ostateczne ogniwo tego pasma, którego pierwszemi będą—teorya Laplace'a, dzieje geologiczne ziemi, historya powstawania gatunków drogą przeróbstwa." Jestto zatem powiązanie historyi, jako nauki, z ogólnym poglądem metafizycznym na świat w duchu naturalizmu. Obok tak pojętej *nauki* historyi uznaje autor faktyczne istnienie historyi jako „umiejętności artystyczno-naracyjnej," zbliżonej do powieści historycznej. Ale naturalnie, taka umiejętność nie może, według autora, doprowadzić do żadnych *praw historycznych*, ani do uogólnień, mających znaczenie *naukowe*. Zob. wyżej (str. 346) ocenę podobnych poglądów Bourdeau.

3) *Nauki społeczne i prawne.*

Tu wspomnieć należy przedewszystkiem o szeregu starszych prac historyczno-krytycznych, wyjaśniających filozoficzne podstawy nauk społecznych i prawnych. Na uwagę zasługują w tym względzie szczególniej: G. Roszkowski, *Pogląd na naukę Fr. K. Savigny*, 1871. *Stanowisko szkoły historycznej w nauce prawa*, 1871 (zob. wyżej str. 349), oraz *Rzut oka na systemata prawa w związku z historyą filozofii*, 1872. — Wł. Daisenberg, *Dzieje filozofii prawa i państwa* (zob. wyżej str. 34). — Fr. Kasparek, *Pogląd na życie i pisma H. Grocyusza*, 1873. — J. Niemirycz, *Filozofia historyi prawa*. T. I, 1874. — W. Załęski, *O filozofii krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa*, 1875. — Edm. Krzymuski, *Teorya państwowa Ahrensa*, 1876 (zob. wyżej str. 349), *Teorya karna Kanta*, 1883. — Wł. Kozłowski ze Lwowa, *Podstawy socyologii i stanowisko w niej H. Spencera*, Ateneum 1881. T. II, 87 i nast. — Eug. Lipnicki, *Optymizm a teorye państwowe*, Bibl. Warsz. 1888, T. I, 33 i nast. — W. Lutosławski, *Rozwój państw nowożytnych wobec teoryi Arystotelesa*, tamże, T. IV, 161 i nast. Rozprawa ta znajduje się też we wspomnianych (str. 38) studyach autora: *Z dziedziny myśli*, str. 168 i nast. Jestto wyciąg z niemieckiej pracy tegoż *autora*, wydanej 1888 r. p. t. *Erhaltung u. Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles u. Machiavelli.* Nareszcie wymienić tu należy krytyczną pracę M. E. Trepki: *Rzecz o socyalizmie*, 2 tomy, 1888.

Do prac zajmujących się *teoretycznym* rozbiorem kwestyj z zakresu filozofii nauk społecznych i prawnych, należą szczególniej:

J. Kasznica. *O pojęciu i systemie nauk społecznych.* Odbicie z Bibl. Warsz. 1870. *O stosunku prawoznawstwa do innych nauk*, 1875. W tych pracach autor kładzie szczególny nacisk na związek nauk społecznych i prawnych z filozofią. Przy historycznym poglądzie na ten stosunek, mówi w ostatniej pracy, str. 15: „W każdej chwili okresu nowego można wykazać nie tylko ścisły związek między filozofią i całą teoryą prawną, lecz także i związek między panującemi w danej chwili poglądami filozoficznemi a praktyką prawną, nie wyłączając nawet samego ustawodawstwa." W imię tego związku domaga się (str. 25), aby słuchacze wydziału prawnego uczęszczali na wykłady głównych przedmiotów filozofii. Wymaganie to zastosowano zarówno w b. Szkole głównej warszawskiej, jak i następnie w Uniwersytecie warszawskim dzięki przeważnie wpływom Kasznicy.

J. B. Oczapowski, *Osnowa i zakres encyklopedyi nauk politycznych w zarysie.* Przegląd polski 1870, T. IV, 80 i nast. *Układ i metoda prawa politycznego*, 1873.

Władza i układ państwa. Zarysy polityki. T. I. 1875: *Wstęp* (propolityczny i metodologiczny) i *część ogólna.* Autor zajmuje stanowisko „politycznej fizyologii" i z tego stanowiska określa w ostatniej pracy państwo jako „jestestwo zdolne do woli i działania zbiorowego i zgodnego, pod osłoną siły zbiorowej." Przytem jednak we wszystkich zagadnieniach szczegółowych kładzie nacisk na czynnik etyczny ustroju państwowego w przeciwstawieniu do naturalistycznej zasady *siły* przed prawem. Zob. też tegoż autora rozprawę: *Pogląd na stan filozofii społecznej w systemacie umiejętności,* Bibl. Warsz. 1880. T. IV, 329 i nast.

G. Roszkowski, *O istocie i znaczeniu filozofii prawa,* 1871. *O metodzie wykładu filozofii prawa,* 1871. *O zadaniu i systemie filozofii prawa,* 1873. W pracach tych, a szczególniej w pierwszej, roztrząsa autor pytanie: „Jakie jest zadanie filozofii wogóle w zakresie nauk specyalnych, a w szczególności w sferze nauk prawnych?" W celu wyjaśnienia tego pytania dowodzi Roszkowski samodzielności filozofii jako nauki, wykazuje jej składowe części i uznaje filozofią prawa za część *etyki,* nauki o idei dobra. Rozbiór zagadnień metodologicznych stanowi główną treść dwóch ostatnich wykładów.

L. Biliński, *Wykład ekonomii społecznej,* 1874; 3-cie wyd. opracował St. Głąbiński, p. t. *System ekonomii społecznej,* T. I, 1893, T. II, 1894. Jest to dzieło pierwszorzędnej wartości. Autor z szerokiego, filozoficznego punktu widzenia obejmuje całość organizacyi gospodarstwa społecznego, a opierając się na krytycznie uzasadnionem pojęciu państwa, określa jasno jego prawidłowy udział w rozwoju spraw ekonomicznych społeczeństwa. Rozważna krytyka współczesnych dążności na tem polu, zarówno bezwzględnej swobody tak zwanej szkoły *manchesterskiej* (laisser faire, laisser aller), jak i socyalistycznego despotyzmu, krępującego do ostateczności działalność indywidualną, nadaje poglądom i wywodom autora nader ważne znaczenie, tak pod względem ściśle naukowym, jak i życiowym.

Euz. Czerkawski, *O teraźniejszych naukowych poglądach na budowę społeczeństwa,* Przewodnik naukowy i literacki, 1876, str. 501 i nast. Broniąc wogóle „socyologii szkoły pozytywnej" i teoryi ewolucyi na tem polu, autor dowodzi jednak, że teorya ta nie pozbawia człowieka „szczytnego przymiotu istoty duchowej, stanowiącego jego wyższość" i nie rzuca go „na pastwę materyalizmu i egoizmu."... „Owszem, życie umysłowe, ze wszystkiemi swojemi ideałami, jest szczytem ewolucyi, szczytem rozwoju, człowieka wogóle, a społeczeństwa w szczególności."... „Społeczeństwo, które nie ma ideałów, jest albo jeszcze niedojrzałe, albo pogrążone w niemocy moralnej."

Fr. Kasparek, *Prawo polityczne ogólne razem ze wstępną nauką ogólną o państwie.* T. I. 1877. T. II. 1881. Jestto dzieło wyczerpujące przedmiot wszechstronnie. We *Wstępie* i w Cz. I-szej (nauka ogólna o państwie) roztrząsa autor zarówno metodologią nauk politycznych jak i ich ostateczne zasady ze stanowiska historyczno-krytycznego. Mówiąc o naukach pomocniczych, wykazuje (str. 50 i nast.) zarazem znaczenie *filozofii.* Pogląd metafizyczny na świat nazywa „tłem," od którego odbijają się wszystkie pojęcia prawne i państwowe. Dalej rozbiera szczegółowo znaczenie antropologii, psychologii, etyki i logiki dla nauk państwowych. Pogląd swój Kasparek nazywa *realnym.* „Z radością, mówi (str. 786), witamy zwrot realny i pozytywny w naszej nauce." Ale przytem energicznie występuje przeciwko jednostronnemu realizmowi „płytkich i zarozumiałych dyletantów naukowych," którzy ze zdrowej zasady wytwarzają „istną karykaturę" i przez to powodują tylko „zamęt wyobrażeń." Zob. też jego pracę: *Zadanie filozofii prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych,* Rozprawy wydziału histor.-filozof. Akademii Krak. T. XXI, 1888, str. 96 i nast.

H. Struve, *Nauka o społeczeństwie jako organizmie, rozpatrzona ze stanowiska filozofii natury,* Wiek, 1877, № 17 i nast. Jestto pogląd krytyczny na nowsze w tym względzie teorye.

Edm. Krzymuski, *O znaczeniu filozofii prawa i o metodzie jej wykładu*, 1881. Prawo poczytuje autor za objaw życia; rozróżnia zaś „trzy główne kierunki wszelkiej nauki o życiu," mianowicie: *pozytywny, historyczny* i *filozoficzny*. „Nauka prawa jest *pozytywna*, gdy bada prawo w tej postaci, w której ono obowiązuje w chwili obecnej.. jest *historyczna*, gdy bada formy, które idea prawa przyoblekała w życiu ubiegłem narodów;... jest wreszcie *filozoficzna*, gdy ma za przedmiot badania nie tę lub ową postać idei prawa, w tej lub owej chwili czasu, albo na tym lub owym punkcie przestrzeni, lecz gdy pragnie dotrzeć do źródeł, z których wytryska sama idea prawa." Tak pojęta filozofia prawa powinna się posiłkować zarówno *indukcyą*, jak *dedukcyą*. Ona powinna być indukcyjną, o ile ma na celu wynaleźć i poznać naukowo podstawy pozytywne idei prawa; dedukcyjną zaś powinna być, o ile przy pomocy tej idei ma rozjaśnić ścieżki postępowania prawnego w tych lub owych stosunkach życiowych.

L. Gumplowicz, *System socyologii* (bez roku; przedmowa z roku 1886). Treść: ks. I. Rozwój socyologii. II. Główne podstawy i pojęcia zasadnicze. III. Żywioły społeczne i związki ich ustrojowe. IV. Zjawiska społeczno-psychiczne. Jednostka jako płód społeczny. Zajmując stanowisko skrajnego naturalizmu, autor utożsamia właściwą filozofią z „subjektywno-idealną spekulacyą," pozbawioną naturalnie „naukowego" znaczenia. Natomiast sądzi (str. 12), że *subjekt* poznania, t. j. człowiek, posiada jakąś naukę czysto przedmiotową, badającą fakty rzeczywistości „bez wszelkich uprzedzeń idealnych, bez wszelkich myśli a priori powziętych,"—„trzeźwo," „realistycznie." Że taka trzeźwość, taki realizm antyfilozoficzny jest grubem złudzeniem dogmatyzmu empirycznego, o tem przekonywa nas krytycyzm filozoficzny na każdym kroku. Świadczy też o tem to wszystko cośmy dotąd powiedzieli o stosunku filozofii do nauk specyalnych. Zob. szczególniej § 6. Krytykę specyalną tak naturalizmu wogóle w tej dziedzinie wiedzy, jak i poglądów Gumplowicza, znaleźć można w wspomnianem powyżej dziele prof. Kasparka, T. I, 976 i nast.

St. Krusiński, *Szkice socyologiczne*, 1892. *Szkice ekonomiczne i filozoficzne*, 1892. Wyd. pośmiertne. Na uwagę zasługują tu szczególniej rozprawy: Organizm biologiczny a społeczny, Czy społeczeństwa cywilizowane są organizmami? Społeczeństwo a moralność, Dusza społeczna, Krytyka J. Supińskiego. Autor stoi na stanowisku naturalizmu; pomimo to uznaje słuszność poglądu organicznego na społeczeństwo tylko odnośnie do pierwotnych formacyj społecznych; społeczeństwa zaś cywilizowanego nie ma za organizm. Tak zasadniczej różnicy w pojmowaniu tych dwóch form życia społecznego autor nie wyjaśnia jednak należycie.

Włodz. Spasowicz dotknął różnych zagadnień z zakresu filozofii nauk społecznych i prawnych we wspomnianej już (str. 351) pracy: *Najnowsze prądy w nauce prawa karnego*, oraz w krytycznej ocenie dzieła A. Stronina: *Polityka jako nauka* (zob. *Pisma* Spasowicza. T. V. 1892, str. 29—79). Napotykamy tu wielce pouczający rozbiór fizyki socyalnej ze stanowiska głębszego pojęcia psychicznych czynników życia społecznego. Spasowicz potępia ową metodę „analogiki," która przypuszcza, że „każde prawo natury martwej da się odszukać w biologii i socyologii," a więc metodę, która stosuje „prawa przestrzeni, pewniki geometryi do tego, co żadnej przestrzeni nie ma, do ducha społecznego." Błędnem jest tedy budowanie socyologii bez pomocy psychologii. Gani też Spasowicz ów „jednostronny i gruby naturalizm, który charakteryzuje doskonale instynkty, przeczucia, lecz nie daje obok nich prawie miejsca wyrozumowanej idei." „A jednak początkowo uczucie biegło tropem tej idei i przerabia się w końcu w ideę."

L. Krzywicki, *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, 1893, rozwija w części 3-ciej, § 71 i nast. swe poglądy społeczne ze stanowiska antropologicznego. Tu należy również praca tegoż autora: *Człowiek i społeczeństwo* w Bibliotece Warszawskiej, 1897, T. IV, 265 i nast. Dopełnia ona poglądy antropologiczne autora, wykazując, że „wyjaśnienia

zasady przebiegów socyologicznych, mianowicie treść haseł dziejowych, winniśmy poszukiwać w innej dziedzinie, nie antropologicznej."..... „Nigdy w sferze czynników antropologicznych nie znajdziemy klucza, skąd idee, przewodniczące dziejom, czerpią treść swoją i jak nowe zadania rodzą się w narodzie." Te nowe czynniki, ujawniające naturę spójni duchowej, oraz rozpowszechnianie pewnych idej—są przedmiotem socyologii *psychologicznej*. Treść zaś tych idej oraz wcielenie ich w konkretne urządzenia społeczne, wiąże się, według autora, z ekonomicznem (materyalistycznem) pojmowaniem dziejów, w duchu Marxa. Przy tem autor, jak we *Wstępie do nauk historycznych* (zob. wyżej str. 365) trzyma się zasady że „społeczeństwo stanowi cząstkę przyrody." Ztąd powstaje zagadnienie znowu co do swych zasad metafizyczne: „kiedy przyroda społeczna wydzieliła się z pośród reszty kosmosu." W tym duchu sformułował autor swe poglądy w artykule: *Socyologia*, w Poradniku dla Samouków, Cz. 3-cia 1900.

Zyg. Heryng, *Logika ekonomii*, 1896. Pod tym napisem ma autor na celu wyjaśnić zasadnicze pojęcia ekonomiczne *ze stanowiska nauki o energii*. Dla osiągnięcia tego celu nie można, naturalnie, pozostać w zakresie przyrodniczego, więc ściśle fizycznego pojęcia energii, lecz należy pojęcie to zasadniczo przeistoczyć, aby módz pod jego treść podciągnąć życie społeczne. Autor tego jednak nie czyni z należytą ścisłością. Świadczy o tem między innemi takie np. zdanie (str. 53): „Pojęcie energii społecznej odpowiadać będzie *mniej więcej* pojęciu tak zwanego *pożytecznego* działania w stosowanej mechanice." Z drugiej jednak strony uznaje autor (str. 75), że w przyrodzie „podlegają badaniu tylko *przedmiotowe* przemiany form energii," w życiu społecznem zaś „dołącza się jeszcze czynnik podmiotowy," t. j. „*świadomość* kierunku, w jakim przemiany te się odbywają, lub przynajmniej odbywać się *winny*." Zob. też określenie ekonomii na str. 170, gdzie znowu *świadome dążenie* do pewnego celu stanowi jeden z jej składowych czynników, nawet „moment najbardziej ważny (str. 236)." A właśnie ta *świadomość* kierunku działania, *celu*, tak doniosła na polu społecznem, jak i owa *powinność*, wykazują, że do tych objawów nie można bezpośrednio zastosować *przyrodniczej* nauki o energii. To też wobec faktu, że najznakomitsi współcześni przyrodnicy, uwzględniający wymagania krytyki poznania, wypowiadają przekonanie, że pojęcia przyrodnicze nie są wystarczające do wyjaśnienia najprostszych objawów życia, szczególniej umysłowego; usiłowanie powyższe autora byłoby uprawnionem tylko przy odpowiedniem urobieniu pojęcia energii i jego przystosowaniu do odmiennych warunków życia społecznego. (Zob. w tym względzie, co powiedziano wyżej o celowości § 8,$_{3,2}$, a niżej o naukach przyrodniczych § 11 z przypiskami). Pomimo tych uwag krytycznych, zaznaczyć należy, że dzieło to ma niezaprzeczoną doniosłość, przedstawiając stosunki społeczne i ekonomiczne z nowego, pouczającego punktu widzenia. Ocenę „przekładu" pojęć ekonomicznych przez autora na język energetyki podał J. Stecki, Głos 1897, № 8 i nast. Zob. też książkę J. K. Potockiego: *O energii społecznej*, 1900.

B. Limanowski ogłosił w czasopiśmie *Krytyka* za sierpień i wrzesień 1896 r. rzecz p. t. *Socyologia, jej przedmiot i podział*, jako wyjątek z obszerniejszego dzieła: *Wstęp do socyologii*, nad którem pracuje.

W ostatnich czasach rozwija u nas E. Abramowski zasady socyologii ze stanowiska *indywidualistycznego*, w związku z tak zwanym „materyalizmem dziejowym" w duchu Marxa. Zob. wyżej str. 345 i 351. Tu należą głównie prace jego: *Le matérialisme historique et le principe du phénomène social*, 1898, oraz *Pierwiastki indywidualne w socyologii*, 1899. Zob. też jego książkę: *Teorya jednostek psychicznych*, 1899.

Udział czynników przeszłości dziejowej w rozwoju życia społecznego starał się uwydatnić Kaź. Krauz w pracy: *Socyologiczne prawo retrospekcyi*, 1898. Prawo to formułuje autor w tych słowach (str. 9): „Ideały, któremi wszelki ruch reformacyjny pragnie zastąpić istniejące normy społeczne, podobne są zawsze do norm z bardziej lub mniej oddalonej przeszłości."

L. Kulczycki w dziele: *Zarys podstaw socyologii ogólnej*, 1900, uwzględnia, również z jednej strony indywidualizm w ustroju społecznym, a z drugiej modny dziś pogląd *materyalizmu dziejowego.*

W zakresie ogólnych zasad nauk społecznych zasługuje tu jeszcze na wzmiankę zbiór rozpraw J. K. Potockiego p. t. *Współzawodnictwo i współdziałanie*, 1900 (Społeczeństwo jako organizm. Geniusz i tłum. Dobór miłosny i t. p.).

3. Specyalizacya wiedzy. O specyalizacyi wiedzy mówiliśmy już przy wyjaśnieniu dążności filozofii do ogólnego na świat poglądu (§ 6 i 6,1.). Jasne zaś pojęcie o rozgałęzieniu wiedzy specyalnej daje klasyfikacya nauk, przedstawiona również w ogólnych zarysach (tamże, str. 120 i nast.) Obecnie w uzupełnieniu wypowiedzianych powyżej (str. 336 i nast.) zdań o znaczeniu filozofii w stosunku do jednostronnego rozwoju nauk specyalnych, uwzględniamy te objawy, w których sami specyaliści zaznaczają doniosłość filozofii w tym względzie.

Pierwszorzędny przyrodnik naszego czasu Helmholtz już w mowie: *O patrzeniu (Ueber das Sehen des Menschen*, 1856), dowodził, że badacz przyrody, pragnący stanąć na wysokości swej nauki, powinien koniecznie zapoznać się z filozofią, w szczególności zaś z krytycyzmem Kanta. Brak znajomości filozofii, jej badań nad źródłami i zasadami wszelkiego na świat poglądu, pociąga za sobą jak najgorsze następstwa w zakresie wszelkich badań specyalnych.

Claude Bernard wyłożył swój pogląd na doniosłość filozofii dla innych nauk, pod koniec swego dzieła: *Introduction à l'étude de la médicine expérimentale*, 1865. Zob. głównie str. 386. Chociaż przyrodnik, mówi tu Bernard, nie powinien się trzymać bezwzględnie pewnego gotowego systematu filozoficznego, to jednak przejąć się winien duchem filozoficznym (esprit philosophique), który panować winien nietylko nad wszystkiemi naukami, lecz wogóle nad całą wiedzą ludzką (qui doit regner non seulement sur toutes les sciences, mais sur toutes les connaissances humaines). Filozofia nadaje nauce specyalnej ruch, który ją ożywia i uszlachetnia (un mouvement, qui la vivifie et l'ennoblit); nadto podtrzymuje w uczonym święty ogień badawczy (le feu sacré de la recherche) i bogaci go nowemi pojęciami. Postęp zaś nauk dokonywa się jedynie dzięki nowym pojęciom, wskutek twórczej potęgi myśli (les sciences n'avancent que par les idées nouvelles et par la puissance créatrice ou originale de la pensée).

E. Du-Bois-Reymond w jednej ze swych mów *(Reden, Erste Folge*, 1886) otwarcie wyznaje (str. 279 i nast.), że „jednostronna praca nad przyrodoznawstwem ścieśnia, jak wszelka jednostronność, widnokrąg umysłowy człowieka (einseitig betrieben, verengt Naturwissenschaft, gleich jeder andern so betriebenen Thätigkeit, den Gesichtskreis).“ Narzeka też na wynikający ztąd „płytki“ realizm, który nazywa „amerykanizmem“ i radzi usilnie przeciwdziałać takiej płytkości myśli (Verflachung) przez pielęgnowanie czynników „helenizmu i humanizmu.“

W. Wundt jeszcze w przedmowie do 1-go wyd. swych *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt*, 1865 powiedział: „Bez światła filozofii badanie staje się rzemiosłem, a uczoność próżną erudycyą (Vielwisserei)... Tylko filozofia nadaje szczegółowym gałęziom wiedzy odpowiednią doniosłość.“ W mowie zaś: *O współczesnem zadaniu filozofii (Ueber die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart)*, 1874, Wundt nazywa filozofią *nauką nauk* (Wissenschaft der Wissenschaften) i wykazuje, że jest konieczną dla zrozumienia przyczyn zjawisk i dla wytworzenia ogólnego na świat poglądu. W szczególności zaś podnieść tu należy rozdział: *Filozofia i nauka* w jego wspomnianym (str. 18). *Wstępie do filozofii.* Dziś, mówi str. 16 i nast. filozofują zarówno w zakresie matematyki i przyrodoznawstwa, jak w zakresie historyi, prawoznawstwa, socyologii, sztuki i literatury. Bo też filozofia stała się ową *ogólną* nauką, która zajmuje się zadaniami, nie znajdującemi rozwiązania w naukach szczegółowych. Takich zadań nie brak, a żadna

nauka specyalna ich się wyrzec nie może, gdyż stanowi część składową jednej w sobie nauki. Więc też każda potrzebuje dopełnienia ze strony filozofii; ona to wyrównywa możliwe sprzeczności pomiędzy naukami specyalnemi i wyjaśnia ogólne zasady wszelkich dociekań naukowych. Zob. też co powiedziano o nim wyżej, str. 113.

Lewes w *Prolegomenach* do wspomnianej (str. 112) *Historyi filozofii* porównywa bardzo trafnie stosunek filozofii do nauk specyalnych ze stosunkiem, jaki zachodzi pomiędzy *geografią* i *topografią*.

Astrofizyk Fr. Zöllner w znakomitem swem dziele: *Ueber die Natur der Kometen*, 1872 (3-cie wyd. 1883) roztrząsa zasady współczesnego przyrodoznawstwa, wogóle nauk specyalnych i wykazuje, że zadanie nauki przyszłości polegać będzie na filozoficznem opracowaniu empirycznego materyału wiedzy w celu jego zjednoczenia i wyjaśnienia przy pomocy metody indukcyjnej. Nadto w IV-tej części tego dzieła (*Aphorismen zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss*) przytacza Zöllner liczne wyjątki z pism znakomitych filozofów, dowodzące, że ci drogą krytycznej myśli i rozumowania wyprzedzali często wyniki nowoczesnych badań na polu nauk specyalnych.

A. Hegar, *Spezialismus und allgemeine Bildung*, 1882. Autor, zasłużony ginekolog, wykazuje tu szkodliwe skutki jednostronnej specyalizacyi wiedzy. Podług niego, pojęcia ogólne filozofii są niezbędnemi zasadami badań specyalnych; ztąd pochodzi, że niespecyaliści, przyswoiwszy sobie szerszy widnokrąg umysłowy, dochodzą często do bardziej doniosłych wyników w swych poglądach na tę lub ową naukę, aniżeli najskrzętniejsi w swych badaniach specyaliści. Tak np. poeta Goethe zajął ważne stanowisko w teoryi rozwoju życia organicznego i w fizycznej i fizyologicznej nauce o barwach. Prawnik Salviati odkrył skład chemiczny weneckiej mozaiki szklanej, podczas gdy specyaliści chemicy przez długi czas bezskutecznie go badali. Robert Mayer określił prawo zachowania energii i stworzył mechaniczną teoryą ciepła, chociaż z powołania swego był lekarzem praktycznym. Schliemann był kupcem i samoukiem na polu archeologii, a jednak w tym zakresie wiedzy dokonał odkryć, przewyższających pod względem swej naukowej doniosłości ogromną liczbę poszukiwań specyalistów filologów. Autor wogóle dowodzi, że w bliskiej przyszłości sami specyaliści domagać się będą krytycznego wyróżnienia danych doświadczenia, mających istotne znaczenie naukowe, od materyału pozbawionego znaczenia. Podobnież oni sami przekonają się, że uogólnienie wyników badań specyalnych jest jednym z niezbędnych warunków postępu nauki. Ale do tego wszystkiego potrzeba, aby specyaliści przyswoili sobie ogólne wykształcenie, a w szczególności wykształcenie *filozoficzne*.

Wszechstronny rozbiór znaczenia filozofii dla nauk specyalnych zawierają w sobie prace wspomnianego już (str. 16 i 327) S. H. Hodgson'a: *The relation of philosophy to science*, 1884 i *Philosophy and experience*, 1885. Autor rozróżnia trzy poglądy na świat: zdrowego rozsądku (common sense), naukowy i filozoficzny. Żaden z tych poglądów nie może być zastąpiony przez drugi: wszystkie trzy uzupełniają się nawzajem (each of the three has its own office and function; each is a supplement, not a substitude for the other).

J. Kreyenbühl, *Die Bedeutung der Philosophie für die Erfahrungswissenschaft*, 1886. Autor dowodzi szczegółowo, że wiedza empiryczna opiera się na pewnych przypuszczeniach, które tylko przy pomocy filozofii należycie rozjaśnione być mogą. Zob. też wyżej (str. 303), co w tym względzie powiedział Liard w swej krytyce pozytywizmu.

Feliks Klein, znany matematyk, mówi w swym wykładzie nie-euklidesowej geometryi: *Nicht-Euklidische Geometrie* (wyd. litografowane z r. 1892, znajdujące się w Bibliotece Uniwersytetu warsz., T. I, 284 i nast.), że mniej więcej do roku 1870 panowała we wszystkich naukach, więc i w matematyce, tendencya jednostronnej specyalizacyi badań. Sądzono, że można czegoś dokonać w naukach jedynie przyześrodkowaniu uwa-

gí na szczegółach. A zapomniano, że wyłączne zajęcie się badaniami specyalnemi pociąga za sobą zupełną ich jałowość (volständige Sterilität). To też w owym czasie określano matematykę, jako naukę, w której nawet dwóch specyalistów zrozumieć się nie może. Nastąpił jednak zwrot zasadniczy i przekonano się, że ogólny pogląd (Gesammtüberblick) na daną naukę jest niezbędnym warunkiem prawidłowego postępu badań specyalnych.

E. Mach, o którym mówiliśmy wyżej (str. 344), roztrząsa stosunek filozofii do nauk specyalnych w swej mowie uniwersyteckiej: *Ueber den Einfluss zufälliger Umstände auf die Entwickelung von Erfindungen u. Entdeckungen.* Zob. też wspomniane (str. 288) *Wykłady* jego z r. 1896, str. 275 i nast. Zaznacza on tu, że w nowszych czasach filozofia opiera się na naukach specyalnych, ale te przybierają charakter filozoficzny. „Jak krew, mówi na str. 277, dla odżywienia ciała w tysiącznych żyłkach się rozgałęzia, a następnie znowu w sercu się jednoczy: tak w nauce przyszłości cała wiedza spłynie coraz bardziej w jeden wspólny potok."

W związku z krytyką jednostronnej specyalizacyi pozostaje też wspomniana już książka Fouillée'go *O ruchu idealistycznym.* Zob. wyżej str. 275.

L. Laloy w przedmowie do swej książki: *L'evolution de la vie*, 1902, narzeka na to, że specyaliści zamykają się zazwyczaj w swych ciasnych szczegółowych badaniach i o nic zresztą się nie troszczą. Detale ich tylko zajmują i odprowadzają ich od właściwego celu nauki, który polega na poznaniu świata, jako całości. „Les arbres les empêchent de voir la forêt."

W literaturze polskiej już Jędrzej Śniadecki, jak to widzieliśmy wyżej (str. 345 i nast.), występował przeciwko „słabym głowom" potępiającym „rozumowanie" w naukach empirycznych i wykazywał znaczenie krytyki filozoficznej dla tych nauk. Podobnież i Kremer bardzo trafnie określił wzajemny do siebie stosunek filozofii i nauk specyalnych w słowach, któreśmy już wyżej (str. 24) przytoczyli.

Wśród głosów, które w nowszych czasach u nas w tym kierunku przemawiają, zaznaczamy tu następujące:

Fr. Krupiński w dodatku do przekładu *Historyi filozofii* Schweglera, str. 477 mówi: „Wszystkie inne nauki bez filozofii ślepe są, bo nie mają oka, obejmującego ogół tych członków, składających organizm umysłowości. Teologia staje się hierologią, prawo —jurysteryą, historya—kupą faktów bezmyślnych, ekonomia—maltuzyanizmem; krótko mówiąc, ogół wiedzy paczy się i zamiast pożytku, klęski na ludzkość sprowadza."

Jul. Ochorowicz, chociaż w swym *Wstępie* woła (str. 94): „Głosujemy za specyalizacyą prac filozoficznych!" domaga się jednak zarazem, aby filozofia i „nauki spostrzegawcze" pozostawały w życiowym z sobą związku.

T. Żuliński we wspomnianej (str. 359) pracy o fizyologii mówi (str. 7): „Rozdzielanie się nauki na liczne działy i specyalna, oderwana uprawa pojedynczych jej części, stało się za dni naszych (pisane w r. 1873) niejako znamieniem uczoności i głębokości. Tak, że im kto w drobniejszej zamykał się cząstce jakiejś nauki, im więcej oderwanie od całości nad nią pracował, tem głośniejsze zyskiwał sobie imię i większą stawał się w nauce powagą. Namnożyło się tym sposobem mnóstwo specyalistów, którzy w badaniach swoich, ograniczając się tylko swoim przedmiotem, a raczej swą cząstką, nietylko, że o nauce, do której ta ich cząstka należy, nie mieli należytego pojęcia, ale o innych naukach, z któremi się ona łączy i jest w bezpośrednim związku, żadnego nie mieli wyobrażenia." Następnie zaznacza, że u nas już Mochnacki narzekał na „osłabłą usilność do wielkich rzeczy" z powodu „rozstrzelenia nauk i umiejętności na liczne działy."

W tym duchu mówi L. Natanson w swej *Teoryi jestestw idyodynamicznych*, 1883, str. 3: „Fakta same przez się, chociażby do nieskończoności nagromadzono, nie utworzą *nauki.* Nauka wymaga systematycznego powiązania faktów, wykrycia związku

przyczynowego, wzajemnego stosunku i zależności zjawisk postrzeganych, potrzebuje nietylko znać, ale i *rozumieć* fakta."

We wspomnianym powyżej (str. 359) życiorysie Chałubińskiego, prof. Ign. Baranowski podnosi (str. 14 i 19) szczególniej tę okoliczność, że jego studya specyalne oparte były na podstawie *ogólnej*, *filozoficznej*, że się obznajmił z *historyą filozofii* i studyował dzieła Lotzego. Charakteryzuje to poglądy na tę sprawę obydwóch tych znakomitych specyalistów.

Potrzebę przeciwdziałania jednostronnej specyalizacyi badań naukowych, poruszył bardzo trafnie Piotr Chmielowski na drugim zjeździe historyków w omówionej powyżej dyskusyi (zob. str. 364). „Kierunek ten, powiedział Chmielowski, panował przez lat kilkanaście. W ostatnich latach spostrzeżono, że przecież te pojedynczo zbadane komórki, te najdrobniejsze szczegóły życia przyrody wszystkich trzech królestw nie wystarczają, że umysł ludzki potrzebuje koniecznie uogólnień, potrzebuje jakichś praw, któreby mu jak światło rozjaśniały jego wątpliwości i wskazywały drogę, dążenie do przyszłości. Dążność ta do uogólnienia, do stawiania praw, jest tak wrodzoną umysłowi ludzkiemu, że wszelkie przepisy, czy religijne, czy umiejętne, bynajmniej stłumić jej nie zdołają. Otóż, jak w naukach przyrodniczych na nowo się pojawiły hipotezy uogólniające, na nowo pracuje wielu uczonych, ażeby z zebranego materyału utworzyć pogląd ogólny na wszechświat, tak samo w historyi obok prac monograficznych, obok badań szczegółowych, konieczną jest rzeczą, rzucane od czasu do czasu promienie, skupić przez jakąś soczewkę; a uwzględnienie tych wyższych pytań nadaje niewątpliwie daleko szerszy interes pracom historycznym." Zob. też P. Chmielowskiego *Zarys najnowszej literatury polskiej*, 1898, str. 379 i nast.

Nakoniec i Biegański nie mógł pominąć tej sprawy w przywiedzionej (str. 360) *Logice medycyny*. Mówi on str. 10 i nast.: „Mylnem jest pojęcie, rozpowszechnione wśród lekarzy, że obecna specyalizacya jest nieuniknionym wynikiem rozwoju medycyny w myśl poglądów H. Spencera na prawo postępu. Obszar wiedzy ma już być tak rozległy, że niepodobieństwem jest jednemu człowiekowi objąć go w całości i ztąd też ma wypływać konieczność specyalizacyi... Podobna krańcowość doprowadziłaby do opłakanych rezultatów... Bezstronnie i uważnie śledząc spółczesny kierunek medycyny, widzę pewne objawy poczynającej się reakcyi... Zjednoczenie, uogólnienie stanowi pewien reakcyjny, idealny kierunek w nauce.... Wszak dziś w końcu 19-go wieku wszędzie czy to w poezyi, czy w sztuce, czy w filozofii sygnalizują pewien wyraźny zwrot ku idealizmowi. Poczęty w początkach bieżącego stulecia materyalizm i pozytywizm wraz z olbrzymim rozwojem nauk przyrodniczych zaczyna ludziom nie wystarczać; powstają pomału nowe ideały, właściwiej jakby przeczucie nowych ideałów. Ogólny ten prąd chwyta wszystko za sobą i nawet nauki konkretne ostać się przed nim nie mogą."

Wszystkie te głosy, obce i swojskie, świadczą wymownie o potrzebie uzupełnienia analitycznych badań nauk specyalnych przez czynniki syntetyczne wiedzy, reprezentowane głównie przez *filozofią*. Badania w tym kierunku mają tedy znowu piękną przyszłość przed sobą.

---

§ 11.

Filozofia w stosunku do nauk przyrodniczych.

Wśród trzech zasadniczych grup nauk specyalnych, do których zaliczyliśmy (str. 128): nauki *przyrodnicze*, *hu-*

manitarne i *teologiczne*, pierwsze nabrały w ostatnich czasach najdonioślejszego znaczenia. Podczas gdy stosunek filozofii do nauk humanitarnych i teologicznych nie daje powodu do poważniejszych sporów i w sposób wystarczający wyjaśnia się na podstawie wyłożonych powyżej (§ 10) ogólnych zasad o stosunku filozofii do reszty nauk, to stosunek jej do nauk przyrodniczych, wobec współczesnego zamięszania pojęć na tem polu, domaga się bardziej szczegółowego rozbioru.

Znane są już dziś powszechnie postępy nauk przyrodniczych w wieku bieżącym. Postępy te budzą podziw w najszerszych warstwach społecznych, szczególniej swą bezpośrednią życiową doniosłością i wszechstronnem praktycznem zastosowaniem. Odkrycia i teorye nauk przyrodniczych zmieniły nieomal całą powierzchnię kuli ziemskiej, więc się też dziwić nie można, że pod ich wpływem zmienił się i sposób myślenia współczesnych narodów, że tak zwany „duch czasu“ przybrał odmienny zupełnie charakter, wyraża się w odmiennych poglądach na świat i życie, w odmiennych uczuciach i dążnościach.

Najdonioślejszym dla współczesnej nauki objawem tych postępów jest bezwzględne, dogmatyczne zaufanie nietylko „ogólnie wykształconych,“ oraz powierzchownych popularyzatorów wiedzy, lecz i wielu głębszych umysłów do sposobu badania i wyników przyrodoznawstwa. Z tem zaufaniem idzie zazwyczaj w parze lekceważenie innych nauk, nie mających charakteru przyrodniczego, a szczególniej filozofii, której, jakeśmy widzieli, odmawiano nawet często miana nauki (§ 9,1 i 2, § 10,1 i 2,). Wskutek tego zakorzeniło się coraz głębiej mniemanie, jakoby tylko wiedza przyrodnicza była wiedzą właściwą, „ścisłą,“ i jedynie nauki przyrodnicze zasługiwały na miano nauk. W ten sposób wygłaszano niejednokrotnie zdanie, że przyrodoznawstwo zastępuje w naszych czasach w zupełności filozofią, a w każdym razie, że filozofia tylko wtedy mogłaby znowu nabrać pewnego znaczenia w życiu umysłowem

narodów, gdyby się w zupełności oparła na naukach przyrodniczych i uznała bez zastrzeżeń ich hegemonią. W tym duchu mówi np. głośny przyrodnik E. Häckel: „Wszelkie prawdziwe przyrodoznawstwo jest filozofią, a wszelka prawdziwa filozofia jest przyrodoznawstwem (*Generelle Morphologie der Organismen*, 1866, T. I, 67, T. II, 447).“ A głębszy bez porównania myśliciel, Alb. Lange, olśniony urokiem przyrodoznawstwa, powiada poprostu: „Granice poznania przyrody są granicami poznania wogóle (*Geschichte des Materialismus*, 3-cie wyd. 1876, T. II, 161).“ To znaczy, że niema wiedzy po za wiedzą przyrodniczą, i nie ma nauki po za naukami przyrodniczemi.

Podobna dążność do despotycznego zawładnięcia filozofią ze strony wiedzy specyalnej objawiała się niejednokrotnie w dziejach nauki.

W wiekach średnich panowało powszechnie przekonanie, że filozofia jest służebnicą teologii (philosophia theologiae ancilla), że jej zadanie polega jedynie na tem, aby się przyczyniła do wyjaśnienia prawd teologicznych i dogmatów kościelnych. W naszych czasach natomiast rozpowszechniła się zasada, że filozofia jest służebnicą przyrodoznawstwa (philosophia physicae ancilla). W imię tej zasady wielu sądzi, że filozofia nie ma samodzielnego naukowego znaczenia, że w najlepszym razie powinna być jedynie środkiem pomocniczym przyrodoznawstwa; narzędziem przy bliższem wyjaśnieniu prawd, wykazanych przez nauki przyrodnicze w sposób, niedopuszczający żadnej wątpliwości, ani krytyki. Filozofia, nie ulegająca bezwzględnie wszystkiemu, co uchodzi za prawdę przyrodniczą, uznaną zostaje z tego stanowiska za samowolny wytwór myśli, pozbawiony „naukowego“ znaczenia. Nie brak nawet fanatyków, którzy za przykładem średniowiecznych teologów, gdyby mogli, rzucaliby na stos, jeśli nie autorów, to przynajmniej dzieła, sprzeciwiające się w czemkolwiek współczesnym dogmatom „naukowości“ i przyrodoznawstwa.

Ze wszystkiego, cośmy dotąd o filozofii powiedzieli, jasną jest rzeczą, że taki pogląd na stosunek filozofii do nauk przyrodniczych jest równie ciasny, jak pogląd scholastyków na stosunek filozofii do teologii, i świadczy o podobnem panowaniu doktrynerskich dogmatów i uprzedzeń nad wymaganiami krytycznej nauki. To też nie dziw, że filozofia w poczuciu swej krytycznej samodzielności, przeciwstawia się w naszych czasach takim uroszczeniom przyrodoznawstwa z tą samą energią, z jaką się w wiekach średnich wyłamywała z pod ucisku teologii. Sam fakt wykazany na swojem miejscu (§ 6, oraz str. 139), że nauki przyrodnicze, na równi ze wszystkiemi innemi naukami specyalnemi, opierają się na pewnych podmiotowych i przedmiotowych, metodologicznych i metafizycznych przedzałożeniach bez ich poprzedniego rozbioru, dowodzi potrzeby uzupełnienia przyrodoznawstwa odpowiedniemi krytycznemi badaniami filozofii. Nadto nie trudno wykazać, że zjawiska fizyczne, będące przedmiotem nauk przyrodniczych nie stanowią jedynej formy bytu, że obok nich istnieją objawy odrębne: umysłowe i społeczne, niedające się bez reszty sprowadzić do działania czynników fizycznych. Nareszcie, wraz ze szczegółowemi objawami bytu, narzucają się nam pojęcia co do jego ostatecznej istoty, zasady, i domagają się bliższego rozbioru i wyjaśnienia. (Zob. wyżej str. 91 i nast., oraz str. 170 i nast.).

Badanie i poznanie tych wszystkich odrębnych przedmiotów wiedzy ludzkiej nie może być dokonanem przy pomocy środków technicznych przyrodoznawstwa, lecz wytworzyło w dziejach umysłowości ludzkiej osobne szeregi nauk, posiłkujących się odrębnemi sposobami dociekania swych przedmiotów i rozwiązania swych zagadnień. A jeżeli w naszych czasach objawia się tendencya przerobienia tych samodzielnych nauk na modłę przyrodoznawstwa, wprowadzenia w ich zakres jego dogmatycznych przedzałożeń w celu wyrugowania z owych nauk tego wszystkiego, co stanowi ich treść charakterystyczną: na-

leży to uznać za objaw przemijający, mający swe źródło nie tyle w motywach ściśle naukowych, ile w olśniewających postępach przyrodoznawstwa na polu zastosowań praktycznych. To też umysły krytyczne, nietylko wśród filozofów, lecz i wśród przyrodników, nie przyłączają się bynajmniej do tych jednostronnych tendencyj, lecz widzą w nich niebezpieczny zwrot do scholastyki, różnej od średniowiecznej tylko tem, że dogmata i doktryny teologii zastępuje dogmatami i doktrynami przyrodoznawstwa. Co więcej, śmiało powiedzieć można, że pierwszorzędni przyrodnicy ostatniej doby, przejęci duchem krytycyzmu, dalecy są od przeceniania naukowej doniosłości przyrodoznawstwa, lecz uznają otwarcie zarówno jego granice, jak i potrzebę oparcia go na wszechstronnym rozbiorze jego metodologicznych i metafizycznych podstaw, oraz uzupełnienia wynikami badań innych, równie samodzielnych nauk. Świadczą o tem poglądy na tę sprawę takich badaczów, jak: ROB. MAYER, HELMHOLTZ, LUDWIG, VIRCHOW, DU-BOIS-REYMOND, KLAUDYUSZ BERNARD, TYNDALL, HUXLEY, PREYER, PFLÜGER, WUNDT, MACH, OSTWALD, HOYER i wielu innych.

Wyczerpujące określenie wzajemnego do siebie stosunku filozofii i przyrodoznawstwa jest jednem ze zadań krytycznej *filozofii nauk przyrodniczych*, t. j. ich *metodologii i metafizyki* (zob. wyżej str. 337 i nast., oraz § 10,3,1.). Przy tem jednak zauważyć należy, że krytyka filozoficzna *metody* przyrodoznawstwa nie powinna się ograniczać rozbiorem jego indukcyjnych i doświadczalnych czynników, t. j. jego *empiryzmu*, jak się to zwykle dzieje, lecz powinna za przykładem KANTA, wniknąć przedewszystkiem w owe ostateczne zasady metodologiczne, które stanowią wewnętrzną istotę nauk przyrodniczych, niejako duszę, ożywiającą ich badania, obejmującą zarówno źródło, z którego badania te wypływają, jak i cel, do którego zmierzają. Tą duszą nauk przyrodniczych, wyrażającą ich właściwą istotę, jako nauk, nie jest bynajmniej samo nagromadzenie empirycznego materyału wiedzy przyrodniczej ani nawet

indukcyjne uogólnienie empirycznych danych, lecz nią jest dążność do *dedukcyjnego* wyjaśnienia szczegółowych objawów przyrody na podstawie szeregu najogólniejszych pewników, określających z matematyczno-mechaniczną ścisłością wzajemny do siebie stosunek tych objawów. *Determinizm matematyczno-mechaniczny*,—oto zasada metodologiczna współczesnego przyrodoznawstwa, domagająca się wszechstronnego rozbioru ze stanowiska krytycznej filozofii.

Zasada powyższa jest zupełnie uprawnioną przy wyjaśnieniu związku i przebiegu zjawisk fizycznych; odpowiada ona pod każdym względem matematyczno-mechanicznej prawidłowości przyrody, jako ustroju świata fizycznego. To też tą zasadą metodologiczną nauki przyrodnicze posiłkować się winny, w miarę możności, zawsze i wszędzie. Ale z tego bynajmniej nie wynika, aby zasada ta była najwyższą i ostateczną w poznaniu świata wogóle; a zatem nie wynika też z tego, aby zasada ta była bezwzględnie obowiązującą dla wszystkich nauk, więc i przy badaniu takich objawów bytu, które w porównaniu ze zjawiskami fizycznemi mają znaczenie samoistne, o własnościach odrębnych, nie dających się sprowadzić do czynników fizycznych. Wszystkie tego rodzaju objawy, nie będąc zjawiskami fizycznemi, nie mają już charakteru przyrodniczego, lecz świadczą o istnieniu w przyrodzie głębszych i wyższych czynników, a mianowicie o istnieniu ducha, celowo działającego; więc też żadną miarą poznane być nie mogą przy pomocy owej zasady metodologicznej, lecz wymagają uwzględnienia ich odrębnej istoty i zastosowania zasad, zaczerpanych ze sfery życia umysłowego, rozumu, działania celowego. Wymaganie to tem bardziej jest uprawnionem, że zasada rozumnej celowości, zastosowana do objaśnienia świata, nie sprzeciwia się bynajmniej zasadzie prawidłowości matematyczno-mechanicznej, lecz ją dopełnia i obejmuje ze stanowiska jednorodnej w sobie istoty wszechbytu.

Powyższe uwagi wchodzą już po części w zakres *metafizyki* nauk przyrodniczych, która roztrząsa ich zasady

przedmiotowe. I tutaj krytycyzm filozoficzny wykazuje całą jednostronność tych, którzy w przyrodniczym poglądzie na świat, a więc w metafizyce *naturalizmu*, widzą ostateczny i najwyższy wynik poznania świata wogóle. Tymczasem przyrodniczy pogląd na świat odnosi się wyłącznie do jego strony zewnętrznej, zmysłowej. zjawiskowej, więc jest z natury swojej połowicznym. Doprowadza on do pełnego pojęcia świata tylko w takim razie, gdy w sposób odpowiedni dopełnionym zostaje poglądem na istotę wszechbytu, na jego czynniki racyonalne i celowe, stanowiące treść wewnętrzną, duszę owej zewnętrznej formy, owego ciała bytu, jakiem jest przyroda zmysłowa. Jak anatomia i fizyologia, same przez się, nie są wystarczające do pełnego zrozumienia człowieka, tego miniaturowego obrazu wszechświata, t. j. mikrokosmu, lecz dopełnione być muszą koniecznie przez psychologią, naukę o duchu, przenikającym ciało ludzkie: tak również życie makrokosmu, t. j. olbrzymiego ustroju wszechbytu, nie może być pojętem w sposób wystarczający na podstawie samych tylko nauk przyrodniczych, badających jego formę zewnętrzną, jego ciało, lecz domaga się zarazem bliższego poznania jego wewnętrznej istoty, wyrażającej się dobitnie w racyonalnej prawidłowości i w celowym rozwoju zasadniczych czynników bytu.

Bez tej *psychologii wszechświata*, przyrodoznawstwo, jako *fizyka wszechświata*, pozostaje martwą literą, pozbawioną życia i ducha, hieroglifem, którego sensu i znaczenia określić nie zdołano; pozostaje mechanizmem o niezbadanym i nieznanym motorze. Można wykazać trudności, nasuwające się przy rozwiązaniu tych zagadnień, ale nie można wyrugować samych tych zagadnień z umysłu ludzkiego i dowodzić, że przyrodniczy pogląd na świat jest ostatecznym wyrazem wiedzy ludzkiej. Co więcej, nie można poświęcić się sumiennie i konsekwentnie badaniu prawdy i poznaniu świata, nie siląc się z całą energią umysłu, przy pomocy naukowych danych, nad rozwiąza-

niem owych zagadnień, dotyczących wewnętrznej istoty, życia i ducha wszechświata. A że nauki przyrodnicze nie zajmują się roztrząsaniem tych zagadnień—więc i pod tym względem potrzebują koniecznie dopełnienia ze strony filozofii.

Ostatecznym wynikiem i najwyższym wytworem nauk przyrodniczych jest określenie tak zwanych *praw przyrody*. (Co do pojęcia prawa, zob. wyżej str. 132 i nast.). O ile prawa te są krytycznie uzasadnione i wyrażają faktyczne dane przyrodoznawstwa, o tyle są one koniecznemi składnikami wszelkiego filozoficznego na świat poglądu. Do nich stosuje się to wszystko, cośmy wyżej powiedzieli o potrzebie oparcia filozofii na wynikach nauk specyalnych wogóle (str. 291, 316 i nast.). Jeżeli tedy zaznaczyliśmy z jednej strony samodzielność badań filozoficznych w stosunku do przyrodoznawstwa, oraz potrzebę uzupełnienia go wynikami tych badań: to z drugiej strony mowy być nie może o jakiemkolwiek lekceważeniu przez filozofią naukowych wyników przyrodoznawstwa. Wszyscy znakomitsi myśliciele nowszych czasów wyznają z całą szczerością, że filozofia nie może się przybliżyć do rozwiązania swych trudnych zadań bez ciągłej pomocy nauk specyalnych, a w szczególności przyrodniczych. Ale to nie zwalnia filozofii od obowiązku krytycznego rozbioru treści tak zwanych praw przyrody. Nauka jest w istocie swojej jedną i tylko przy organicznej łączności i sumiennem współdziałaniu wszystkich swych czynników, t. j. nauk filozoficznych i specyalnych, spełnia wszechstronnie swe przeznaczenie w życiu umysłowem ludzkości.

1. Metodologia nauk przyrodniczych.

Przyrodoznawstwo szczyci się w nowszych czasach niejednokrotnie mianem *nauki ścisłej* (scientia exacta) i w imię tej swojej ścisłości domaga się właśnie owej hegemonii nad pozostałemi naukami, o której wspomnieliśmy wyżej (str. 373 i nast.). Sam ten termin jednak *nauki ścisłej* nie jest dotąd *ściśle* określonym.

Dawniej nadawano to miano naukom, posiłkującym się matematyką i nie dopuszczającym wskutek tego żadnej wątpliwości w swych wywodach. Do nich zaliczano naturalnie przedewszystkiem samą *matematykę*, a następnie wszystkie nauki, które, opierając się na niej, przyswoiły sobie tęż samą oczywistość, czyli ewidencyą, jako to: *mechanika*, *fizyka matematyczna* i *astronomia*. W tym duchu Kant utrzymywał, że dopiero zastosowanie matematyki do nauk fizycznych nadaje im charakter nauk, zasługujących na to miano w *ścisłem znaczeniu* (zob. wyżej str. 324 i nast.).

Takie bezwzględne utożsamienie metody matematycznej z nauką ścisłą okazało się atoli pod wieloma względami nie uzasadnionem krytycznie, a to dla następujących powodów:

1) Oczywistość i niewątpliwość nie są wyłącznemi własnościami dowodzenia matematycznego. Metoda matematyczna jest właściwie *dedukcyą*, czyli wywodem logicznym zdań szczegółowych z ogólnych pewników. Ztąd pochodzi, że i za obrębem matematyki rozumowanie nasze jest równie *ścisłem*, jeżeli tylko opiera się na oczywistych i niewątpliwych danych i z nich wyprowadza swe wnioski przy pomocy wymagań logiki. Nietylko bowiem matematyka może się szczycić swemi pewnikami; napotykamy pewniki o charakterze oczywistości i niewątpliwości i w innych naukach, a przedewszystkiem w logice. Takiemi są np. prawa logiczne: tożsamości i wyłączenia sprzeczności, oraz prawo wystarczającej przyczyny. Wywody dedukcyjne z tych praw posiadają tęż samą ścisłość naukową, jak i wywody matematyki, co więcej, te ostatnie są w gruncie rzeczy tylko szczegółowemi przykładami tamtych.

2) Zastosowanie metody matematycznej zarówno do wspomnianych powyżej nauk (do mechaniki, fizyki i astronomii), jak i do innych, np. do chemii, fizyologii, psychologii, socyologii (statystyka), i t. p. nie wyjaśnia ostatecznie zasadniczych danych tych nauk: ani ich zgóry powziętych dogmatycznych przedzałożeń, ani ich materyału empirycznego; wogóle nie wyjaśnia ich *treści*, lecz przyczynia się jedynie do ściślejszego sformułowania stosunków, zachodzących pomiędzy badanemi przez te nauki objawami. Jest to niewątpliwie bardzo doniosły czynnik badania naukowego; jeden z najpożądańszych środków pomocniczych przy charakterystyce i grupowaniu danego materyału. Nikt też nie może zaprzeczyć praktycznej doniosłości tego czynnika. Ale ma on w istocie rzeczy jedynie znaczenie *formalne* i dla tego zależy w zupełności od *treści* i *rzeczowych* danych, zaczerpanych nie z matematyki, lecz z innych zasobów wiedzy realnej. Matematyka wogóle jest nauką *formalną* i dla tego nie może się bezpośrednio przyczynić do należytego wyjaśnienia samej treści, przedmiotu innych

nauk. Odgrywa ona pod tym względem tę samą rolę, jak logika, czyli teorya poznania; wykazuje ogólne sposoby i środki badania na tle odpowiednich danych nauki, ale nie dotyczy w niczem tych danych. Przeciwnie, sama matematyka, ze swojemi zasadami i działaniami domaga się odpowiedniego krytycznego rozbioru ze stanowiska teoryi poznania i metafizyki.

3) Zastosowanie zasad krytyzmu do ostatecznych podstaw matematyki wywołało pewne uzasadnione wątpliwości co do jej bezwzględnego znaczenia w tej formie, w jakiej się dotąd przedstawiała. Wątpliwości te odnoszą się mianowicie do naszego zwykłego poglądu na przestrzeń o trzech wymiarach. Pod wpływem nauki Kanta, że przestrzeń jest tylko podmiotową formą naszego poglądu na świat zmysłowy, niektórzy matematycy dowodzili, że dotychczasowa geometrya, oparta na zasadach Euklidesa, jest właściwie tylko szczególnym przypadkiem szerzej pojętej *ogólnej*, czyli *pan-geometryi*, przypuszczającej istnienie przestrzeni nietylko o trzech, lecz o czterech, pięciu, sześciu, i t. d. więc wogóle o *n* wymiarach. A chociaż takiej przestrzeni *wyobrazić* sobie nie możemy, gdyż zmysłowy nasz pogląd na przestrzeń wiąże się bezpośrednio z przestrzenią trójwymiarową; to jednak pojęcie przestrzeni, i wogóle wielkości i rozmaitości wielowymiarowej, *pomyślanem* być może i może się stać punktem wyjścia dla nowych matematycznych poszukiwań, rozszerzających nasz widnokrąg umysłowy po za granice dotychczasowych pewników na tem polu. To też na tej podstawie rozwinęła się w istocie zupełnie nowa gałąź matematyki, zwana bądź *geometryą nie-euklidesową*, bądź wogóle *metamatematyką*. Tu należą szczególniej teorye Gaussa, Łobaczewskiego, J. Bolyai'a, Riemanna, Helmholtza i wielu innych współczesnych matematyków.

4) Nareszcie zaznaczyć tu należy odmienny stosunek nowoczesnego induktywizmu i empiryzmu do matematyki. Dawniej miano pewniki matematyki za ściśle połączone z naturą samego umysłu, czyli, jak się wyraził Kant, za treść a priori rozumu i wskutek tego uznawano ich siłę obowiązującą wszędzie i zawsze dla każdego wogóle umysłu, a więc ich bezwzględną racyonalność. Tymczasem J. St. Mill i zwolennicy jego indukcyjnego empiryzmu zaprzeczali stanowczo aprioryczności pewników matematycznych i usiłowali wyprowadzić ich treść z danych doświadczenia. Wprawdzie dotąd nie udało im się tego uczynić, ponieważ najpierwotniejsze objawy doświadczenia, wewnętrznego i zewnętrznego, dokonywają się według pewnej prawidłowości, zawierającej w sobie już wszystkie czynniki zasadnicze matematyki, jako to: jedność i wielość (liczbę), wielkość (przestrzeń), ruch (siłę) i trwałość (czas). Pomimo to, samo usiłowanie wywodu

treści matematyki ze źródeł empirycznych pociągało za sobą zmianę zasadniczą w poglądach empiryków na znaczenie matematyki. Gdyby bowiem się okazało, że matematyka jest w istocie tylko wynikiem uogólnienia danych doświadczenia, natenczas przypuścićby należało, że treść jej nie jest bezwzględnie obowiązującą, bo zależałaby, jak każda wogóle teorya empiryczna, od postępów doświadczenia. Jakieś nowe, niespodziewane dane doświadczenia mogłyby w takim razie zmienić zupełnie wszystkie dotychczasowe teorye matematyczne, jak to się dzieje w zakresie pozostałych nauk empirycznych. Matematyka nie mogłaby już być uznaną za „ścisłą" podstawę fizyki, fizyologii i t. p., lecz przeciwnie materyał empiryczny tych nauk mógłby wpłynąć na zmianę pewników i teoryj matematyki (zob. co wyżej str. 326 i nast. powiedziano o zasadzie doświadczenia według Milla).

Powyższe uwagi, dotyczące istoty matematyki, oraz jej stosunku do innych nauk, wyjaśniają powody, dla których wielu nowoczesnych badaczy utraciło bezwzględne zaufanie do metody matematycznej w zakresie nauk przyrodniczych. A wskutek tego zmieniło się też zarazem i pojęcie nauki „ścisłej." Przekonano się prawie powszechnie, że „ścisłość" nauki nie polega jedynie na zastosowaniu formuł matematycznych do danych doświadczenia, lecz przedewszystkiem na wiernem i dokładnem określeniu samych tych danych. Za pierwszy tedy warunek „ścisłej" nauki przyjęto *doświadczenie*, określające treść swoją przy pomocy: 1) *obserwacyi* zjawisk i faktów, i 2) *doświadczeń* nad zjawiskami (zob. wyżej str. 61). Dopiero na tej podstawie uznano możliwość zastosowania matematyki do przyrodoznawstwa i wyjaśnienia związku, zachodzącego pomiędzy faktycznie danemi, co do swej treści ściśle określonemi zjawiskami przyrody przy pomocy praw równowagi i ruchu, czyli *mechaniki*.

W ten sposób powstała tak zwana metoda *mechanicznego wyjaśnienia* zjawisk przyrody i ześrodkowała w sobie owo pojęcie „ścisłości," które poprzednio przypisywano samej matematyce. Ideałem tej metody jest: rozłożyć każdy objaw przyrody przy pomocy doświadczenia na składowe jego czynniki, a następnie wykazać jego powstanie czyli genezę z tych czynników za pośrednictwem ich ruchu według praw mechaniki. Zasada zachowania siły, czyli energii i mechaniczna teorya ciepła, jako równoważnika energii (Rob. Mayer, J. P. Joule, Helmholtz), umożliwiły konsekwentne zastosowanie tej metody do fizyki i dały pohop do uznania jej za podstawę przy wyjaśnieniu wszelkich wogóle objawów przyrody. W ten sposób powstało dziś powszechne w fizyce dążenie nadania jej zasadniczo charakteru stosowanej mechaniki.

Pomimo niezaprzeczonej doniosłości mechanicznego determinizmu, jako metody nauk przyrodniczych—o czem wspomnieliśmy już wyżej

(str. 376 i nast.), jego bezwzględne zastosowanie do badań naukowych okazało się niemożliwem pod wieloma względami. Najprzód istnieją całe szeregi przedmiotów badania, które, bez sztucznego wysiłku na korzyść doktrynerskich uprzedzeń, nie mogą być wcale podciągnięte pod pojęcie ruchu fizycznego, dokonywającego się według ścisłych praw mechaniki. Usiłowania np. filozofa Herbarta stworzenia statyki i dynamiki objawów umysłowych i wyjaśnienia wzajemnego ich do siebie stosunku na podstawie praw mechaniki, nie zostały uwieńczone pożądanym skutkiem. (Dowiódł tego już Fr. Alb. Lange: *Die Grundlegung der mathematischen Psychologie*, 1865). Posłużyły one wprawdzie za punkt wyjścia do matematycznego określenia stosunku, zachodzącego pomiędzy fizyczną podnietą wrażeń zmysłowych, a samemi temi wrażeniami, i przez to dały początek nowej gałęzi badań naukowych, nazwanej *psychofizyką* lub też *fizyologiczną psychologią* (Fechner, Weber, Wundt i inni). Ale czynniki matematyczne, a w szczególności prawa mechaniki, znajdowały i znajdują dotąd „ścisłe“ zastosowanie w tym zakresie badań tylko o tyle, o ile odnośne objawy łączą się z *ruchem fizycznym* i dają się sprowadzić do jego działania, a zatem jedynie wtedy, gdy działające na zmysły podniety mogą być matematycznie określone i gdy wrażenie, przez niego wywołane, wyraża się znowu „ściśle“ w odpowiedniej formie mechanicznej.

Powyższym warunkom czynią zadość tylko pewne szeregi objawów psychicznych. Odnośnie do tych szeregów psychologia fizyologiczna w samej rzeczy szczycić się może w ostatnich czasach znakomitemi postępami. Świadczą o tem wyniki licznych laboratoryów psychologicznych, urządzonych na wzór lipskiego laboratoryum Wundta. Cała atoli sfera wyższa życia umysłowego, bez gwałtu, zadawanego faktom i zmieniającego ich naturalny charakter, nie daje się ująć w ciasne ramy formuł matematycznych i mechaniki. Jak tu np. określić matematycznie różnicę między logicznem a nielogicznem myśleniem (prawdą a fałszem), między zadowoleniem estetycznem a wstrętem (pięknem a szpetnem), albo między działaniem moralnem, sumiennem a niemoralnem, niesumiennem (dobrem a złem)? Cóż dopiero, gdy chodzi o wyjaśnienie skomplikowanej gry uczuć, myśli i dążności każdego żywszego objawu umysłu? Albo o bliższe określenie wzajemnego do siebie stosunku ludzi z ich różnobarwną treścią umysłową, lub też ich stosunku do nieskończonego bogactwa szczegółowych objawów świata zewnętrznego, do wszystkich tych czynników, które wspólnie z ową nieujętą treścią umysłu składają się na rozwój i dzieje bądź osobników, bądź społeczeństw i narodów, bądź wreszcie ludzkości? Czyż można marzyć o tem, aby nauka zdołała kiedykolwiek ten ruch dziejowy życia umysłowego rozłożyć na czynniki

mechaniczne i wyjaśnić ich wzajemny do siebie stosunek i rozwój przy pomocy praw mechaniki?

Widzimy tedy, że bezwzględne zastosowanie determinizmu mechanicznego, jako metody naukowej, napotyka nieprzezwyciężone trudności zarówno z powodu zaznaczonej komplikacyi objawów, jak i z powodu ich natury, czyli treści wewnętrznej. Ruch psychiczny uczuć, myśli i woli (§ 7,1) nie podlega zwykłym prawom mechaniki, określającym równowagę i ruch w świecie fizycznym, lecz wykazuje działanie praw odrębnych, praw rozumu, określających idealne normy i cele życia umysłowego. To też za ostateczną podstawę dla wyjaśnienia objawów tego rodzaju nie może nigdy służyć mechanika, lecz jedynie bliższe pojęcie owych norm i kierowniczych celów, charakteryzujących ruch umysłowy. I choćbyśmy zgodnie, z teoryą paralelizmu objawów fizycznych i psychicznych, przekonani byli o łączności każdego objawu umysłowego z odpowiednim ruchem fizycznym (zob. str. 187 i 195); lub nawet, gdybyśmy mogli wykazać, że każdy objaw psychiczny jest funkcyą, w znaczeniu matematycznem, odpowiedniego ruchu fizycznego: to i wtedy, jak najściślejsze określenie tego ruchu według praw mechaniki nie dałoby nam jeszcze należytego pojęcia o jego treści wewnętrznej; podobnie jak rozbiór mechaniczno-fizyczy dźwięków według praw akustyki nie daje nam jasnego pojęcia o treści psychicznej wygłoszonych zdań. Potrzeba znać znaczenie wewnętrzne wyrazów, oraz prawa gramatyczne i logiczne ich kombinacyj, aby z należytą wyrazistością zrozumieć treść wewnętrzną owych ruchów fizycznych, wywołujących dźwięki. Sama mechanika ruchów fizycznych, powodujących te dźwięki, nie jest w tym względzie wystarczającą. Z kombinacyi tych ruchów, z ich prawidłowości i ogólnego charakteru będziemy wprawdzie mogli bardzo często wyprowadzić wniosek co do istnienia wogóle pewnej treści wewnętrznej, psychicznej, poza jej zewnętrznym, mechanicznym wyrazem. Ale treści tej nie zdołamy nigdy określić ściśle przy pomocy samych tylko czynników mechanicznych.

Z powyższego wynika, że normy i cele umysłowego życia człowieka, jak i wogóle treść rozumowa świata, nigdy należycie pojąć się nie dadzą przy pomocy najsubtelniejszych nawet formuł matematycznych, określających czynniki fizyczne owej treści wewnętrznej. Badanie i poznanie tej treści uskutecznić należy przy pomocy środków i metod, odpowiadających jej naturze, a zatem przy pomocy działania rozumowego, odszukującego nie w zewnętrznych objawach przyrody i w ich mechanicznym przebiegu, lecz w samem sobie, w swej własnej prawidłowości, podstaw do możliwie ścisłego pojęcia czynników rozumu powszechnego i jego udziału w prawidłowym ustroju i celowym rozwoju świata (zob. co powiedziano wyżej o podmiotowem źró-

dle naszej wiedzy, str. 189 i nast.). Ztąd to dziwić się wcale nie można, że przyrodnicy, trzymający się bezwzględnie metody mechanicznego wyjaśnienia zjawisk, zmuszeni są wyznać, że przy pomocy tej metody nic zgoła orzec nie mogą o treści wewnętrznej zarówno umysłu ludzkiego, jak i wogóle świata, chociaż samemu istnieniu tej treści nie zaprzeczają. I nauka Kanta o niemożności poznania rzeczy samej w sobie wypływa w znacznej części z takiego bezwzględnego oparcia poznania świata na samym tylko mechanizmie jego objawów (zob. wyżej str. 99 i nast. 236 i nast.).

Bezwzględnych zwolenników mechanizmu porównać można z dawnymi egiptologami, którzy wyznać musieli, że za pośrednictwem hieroglificznych napisów na obeliskach, mumiach etc. wyraża się pewna treść wewnętrzna, myślowa, ale jej przed badaniami Champolliona i Lepsiusa nad grafiką i gramatyką egipską bliżej określić nie byli zdolni. Tej pracy Champolliona i Lepsiusa odnośnie do hieroglifów przyrody, znajdujących swój wyraz w jej prawidłowym mechanizmie, podejmują się *filozofowie* przyrody. Oni to usiłują wniknąć w treść wewnętrzną mechanicznych objawów przyrody i określić owo dodatkowe X, nad którem zastanawialiśmy się bliżej przy rozbiorze twórczości (str. 200 i nast.). W tym celu nie mogą się ograniczyć wykazaniem samego mechanizmu w przebiegu zjawisk, lecz posiłkować się muszą zarazem metodą *racyonalną*, opierającą się na wyjaśnieniu mechanicznych procesów przyrody ze stanowiska wyrażających się w nich czynników rozumowych, idealnych, myśli, celów. Faktyczne istnienie objawów celowości w przyrodzie, o którem mówiliśmy na swojem miejscu (str. 226 i nast., oraz 235 i nast.), wykazuje dowodnie, że nie mamy tu do czynienia z podmiotowemi przypuszczeniami, lecz z przedmiotową rzeczywistością, którą ze względu na jej czynniki zasadnicze bliżej zbadać i określić musimy, jeżeli chcemy dojść do pełnego, zgodnego z prawdą poglądu na przyrodę.

Mając za przedmiot owe zewnętrzne, mechaniczne objawy świata, nauki przyrodnicze mogą wprawdzie, bez narażenia się na zarzuty ze strony krytycznej teoryi poznania, dążyć do wyjaśnienia tych objawów z punktu widzenia praw mechaniki. Pogląd mechaniczny na świat, przeprowadzony z możliwą ścisłością we wszystkich szczegółach, jest ideałem jak najbardziej uprawnionym przyrodoznawstwa. Ale przytem krytyczna teorya poznania domagać się musi od przedstawicieli nauk przyrodniczych, aby swego mechanicznego poglądu nie uznawali za wyłącznie możliwy i jedyny w nauce; aby nie ulegali ślepo swym dogmatycznym przypuszczeniom, lecz z krytyczną sumiennością uwzględniali faktyczne dane co do działania w przyrodzie czynników idealnych, nie dających się żadną miarą określić przy po-

mocy praw mechaniki. Dane te, narzucające się każdemu sumiennemu badaczowi na polu przyrodniczem, dowodzą w sposób oczywisty, że pogląd mechaniczny odnosi się wyłącznie do strony zewnętrznej, formalnej świata, do jego, że tak powiem, ustroju anatomicznego, i dla tego koniecznie uzupełnionym być musi poglądem na jego treść wewnętrzną, wyrażającą się za pośrednictwem owych form zewnętrznych. Że przyrodnik tej treści wewnętrznej sprowadzić nie może do formuł matematycznych i mechanicznych, i wskutek tego wyznać musi, że jej poznanie nie jest możliwem przy środkach metodologicznych przyrodoznawstwa: to wynika z natury samej treści, ale nie może służyć za argument przeciwko naukowości badań, mających na celu określić ową treść wewnętrzną, racyonalną, zrozumieć sens właściwy mechanicznego przebiegu zjawisk i ocenić jego znaczenie i wartość, jako ***środka*** przy urzeczywistnieniu ogólnych celów wszechbytu.

Przeświadczenie powyższe o tem, że nietylko w zakresie życia umysłowego, ale i w samej przyrodzie zmysłowej istnieją całe szeregi objawów, które z natury swojej nie dają się naukowo wyjaśnić przy pomocy praw mechaniki, spowodowało dalszą modyfikacyą w poglądach przyrodników na ostateczne zasady metodologiczne ich badań. Zrozumiano, że owego determinizmu mechanicznego, będącego najwyższym ideałem przyrodniczego poglądu na świat, nie można pojmować zbyt bezwzględnie i ściśle, t. j. zrozumiano, że wyjaśnienie objawów przyrody nie polega wyłącznie na ich sprowadzeniu do pewnych formuł mechanicznych,—w rodzaju prawa ciążenia powszechnego, określonego przez Newtona dla mechaniki nieba (przyciąganie dwu ciał jest proporcyonalne do iloczynu ich mas, a odwrotnie proporcyonalne do kwadratu wzajemnej ich odległości; zob. wspomniane wyżej na str. 9-tej dzieło jego rozdz. I, ks. 3, § 4), lecz musi być pojętem rozleglej. To rozleglejsze pojęcie naukowego wyjaśnienia objawów przyrody wyrażało się w zasadzie ***przyczynowego związku*** pomiędzy zjawiskami. Domagano się wskutek tego, aby wzajemny do siebie stosunek składowych czynników zjawisk przyrody wyrażano ***wedle możności*** za pośrednictwem formuł matematycznych; gdzie zaś tego dokonać nie można było, zadawalano się z konieczności określeniem związku przyczynowego pomiędzy zjawiskami według zwykłych wymagań logiki, bez formuł matematycznych.

Wskutek połączenia, a w części i pomięszania tych dwóch czynników metodologicznych: mechanizmu w ścisłem znaczeniu i przyczynowości wogóle, doszło jednak w nowszych czasach do tego, że proste wykazanie związku przyczynowego pomiędzy zjawiskami, nie dające się ująć w żadne formuły mechaniczne, ani statyki, ani dynamiki, poczytywano pomimo to bardzo często za dowód wystarczający ***deter-***

minizmu mechanicznego, panującego jakoby w przyrodzie wszędzie i zawsze, więc nietylko w zakresie jej zewnętrznych, fizycznych objawów, lecz i w zakresie jej treści wewnętrznej, nie wyłączając objawów samodzielnej, twórczej energii na polu życia umysłowego.

Tak np. wielu zwolenników naturalizmu sądzi, że teorya ewolucyi Darwina czyni zadość wszelkim wymaganiom *mechanicznego* wyjaśnienia życia organicznego. Nie brak nawet entuzyastów, dowodzących, że Kant się mylił twierdząc, iż nigdy się nie zjawi jakiś Newton, który by zdołał mechanicznie wyjaśnić powstanie choćby źdźbełka trawy, bo Darwin jest właśnie tym oczekiwanym Newtonem biologii (zob. str. 236 i nast). Tymczasem można mieć bardzo wysokie pojęcie o teoryi Darwina, ale bez doktrynerskiej przesady i bez nienaukowego pomięszania pojęć nie można jej nazwać teoryą *mechaniczną*. Mechanika jest częścią matematyki stósowanej; więc nie ma teoryi mechanicznej w „ścisłem“ znaczeniu, którаby się nie opierała na rachunku i nie wyrażała w formułach matematycznych. Teorya zaś Darwina nie ma zgoła nic wspólnego z matematyką. Ani Darwin, ani nikt wśród jego zwolenników, nie wyraził w sposób matematyczny walki o byt, doboru naturalnego, dziedziczności, przystosowania się jestestw do warunków bytu; nikt też nie określił w duchu Newtona formuły mechanicznej, zdolnej wyjaśnić działanie powyższych czynników ewolucyi, ani rozwoju życia organicznego jako wyniku tego działania. Można nawet śmiało twierdzić, że czynniki te z natury swojej wcale nie nadają się do wcielenia ich treści w jakąkolwiek formułę matematyczną. Tryumf tedy zwolenników mechanizmu wobec teoryi ewolucyi jest w gruncie rzeczy ułudą, niczem krytycznie nie uzasadnioną. Przeciwnie, teorya Darwina ma na wskroś charakter *teleologiczny*. Wszystkie składowe czynniki tej teoryi zrozumiałe są tylko jako *środki* w stosunku do *celu*, polegającego na rozwoju życia powszechnego. To też słusznie bardzo znany fizyolog O. Hertwig potępia tendencyjne nadużycie terminów: *mechanizm*, *mechaniczny* dla mody tylko, bez ścisłego określenia ich znaczenia w biologii (zob. wyżej str. 243); a taki fizyk jak E. Mach mówi o „mechanicznej mitologii,“ którą niektórzy współcześni przyrodnicy w „fantastycznej przesadzie“ chcą zastąpić dawną animistyczną.

Pomięszanie związku przyczynowego zjawisk wogóle z ich związkiem mechanicznym jest błędem metodologicznym, napotykanym bardzo często w nowszych czasach. szczególniej u przyrodników. Związek mechaniczny jest wprawdzie przyczynowym, bo na podstawie praw statyki i dynamiki wyprowadza pojawienie się późniejszych objawów, jako skutków z działania poprzednich, jako przyczyn. Ale nie każdy związek przyczynowy ma charakter mechaniczny, daje się

zupełnie wyjaśnić na podstawie praw mechaniki. Swiadczą o tem zaznaczone powyżej objawy, i nadto sama istota przyczynowości domaga się sprowadzenia wszelkich zjawisk szczegółowych, więc i zjawisk ruchu, do pewnych stałych własności bytu wogóle. Nad tą istotą przyczynowości zastanowimy się bliżej w następnym artykule (§ 11,2); ale już tu powiedzieć możemy, że wobec krytycznego rozumu, mechanizm przyrody i sposób jego działania, nie daje zadawalającego wyjaśnienia swych własnych objawów, lecz przedstawia się w ogólnym rozwoju spraw przyrody jako *skutek* samodzielnych racyonalnych przyczyn, jako *środek* pomocniczy w urzeczywistnieniu pewnych ogólnych celów powszechnego rozwoju życiowego. Przekonaliśmy się o tem dowodnie przy rozbiorze zarówno twórczości, jak i celowości w przyrodzie (zob. str. 200 i nast. 226 i nast., 235 i nast.). Z przedstawionych tam danych okazuje się, że żadne prawa mechaniki nie są zdolne wyjaśnić pochodzenia już nie tylko organizmu, ale najprostszego nawet mechanizmu, o ile w nim napotykamy racyonalne współdziałanie szczegółowych czynników mechanicznych i ich wzajemne dopełnienie w jednym harmonijnym ustroju. Taka racyonalna kombinacya czynników mechanicznych różni się zasadniczo od kombinacyi chaotycznej, bezpośredniej, przypadkowej. Wykazuje ona w sposób naoczny działanie czynników, niezależących od samych praw mechaniki, panujących nad niemi, bo posiłkujących się niemi dla swoich samodzielnych celów. Celowość staje się wskutek tego jedną z samodzielnych *przyczyn* w przebiegu zjawisk przyrody. Nie narusza ona wprawdzie w niczem samego mechanizmu przyrody; ale wyjaśnia przyczynowo istotę tego mechanizmu i charakter jego działania.

Nie zaprzeczamy przez to bynajmniej, aby przy pomocy praw statyki i dynamiki nie można było wyjaśnić *działania* każdego mechanizmu. Ale uskutecznić to się daje tylko wtedy, gdy mechanizm przedstawia się nam jako fakt dokonany, jako gotowa racyonalna kombinacya czynników mechanicznych, jako ustrój skończony. To też przyrodnik, patrząc na przyrodę, jako na taki gotowy, skończony mechanizm, ma zupełne prawo dążyć do wyjaśnienia objawów tego mechanizmu na podstawie działania praw mechaniki. Z tego stanowiska okazuje się też możliwem mechaniczne wyjaśnienie nawet pewnych procesów życiowych, gdy za podstawę badań bierzemy już istniejący, gotowy organizm, jako skończony układ czynników mechanicznych. O ile atoli przyrodnik nie ogranicza się faktycznym stanem rzeczy, lecz się krytycznie nad światem i charakterem jego objawów zastanawia; o ile w samych tych objawach spostrzega racyonalną kombinacyą czynników mechanicznych i takową *zrozumieć* usiłuje; jednem słowem, o ile przyrodnik nie jest tylko przyrodnikiem, doktrynerem

i rutynistą w pewnym ściśle określonym zakresie wiedzy, lecz zarazem samodzielnym, krytycznym myślicielem, obejmującym ogół świata, jako całość: o tyle wyrzec się nie może dalszych badań nad *przyczynami* racyonalnej kombinacyi czynników mechanicznych w przyrodzie, a więc o tyle uzupełnić musi koniecznie swe pojęcia przyrodnicze, oparte na działaniu praw mechaniki, głębszym poglądem na przyczyny wspaniałego zjednoczenia przyrody w ustrój harmonijny, t. j. taki ustrój, który swą treścią racyonalną dowodzi zasadniczej jednorodności z życiem umysłowem człowieka i przemawiając do niego w sposób zrozumiały, budzi jego podziw i uwielbienie.

Kto tej jednorodności swego jednostkowego rozumu z racyonalnemi czynnikami wszechświata nie odczuwa i nad przyczynami tej swojej wewnętrznej łączności z istotą wszechbytu krytycznie się nie zastanawia, ten może być wszystkiem: znakomitym uczonym specyalistą, bogobojnym kapłanem, roztropnym mężem stanu, odważnym żołnierzem, zasłużonym przemysłowcem, dobrym kupcem, zręcznym rzemieślnikiem, uczciwym obywatelem, ojcem, synem, bratem i t. p., ale nie będzie *człowiekiem* w możliwej pełni swego rozwoju umysłowego; nie będzie samodzielnym myślicielem, badaczem, usiłującym przy pomocy danych zasobów wiedzy wniknąć w głąb własnej duszy i duszy świata. Tę stronę życia umysłowego, wynoszącą człowieka ponad wir bezmyślnej codzienności, nie uczuciem tylko, ani fantazyą, jak to czynią religia i artyzm, lecz samodzielną, świadomą siebie myślą krytyczną, pielęgnowała zawsze z istoty swojej *filozofia* i dla tego stanowi konieczne, ogólno ludzkie uzupełnienie zarówno wszelkiej innej nauki, jak i sztuki i religii.

Zresztą, nie zapominajmy, że mechanika, jako nauka, sama przez się zaznacza ściśle granicę swego zastosowania metodologicznego. Granicą tą jest zasadnicze prawo mechaniki, określone przez Galileusza, prawo *bezwładności*, według którego ciało samo przez się stanu swego zmienić nie może. Z tego wynika, że sam ruch, jako objaw powszechny, musi mieć swoją odrębną, samodzielną przyczynę, a tem bardziej musi mieć samodzielną przyczynę kierunek tego ruchu, oraz współdziałanie i kombinacya nieskończenie wielkiej liczby ruchów w jednym wspólnym kierunku, wyrażającym się w rozwoju i życiu tak wszechświata, jako całości, jak i nieskończonej liczby jego szczegółowych objawów. Na tej zasadzie znany matematyk Cournot dowodził, że we wszystkich formach mechanicznego współdziałania, przyjmujących charakter stałości i ustroju, uznać należy działanie osobnej przyczyny koordynacyjnej i kierowniczej (cause coordinatrice et directrice). Przyczyna ta, wywierając wpływ na kierunek i współdziałanie czynników mechanicznych, powoduje jako skutek ich ustrój har-

monijny. Inni zaś matematycy współcześni na tejże zasadzie rozwinęli teoryą tak zwanego *mechanicznego indeterminizmu*, według której nawet pojęcie wolnej woli, tak ściśle związane z faktami życia umysłowego, nie sprzeciwia się w niczem krytycznie pojmowanym prawom mechaniki.

I w samej rzeczy, już nie jednokrotnie w naszych roztrząsaniach mieliśmy sposobność zaznaczyć, że zarówno związek przyczynowy zjawisk przyrody wogóle, jak i specyalnie ich związek mechaniczny, przedstawia się nam faktycznie tylko w formie stałego, typowego następstwa tych zjawisk. Ta stałość zaś i typowość w następstwie zjawisk, będąca podstawą naszego pojęcia *praw* przyrody, nie ma sama w sobie nic wspólnego z ideą *konieczności*, jako zasady tak zwanego determinizmu, lecz godzi się jak najzupełniej z ideą *wolności*, jeżeli tej ostatniej nie pomięszamy z chaotyczną samowolą, lecz pojmiemy jako wyraz samodzielnej działalności rozumu. Co więcej, jeżeli w świecie uderza nas fakt stałości i typowości w przebiegu zjawisk i na tej zasadzie mówimy o istnieniu w nim pewnych *praw*; — to fakt ten sam przez się dowodzi istnienia w świecie samodzielnego *rozumu*, świadomego doniosłości swej treści i działającego niezmiennie według tej własnej swojej treści. Tylko w rozumie wszechbytu odnaleźć można wystarczającą przyczynę stałości i typowości jego objawów. Gdyby bowiem nie było rozumu kierowniczego w bycie, natenczas wszechwładne potęgi jego, wyrażałyby się w chaotycznem pomięszaniu i nie przedstawiałyby się nam nigdy jako harmonijny ustrój, działający stale w sposób jednorodny, wiecznie zgodny sam z sobą. Ustrój świata i prawa jego same przez się mają tedy charakter racyonalny i świadczą o tem, że wszechbyt jest w istocie swojej *rozumem*. To też możemy się przybliżyć do zrozumienia tej jego istoty jedynie przy pomocy *racyonalnych* czynników naszego umysłu; wszelkie zaś dualistyczne przeciwstawienie praw przyrody i praw rozumu pogrąża myśl w wewnętrzne sprzeczności i uniemożliwia zasadniczo poznanie świata i jego objawów.

Powyższe uwagi krytyczne odnośnie do metodologii nauk przyrodniczych streszczamy ostatecznie w następujących wywodach:

1) Przypuszczenia zasadnicze, czyli pewniki tak matematyki, jak i nauk przyrodniczych, mogą służyć za punkt wyjścia nauki „ścisłej,“ jedynie na podstawie poprzedniego rozbioru krytycznego ich treści. Rozbiór taki stanowi jedno z zadań *filozofii*, jako nauki o ogólnych podmiotowych i przedmiotowych zasadach poznania. Ona to przyczynia się do rozwiązania wszelkich nieporozumień i sprzeczności, napotykanych w poglądach na ostateczne zasady przyrodoznawstwa i stanowi po tym względem konieczne dopełnienie nauk przyrodniczych.

Dlatego też filozofia nie może się bezpośrednio poddawać przypuszczeniom nauk przyrodniczych, lecz powinna się wyzwolić z pod ich dogmatycznego ucisku, jak to w swoim czasie uczyniła w stosunku do teologii scholastycznej.

2) Zasady metodologicznej nauk przyrodniczych o *mechanicznem* wyjaśnieniu zjawisk przyrody nie należy mięszać z ogólną zasadą *przyczynowego* wyjaśnienia zjawisk. Nadto okazuje się w sposób oczywisty, że zasada determinizmu mechanicznego nie jest wystarczającą przy wyjaśnieniu faktycznego współdziałania i związku szczegółowych objawów ruchu w jednorodnym ustroju świata i jego jestestw, a tem mniej przy wyjaśnieniu życia umysłowego człowieka i jego samodzielnej działalności (wolnej woli). Krytycznie pojęte zasady mechaniki same domagają się w tym względzie *racyonalnego* dopełnienia.

3) Tak zwane *prawa przyrody* sprowadzają się w istocie swej do faktu stałego i typowego przebiegu zjawisk. Sam zaś ten fakt stałości i typowości w przebiegu zjawisk świadczy bezpośrednio o działającym w przyrodzie *rozumie;* w nim bowiem jedynie uznać można potęgę, która wszechwładne siły przyrody harmonijnie ze sobą zestraja i przez to światu nadaje charakter jednorodnego ustroju, w przeciwstawieniu do chaosu, któryby istniał, gdyby istotą bytu nie był rozum. Ztąd to też między tak zwanemi prawami przyrody i prawami rozumu nie może być żadnej istotnej sprzeczności.

---

1. **Metamatematyka.** Wspomniane powyżej (str. 381) nowe badania na polu matematyki, noszą nazwę bądź *metamatematyki*, o ile się odnoszą do matematyki wogóle, bądź też nazwę *metageometryi*, *pangeometryi*, *geometryi ogólnej*, *imaginacyjnej*, *absolutnej*, *nie-euklidesowej*, o ile mają za przedmiot poglądy na przestrzeń. Wogóle oddano pierwszeństwo nazwie *metamatematyki*, ponieważ badania tego rodzaju nie ograniczają się z natury swojej geometryą, lecz obejmują zasady matematyki wogóle. Jest to termin urobiony na wzór *metafizyki*, z dodania wyrazu μετά=po, nad, więc oznacza badania, które następują po dotychczasowych badaniach matematyki, lub ją przewyższają. Badania te w samej rzeczy doprowadzają do uogólnień, sięgających daleko poza zakres dotychczasowych pojęć matematycznych. Doniosłość ich dla rozwoju wiedzy ludzkiej jest niezmierną i daje się sprowadzić do następujących momentów:

1) Zawdzięczając w znacznej części rozwój swej treści krytycyzmowi Kanta, badania te świadczą w sposób pouczający o wpływie pojęć filozoficznych nawet na naukę, uznaną dotąd za wzór samodzielnej „ścisłości."

2) Wskutek udziału matematyki w badaniach innych nauk, szczególniej przyrodniczych, ów rozszerzony pogląd na zasady matematyki stanowi nader ważny przyczynek do metodologii tych nauk.

3) Wyniki owych badań metamatematycznych rozszerzają nasz ogólny pogląd na świat poza szczupły zakres naiwnego realizmu i przez to stwierdzają z jednej strony zasadę krytycyzmu filozoficznego, a z drugiej dopełniają pod wieloma względami metafizyczne przypuszczenia nauk specyalnych.

Dla tych powodów filozof zapoznać się winien przynajmniej z ogólnemi podstawami tych badań metamatematycznych. W tym celu podajemy tu odpowiednie wyjaśnienia, oraz literaturę przedmiotu.

Wiadomo, że zwykła planimetrya i stereometrya opierają się na szeregu *pewników*, wyłożonych w *Początkach geometryi* znakomitego greckiego matematyka Euklidesa. Jeden z tych pewników, jedenasty, opiewa: „Dwie linie proste, przecięte trzecią, tworzące kąty wewnętrzne, których suma nie jest równa dwóm kątom prostym, przecinają się przy przedłużeniu w tę stronę, po której ta suma jest mniejszą od dwóch kątów prostych.“ Z pewnikiem tym łączą się ściśle następujące twierdzenia: „Przez punkt dany zewnątrz linii prostej można do niej poprowadzić tylko jedną równoległą; suma kątów trójkąta równa się dwóm kątom prostym.“

Na powyższym pewniku oparto oddawna całą teoryą linij równoległych. Pomimo to treść jego nie jest tak prostą i oczywistą, aby nie potrzebowała dalszych wyjaśnień. Przeciwnie, już bardzo wcześnie usiłowano wykazać że pewnik 11-ty Euklidesa jest twierdzeniem pochodnem, dającem się dowieść na podstawie innych prostszych pewników. Wszystkie jednak usiłowania, podjęte w tym kierunku, pozostawały po ostatnie czasy bez pożądanego skutku. Nie udało się nikomu sprowadzić tego pewnika do innych i przez to wogóle zmniejszyć liczbę pewników geometryi. W tem dość niespodzianie wystąpili znakomity matematyk kazański M. Łobaczewski w r. 1829 i niezależnie od niego węgierski matematyk J. Bolyai (syn) w r. 1832 z nowym układem geometrycznym bez pomocy 11-go pewnika Euklidesa. W tym układzie, zupełnie logicznie i konsekwentnie rozwiniętym, a opartym przez Łobaczowskiego wyłącznie na 8-ym i 12-tym pewnikach Euklidesa (dwie figury, przystające do siebie, są sobie równe; dwie proste przecinają się w jednym tylko punkcie), okazuje się, że z jednego punktu można poprowadzić *dwie* linie równoległe do danej prostej i że suma kątów trójkąta jest *mniejszą* od dwóch kątów prostych.

Za podstawę swych badań bierze Łobaczewski podział wszystkich linij prostych, wychodzących z jednego punktu płaszczyzny, na dwie kategorye, według tego, czy przecinają lub nie przecinają danej prostej, zewnątrz tego punktu położonej. Linię graniczną, oddzielającą linie przecinającą daną prostą od nieprzecinających, nazywa on *równoległą* do danej prostej. Spuszczając następnie z danego punktu prostopadłą do danej prostej, kreśli dwie równoległe do tej prostej: jednę po jednej, drugą po drugiej stronie prostopadłej. Przypuszczając zaś, wbrew jedenastemu pewnikowi Euklidesa, że równoległe, przedłużone do nieskończoności, zbliżają się nieskończenie do danej prostej, okazuje się, że one wytwarzają przy danym punkcie, wraz z ową prostopadłą, kąty, które Łobaczewski nazywa „kątami równoległości (Winkel des Parallelismus, Parallelwinkel).“ W ten sposób uważa równoległą do danej prostej wraz z tą prostą, jako dwa boki trójkąta, zbliżające się nieskończenie do siebie, a ową prostopadłą jako trzeci bok tego trójkąta, i opiera na tej konstrukcyi wspomniane powyżej wywody.

Wyniki nowej nieeuklidesowej geometryi nie mogły pozostać bez wpływu na zasadnicze pojęcia matematyki wogóle. Jeżeli się bowiem w sposób przekonywający okazuje, że jeden z pewników Euklidesa nie stanowi prawdy *koniecznej*, to czyż to samo nie można przypuścić i odnośnie do reszty pewników? Czyż nie należy w takim razie dojść do przekonania, że nasz zwykły pogląd na przestrzeń, z którego dotychczasowa geometrya wyprowadziła swe pewniki, przedstawia tylko jeden z wielu innych, równie możliwych poglądów; że nasz zwykły pogląd geometryczny, narzucający się nam empirycznie, wskutek ustroju naszych organów zmysłowych i danych doświadczenia, nie jest ani jedynym, ani koniecznym; że należy wznieść się w tym względzie na stanowisko wyższe, ogólniejsze, obejmujące, jako swe szczególne przypadki, zarówno euklidesową, jak i nieeuklidesową, oraz wogóle wszelką inną możliwą geometryą? W ten sposób pow-

stało pojęcie *geometryi ogólnej*, *pangeometryi*, w odróżnieniu od geometryi specyalnej, euklidesowej; a nadto wskutek dalszej abstrakcyi wytworzono pojęcie geometryi, uważającej nasze zwykłe wyobrażenie przestrzeni o *trzech* wymiarach za szczególny przypadek ogólnego pojęcia bądź *wielkości* lub *rozmaitości*, bądź *przestrzeni* o *n* wymiarach.

Tego uogólnienia dokonali pierwszorzędni badacze na tem polu: Riemann i Helmholtz. Oni to zastosowali do odnośnych badań metodę analityczną i przez to wprowadzili czysto logiczne działania do tego zakresu matematyki; podczas gdy Łobaczewski i Bolyai trzymali się metody konstrukcyjnej, na wzór Euklidesa, i dla tego nie rozwinęli ostatecznych konsekwencyj swych zasad. Riemann uważa *przestrzeń* jako szczególny przypadek *trójwymiarowej rozmaitości* (Manigfaltigkeit) i przeciwstawia ją rozmaitościom o innej liczbie, aż do *n* wymiarów. Helmholtz natomiast uogólnia samo *pojęcie przestrzeni*, więc w przeciwstawieniu do naszej trójwymiarowej przestrzeni, posiłkuje się pojęciem *przestrzeni* o *n* wymiarach, w której każdy punkt określonym być może przy pomocy *n* współrzędnych. Nadto różnią się Riemann i Helmholtz pomiędzy sobą zupełnie różną podstawą swych badań, doprowadzającą ich jednak do tych samych wyników. Riemann bierze za punkt wyjścia wyrażenie analityczne dla odległości dwóch punktów nieskończenie blizkich w danej rozmaitości; Helmholtz zaś wychodzi z prostej zasady, że zmiana miejsca ciał geometrycznych nie pociąga za sobą zmiany w stosunku ich linijnych wymiarów. W każdym razie na tych to uogólnieniach opiera się cała metamatematyka, rozwinięta systematycznie przez znakomitych matematyków współczesnych.

Aby ułatwić czytelnikowi dokładne zrozumienie powyższych danych, niezbędnem jest dalsze wyjaśnienie tej sprawy ze stanowiska filozofii matematyki.

W skład wspomnianych, zupełnie nowych badań na polu matematyki wchodzą następujące czynniki, wyjaśniające ich istotę:

1) Geometrya analityczna Kartezyusza, wyłożona w jego *Essays philosophiques*, 1637. Polega ona na wyrażeniu za pomocą wielkości liczebnych takich stosunków miarowych figur, które geometrya euklidesowa oznacza za pomocą konstrukcyi. Kartezyusz spostrzegł, że położenie danego punktu na linii prostej może być wyznaczonem za pomocą liczby, nazwanej *współrzędną*, a określającej odległość tego punktu od punktu stałego na prostej; dalej, że położenie punktu na płaszczyźnie daje się wyznaczyć przy pomocy dwóch liczb współrzędnych, wyrażających długości odcinków dwóch linij prostych, poprowadzonych od danego punktu w dwóch określonych kierunkach; nareszcie, że położenie punktu w przestrzeni trójwymiarowej daje się ściśle określić przy pomocy trzech takich liczb współrzędnych względem trzech osi. A ponieważ w taki sam sposób, nazwany *analitycznym*, można liczebnie wyrazić i inne własności przestrzeni, przeto na tej zasadzie każdą figurę, jako układ punktów w przestrzeni, można przedstawić pod postacią związku pomiędzy *wielkościami liczebnemi*. Przeprowadzenie tej zasady stanowi istotę *geometryi analitycznej*.

Nie trudno spostrzedz, że zasada ta rozszerzyła znakomicie zakres badań geometrycznych. Podczas bowiem, gdy geometrya elementarna opiera się w zupełności na naszem *wyobrażeniu* przestrzeni i pozostaje w granicach *poglądowej*, *konkretnej* konstrukcyi stosunków przestrzeniowych; co przy formach bardziej skomplikowanych, np. już przy badaniu przecięć stożkowych, przedstawia wielkie trudności; to przeciwnie geometrya analityczna przechodzi w dziedzinę abstrakcyi i traktuje przestrzeń nie jako wyobrażenie, lecz jako *pojęcie* matematyczne, na równi z innemi pojęciami w tym zakresie wiedzy. Wskutek tego przy pomocy tych środków można było roztrząsać nietylko stosunki wyobrażalne przestrzeni, lecz i takie, które jedynie pojęciowo rozwinąć się dają. Zob. w tym względzie pouczający artykuł L. Liard'a: *La méthode de Descartes et la mathématique universelle* w *Revue philosophique*, 1880, X, 569 i nast.

2) Poglądy Kanta na matematykę wogóle, a w szczególności na przestrzeń. Jeszcze w epoce przedkrytycznej, nawet w pierwszej swej młodzieńczej pracy: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747, Kant przypuszcza możność istnienia innych światów, niż nasz, w *przestrzeni o więcej niż trzech wymiarach*, chociaż przyznaje, że o nich żadnego wyobrażenia mieć nie możemy (zob. wspomnianą na str. 237 *Filozofią przyrody Kanta* przez A. Drewsa str. 11). Następnie w rozprawie: *O różnicy wymiarów przestrzeni* (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1768) wykazywał Kant pewne trudności, zawarte w naszym zwykłym poglądzie na przestrzeń. Trudności te przedstawiają się, zdaniem jego, poglądowo w tej okoliczności, że są figury symetryczne, jednakowe zupełnie we wszystkich swych częściach i rozmiarach, których jednak objąć nie możemy w tych samych granicach przestrzeni, t. j. nie dające się przenieść jedna na miejsce drugiej. W takim stosunku znajdują się np. do siebie ręka prawa i lewa: rękawiczki prawej ręki nie możemy wdziać na lewą rękę. W tym więc wypadku dwie figury mogą być zupełnie jednakowe, a pomimo to nie być zamiennemi, co dowodzi, że istnieją pomiędzy niemi pewne różnice, leżące poza niemi samemi, w stosunku każdej z nich do trzeciego samodzielnego czynnika. Z tego wnosi Kant, że wzajemny do siebie stosunek i położenie składowych części danej figury nie określają jeszcze dostatecznie jej przestrzeniowego charakteru, lecz do tego dodać jeszcze należy określenie jej stosunku do przestrzeni ogólnej, bezwzględnej. Na tej zasadzie odróżnia przestrzeń *empiryczną*, przedstawiającą nam przedmioty w zewnętrznem ustosunkowaniu ich części obok siebie, od przestrzeni *absolutnej*, niezależnej od tego ustosunkowania. Już tutaj napotykamy tedy zawiązki poglądu na różnorodne formy przestrzeni.

We wstępie do *Krytyki czystego rozumu* zajmuje się Kant między innemi pytaniem: na czem polega możliwość czystej matematyki (wie ist reine Mathematik möglich)? a w części pierwszej poddaje rozbiorowi *przestrzeń* i *czas*. Co do pierwszego pytania zob. cośmy już powiedzieli wyżej str. 325. O przestrzeni zaś mówi Kant, że jest ona „koniecznem wyobrażeniem a priori, będącem podstawą wszelkich poglądów zewnętrznych (eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äusseren Anschauungen zu Grunde liegt).“ Na tej aprioryczności przestrzeni, jako formy naszego zmysłu zewnętrznego, w przeciwstawieniu do zmiennych danych doświadczenia, polega, według Kanta, powszechność i konieczność pewników geometrycznych. Nauka ta Kanta zawiera w sobie bardzo ważny czynnik teoretyczny dla rozwoju pojęć matematycznych. Gdyby się bowiem okazało, że te lub owe zasady matematyki mają charakter empiryczny, dają się wyprowadzić z doświadczenia, a wskutek tego pozbawione były znaczenia powszechnego i koniecznego dla naszego umysłu: natenczas, zgodnie z powyższym poglądem Kanta, należałoby odszukać bardziej powszechne i konieczne zasady, oparte na naturze naszego umysłu, a zdolne objąć owe dane doświadczenia, jako swe przypadki szczególne. Widzieliśmy wyżej, że ten wynik krytycyzmu zastosowano też w istocie do badań matematycznych.

W przeciwstawności do powyższych wywodów, zamieszczonych już w 1-szem wyd. niniejszej książki, wypowiedziano zdanie, jakoby metamatematyka nie miała nic wspólnego z poglądami Kanta. Nie mogę jednak uznać racyi tego zdania, wobec powyższych danych, których przy wygłoszeniu owej uwagi wcale nie uwzględniano. Nadto dzieje wykazują, że nowe wielkie zasady wytwarzają często pewną atmosferę umysłową, która wywołuje nowe idee i w innych, na pozór dość odległych dziedzinach myśli. Comte np. nie studyował nigdy Kanta i sam wyznaje że zaczerpał o nim wiadomość jedynie z drugorzędnych źródeł, (zob. wyżej str. 299), a jednak niechęć jego do *metafizyki* i ograniczenie wiedzy naukami specyalnemi, badającemi szczegółowe *zjawiska*, pozostaje w niezaprzeczonym związku z nauką Kanta. Toż samo ma miejsce i co do poglądu matematy-

ki na przestrzeń wielowymiarową. Sama idea takiej przestrzeni stała się możliwą tylko na podstawie nauki Kanta o aprioryczności przestrzeni wogóle.

3) Nakoniec, najważniejszym czynnikiem, wchodzącym już bezpośrednio w skład spekulacyj metamatematycznych, są badania nad krzywemi powierzchniami i ich rozwijaniem K. Fr. Gauss'a, jednego z największych matematyków naszego wieku (*Disquisitiones generales circa superficies curvas*, 1828; Werke 1863 i nast. T. IV). Nie wchodząc na pole zbyt specyalnych wywodów w tym względzie, co przekraczałoby ramy naszej pracy, zatrzymujemy się i tu na zasadach ogólnie przystępnych, mających doniosłość filozoficzną.

Jeżeli na płaszczyznie, t. j. na powierzchni bez wszelkich wypukłości, np. na stole, nakreślimy jakąkolwiek figurę, np. trójkąt, a następnie wyobrazimy sobie tę figurę jako kształt samodzielny, np. wycięty z papieru; natenczas figurę tę możemy swobodnie przesuwać po płaszczyznie nie naruszając w niczem jej kształtu. Tego samego jednak uskutecznić nie można na wszystkich powierzchniach. Możemy tego dokonać jeszcze na powierzchni kuli o jakimkolwiek promieniu. I tu nakreślona na kuli figura daje się przesuwać po całej powierzchni bez zmiany kształtu. Ale gdybyśmy figurę, nakreśloną na powierzchni kuli o promieniu dziesięciocalowym, przenieśli na kulę o innym promieniu, widzielibyśmy, że ona do niej nie przylega i po niej bez zmiany kształtu przesuwać się już nie daje. Takiego przesuwania nakreślonej figury bez zmiany jej kształtu uskutecznić już wcale nie można na powierzchni nawet jednej i tej samej elipsoidy, np. jajka, figura nakreślona w okolicy jej bieguna nie daje się przesunąć bez zmiany kształtu ku jej równikowi, bo jest zbyt wypukłą.

Powyższe przykłady dają pojęcie o *krzywiźnie* powierzchni. Gauss pierwszy zajął się określeniem tak zwanej przez niego *miary krzywizny* (mensura curvaturae, Krümmungsmass). Płaszczyzna nie posiada żadnej krzywizny, a więc według Gaussa, miara jej krzywizny=0. Tu należą też wszelkie powierzchnie, dające się rozwijać na płaszczyznę, a mianowicie walce i stożki. Krzywizna kuli jest jednakową na całej powierzchni, a zatem kula i wszelkie powierzchnie, dające się rozwinąć na kulę, posiadają *stałą* miarę krzywizny. Krzywizna innych powierzchni, np. elipsoidy, zmienia się od punktu do punktu, więc powierzchnie te mają *zmienną miarę* krzywizny. Nadto rozróżnia Gauss miarę krzywizny *dodatnią* (od 0 do +1) i *ujemną* (od 0 do—1).

Otóż to pojęcie Gaussa o powierzchni, posiadającej stałą, bądź dodatnią, bądź ujemną miarę krzywizny, stanowi główną podstawę badań metageometrycznych, gdyż zastosowano je do pojęcia przestrzeni wogóle i oparto na niem teoryą o różnych jej rodzajach. Geometrya Euklidesa odnosi się do przestrzeni płaskiej, z miarą krzywizny=0, a nazwanej przez Kleina paraboliczną. Od niej różnią się: 1) przestrzeń Riemanowska, czyli *sferyczna* (Klein: eliptyczna) o krzywiźnie stałej dodatniej, oraz 2) przestrzeń nieeuklidesowa, czyli *pseudosferyczna* (Klein: hiperboliczna) o krzywiźnie stałej, ujemnej. Geometrya Łobaczewskiego odnosi się do tego ostatniego rodzaju przestrzeni. Powierzchnie przestrzeni pseudosferycznej mają kształt siodła, ale w naszej przestrzeni przedstawić możemy jedynie pojedyncze części tych powierzchni, nie zaś ich całość. Zbadano je atoli analitycznie i na tej podstawie wytworzono właśnie szczegółowe teorye geometryczne. Co się zaś tyczy jedenastego pewnika Euklidesa, okazuje się, że znajduje on swoje pełne zastosowanie tylko do powierzchni rozwijalnych, więc w zakresie przestrzeni płaskiej, posiadającej miarę krzywizny=0. Nie daje się jednak zastosować do przestrzeni sferycznej, ani do pseudosferycznej, a więc do przestrzeni z dodatnią lub ujemną miarą krzywizny. Suma kątów trójkąta sferycznego nie równa się dwóm prostym, lecz jest ilością zmienną, zależną od wielkości przestrzeni trójkąta, a zawsze *większą* od dwóch, a mniejszą od sześciu kątów prostych. Suma zaś kątów trójkąta pseudosferycznego jest również proporcyonalną do jego powierzchni, ale zawsze *mniejszą* od

dwóch kątów prostych. W związku z naturą przestrzeni pseudosferycznej pozostaje i ta okoliczność, że na niej z jednego punktu można poprowadzić *dwie* linie równoległe do danej prostej, jak to czynił Łobaczewski, co jednak nie jest możliwem w przestrzeni płaskiej, euklidesowej.

Prócz zaznaczonego poglądu na miarę krzywizny, Gauss już poprzednio zajmował się pytaniem: jakie konsekwencye wynikają z zaprzeczenia pewnika Euklidesa co do linij równoległych? Z tego powodu Klein w przeglądzie historyi nie-euklidesowej geometryi dowodzi, że Gauss jest właściwym twórcą tej geometryi. (Wir müssen Gauss unbedingt als den Schöpfer der nicht-euklidischen Geometrie bezeichnen). Starszy Bolyai znajdował się z nim w stosunkach przyjacielskich, od czasów uniwersyteckich, a list Gaussa do niego świadczy, że znakomity matematyk udzielał mu swych myśli w tej sprawie; Łobaczewski zaś był w Kazaniu uczniem Bartelsa, który znał również osobiście Gaussa i z nim o tem zagadnieniu traktował. Pomimo to Klein nie zaprzecza oryginalności Łobaczewskiego i Bolyai'ów w szczegółowym rozwoju wypowiedzianych przez Gaussa zasad (zob. wspomniane wyżej, str. 370, wykłady Kleina o geometryi nieeuklidesowej, T. I, 173 i nast.).

Dodajmy tu wreszcie, że już Gauss, jak o tem świadczy Sartorius w mowie na jego cześć (*Gauss zum Gedächtniss*, 1856), uznał trójwymiarowy pogląd na przestrzeń, w duchu Kanta, za specyficzną właściwość ludzkiego umysłu. Przytem mawiał, że odłożył sobie rozwiązanie niektórych zagadnień matematycznych aż do czasu, gdy dosięgnie w przyszłości wyższego stanu rozwoju umysłowego.

Literatura metamatematyki jest już bardzo bogatą. Obok prac, że tak powiem, klasycznych na tem polu, wymienię tu tylko najważniejsze wśród takich, które się przyczyniają do szczegółowego wyjaśnienia odnośnych badań.

N. I. Łobaczewskij, *O naczałach geometryi*, Kazanskij Wiestnik 1829. *Nowyja naczała geometryi*, Kazanskija uczonyja zapiski 1835 — 1837. Soczinienija, T. I, 1883, prace rosyjskie, T. II, 1886, prace niemieckie i francuzkie. Powszechnie przystępną dla świata uczonego stała się owa geometrya Łobaczewskiego dopiero od czasu ogłoszenia następujących prac: *Géometrie imaginaire* w A. L. Crelle's *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, T. XVII, 1837, str. 295 i nast. *Geometrische Untersuchungen zur Theorie der Parallellinien*, 1840, nowe wyd. 1887, oraz *Pangeometrya*, wydana 1855 r. w językach rosyjskim i francuzkim.

W. Bolyai (ojciec) wydał w roku 1832 po łacinie *Wstęp* (*Tentamen*) do matematyki, w którym, jako dodatek, zamieścił rozprawę syna Jana p. t. *Appendix scientiam spatii absolute veram exhibens* etc. Ogólnie przystępną stala się ta praca dopiero, gdy treść jej wyłożył J. Frischauf p. t. *Absolute Geometrie nach J. Bolyai*, 1872.

B. Riemann, *Ueber die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen.* Wykład wygłoszony już w r. 1854, lecz wydrukowany dopiero po śmierci autora w *Abhandlungen der k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttigen*, T. XIII, 1868, str. 133 i nast. Werke, 1876, str. 254 i nast. Jest to praca podstawowa dla całej metamatematyki, o której mówi Klein (l. c. str. 206), że się z nią zapoznać musi każdy, kto chce nabrać należytego pojęcia o najnowszym rozwoju matematyki. Przekład polski wydali S. Dickstein i W. Gosiewski w Pamiętniku Towarzystwa nauk ścisłych w Paryżu T. IX, 1877.

H. Helmholtz, *Ueber die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie* w *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* 1866, № 46 i 47.—*Ueber die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen* w *Nachrichten von der k. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen*, 1868 № 9. Obie rozprawy mieszczą się też w Helmholtza: *Wissenschaftliche Abhandlungen*, T. II, 1883. Tegoż: *Ueber den Ursprung und die Bedeutung geometrischer Axiome* w *Populär-wissenschaftliche Vorträge*, 1876, T. III, 21 i nast. Wielce pouczają-

cą jest też polemika Helmholtza z prof. LAND w angielskim *Mind* z r. 1878, z powodu tej ostatniej pracy. W odpowiedzi, zamieszczonej też w *Wiss. Abhandl.* T. II, 640 i nast., Helmholtz wykazuje, że chociaż przestrzeń jest transcendentalną formą naszego umysłu, formą a priori w duchu Kanta, to jednak pewniki Euklidesa mają charakter empiryczny. Pochodzą one ze zastosowania form apriorycznych do danego materyału doświadczenia. Tu należą odnośne wywody o przestrzeni w jego znakomitem dziele: *Physiologische Optik*, 1867, 2-gie wyd. 1886. O stosunku Helmholtza do Kanta traktują w sposób pouczający: J. SCHWERTSCHLAGER, *Kant. u. Helmholtz*, 1883, oraz L. GOLDSCHMIDT, *Kant. u. Helmholtz*, 1898. Ten ostatni występuje przeciwko Helmholtzowi w imię Kanta, dowodząc, że metageometrya nie ma związku z nauką Kanta (zob. powyżej str. 394 naszą uwagę przeciwko podobnemu zdaniu).

Zaznaczyć tu wypada, że już H. GRASSMANN w dziele: *Die lineare Ausdehnungslehre*, 1844, wzniósł się do uogólnień metageometrycznych; nie znalazł jednak wówczas dla zawiłości swych dowodzeń odpowiedniego uwzględnienia. Znakomity zaś fizyk i filozof G. TH. FECHNER († 1887), twórca psychofizyki, ogłosił w r. 1846, pod pseudonimem D-RA MISES artykuł p. t. *Der Raum hat vier Dimensionen* (zob. jego: *Vier Paradoxa*, 1846, zamieszczone również w *Kleine Schriften*, 1875, str. 260 i nast.). W pracy tej wyjaśnia w sposób popularny założenie o przestrzeni z czterema wymiarami na podstawie fikcyi o istotach *dwuwymiarowych*, t. j. o istotach, zdolnych wyobrazić sobie jedynie przestrzeń plaską. Istoty takie nie miałyby należytego pojęcia o naszej trójwymiarowej przestrzeni, podobnie jak my wyobrazić sobie nie możemy przestrzeni o czterech wymiarach.

J. HOÜEL przełożył w r. 1866 na język francuzki wspomnianą powyżej rozprawę Łobaczewskiego o teoryi linij równoległych i sam wydał w tym przedmiocie pracę: *Essai critique sur les principes fundamentaux de la géométrie élementaire*, 1867.

E. BELTRAMI, *Saggio di interpretazione della geometria non-euclidea* w *Giornale di matematiche*, T. VI, 1868. Główna zasługa tej pracy polega, według Kleina, na tem, że na podstawie badań analitycznych wykazała tożsamość nie-euklidesowej geometryi z geometryą przestrzeni o stałej ujemnej krzywiźnie, t. j. z pseudosferyczną, na co przed tem nie zwrócono uwagi. Nadto Beltrami uprzystępnił pogląd na przestrzeń pseudosferyczną, wykazując, że można punkta, linie i płaszczyzny tej przestrzeni odwzorowywać wewnątrz kuli przestrzeni euklidesowej. I tak, proste linie w kuli, które się przecinają zewnątrz kuli, mogą służyć za wyrażenie najkrótszych linij pomiędzy dwoma punktami (t. j. linij geodezyjnych) przestrzeni pseudosferycznej; każdą zaś najprostszą płaszczyznę tej przestrzeni wyrazić można przez zwyczajną płaszczyznę w kuli i t. d. Był to znakomity postęp w rozwoju nie-euklidesowej geometryi.

ZÖLLNER dotyka kwestyi metamatematyki we wspomnianem na str. 370 dziele o naturze komet, str. 298 i nast., oraz w swych *Wissenschaftl. Abhandlungen*, 2 tomy, 1878. Opierając się na prawach ulatniania się ciał, Zöllner dowodzi, że nasza przestrzeń jest skończoną, t. j. przestrzenią o krzywiźnie *dodatniej*. Przytem broni czwartego wymiaru przestrzeni w związku ze swemi poglądami spirytystycznemi, twierdząc w duchu PLATONA (zob. wyżej str. 183), że nasz świat zjawiskowy jest tylko niedoskonałem odzwierciadleniem rzeczywistego świata idej, świata o czterech wymiarach. Za przykładem Zöllnera wielu zwolenników spirytyzmu posiłkuje się metageometryą w celu usprawiedliwienia swych, często bardzo fantastycznych, niekiedy poprostu śmiesznych „teoryj.“

O. LIEBMANN, *Zur Analysis der Wirklichkeit*, 1876, 2-gie wyd. 1880. Zaleca się tu szczególniej rozprawa p. t. *Phänomenalität des Raumes*, w której odnośne kwestye traktowane są ze stanowiska filozoficznego z właściwą temu autorowi ścisłością.

B. ERDMANN w pracy już wymienionej (str. 342) o *Aksiomatach geometryi* roztrząsa teorye Riemanna i Helmholtza i daje jasne pojęcie o rozwoju odnośnych badań w wykładzie ogólnie przystępnym.

J. M. de Tilly, *Essai sur les principes fondamentaux de la géométrie et de la mécanique*, 1879. Autor przedstawia odnośne kwestye z samodzielnego punktu widzenia. Geometryą Riemanna nazywa *doublement abstraite* w przeciwstawieniu do geometryi Gaussa, jako *simplement abstraite*. Geometryi zaś Euklidesa przypisuje charakter konkretny.

Z krytyką przeciwko wszelkiej metamatematyce ze stanowiska dotychczasowych zasad matematyki wystąpił wspomniany już niejednokrotnie (zob. str. 302) Schmitz-Dumont w swej *Filozofii matematyki*, str. 119 i nast., 434 i nast.

J. B. Stallo temu przedmiotowi poświęcił, w wymienionem (str. 343) dziele *O pojęciach i teoryach nowoczesnej fizyki*, osobny rozdział (14-ty) p. t. *Metageometrical space in the light of modern analysis*. Występuje on bardzo szorstko przeciw metamatematyce, szczególniej przeciw teoryi Riemanna, utrzymując, bez przekonywających atoli dowodów, że jego zasadnicza przesłanka jest absurdem (great fundamental absurdity of Riemann).

L. Liard, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques*, 1888. Jestto rozbiór krytyczny znaczenia pojęć ogólnych na polu zarówno matematyki, jak i przyrodoznawstwa. Określenia geometryczne autor nazywa syntetycznemi, empiryczne zaś analitycznemi. Przytem podziela w zasadzie wyłożone powyżej stanowisko Helmholtza i uwzględnia nowsze badania na tem polu nie-euklidesowej geometryi.

Toż samo powiedzieć należy o odnośnych poglądach Wundta, wyłożonych w jego *Systemacie filozofii* (zob. wyżej str. 18) w rozdziale p. t. *Mathematische Transscendenz*, str. 190 i nast.

Krytyką natomiast metageometryi ze stanowiska kantyzmu zajął się wspomniany już (str. 17) Renouvier w rozprawie: *La philosophie de la règle et du compas*, w Pillona: *L'anné philosophique*, rok 1891, str. 1 i nast.

Ad. Stöhr, *Zur nativistischen Behandlung des Tiefsehens*, 1892, *Gedanken über Weltdauer u. Unsterblichkeit*, 1894. W pierwszej rozprawie autor usiłuje wykazać, że należyte wyjaśnienie patrzenia w głąb (Tiefsehen) domaga się przyjęcia czwartego wymiaru przestrzeni. W drugiej zaś stosuje wyniki metamatematyki do zaznaczonych zagadnień. Poglądy na tych zasadach wyłożone zasługują na bliższą uwagę.

Zajmującą bardzo pracę na tem polu ogłosił J. Delboeuf p. t. *L'ancienne et les nouvelles géométries* w *Revue philosophique*, 1893, № 11, 1894, № 4. Delboeuf odróżnia przestrzeń rzeczywistą, przedmiotową od geometrycznej. Tę uznaje za jednorodną i skończoną, w niej jest możliwą konstrukcya figur podobnych; gdy przestrzeń rzeczywista jest nieskończoną, nie jest jednorodną, nie posiada figur podobnych, lecz tylko wielkości bezwzględne. W ten sposób stara się wyjaśnić trudności, wynikające z uznania różnorodnych form przestrzeni.

Do najnowszych, pouczających rozpraw w tym przedmiocie, zawierających przystępny wykład odnośnych zagadnień, należą: P. Mansion, *Principes de métagéometrie ou de géometrie générale*, w *Revue Néo-Scolastique*, 1896, T. III, zeszyt 2-gi i nast. Przekład polski tej rozprawy w *Wiadomościach matematycznych* S. Dicksteina T, I, 1897, zeszyt 1-szy i nast. Autor wyłożył tu zasady trzech geometryj: euklidesowej, Łobaczewskiego i riemanowskiej w sposób ścisły, choć ogólnie przystępny, na tle historycznego rozwoju matematyki. L. Pick, *Die vierte Dimension*, 1898 i Ed. Wegener, *Zum Zusammenhang von Sein u. Denken*, 1900. Związek metageometryi z najogólniejszemi zasadami matematyki, w duchu Grassmanna (zob. wyżej str. 397) uwydatnia w sposób wielce pouczający P. Natorp w rozprawie: *Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik*, w Archiv für system. Philosophie, T. VII, 1901, str. 177 i nast., 372 i nast.

Pragnącemu zapoznać się bliżej z ogólnym rozwojem geometryi w nowszych czasach polecić można pracę, którą wydał włoski matematyk G. Loria, a przełożył na nasz

język przy udziale autora S. Dicksteina p. t. *Przeszłość i stan obecny najważniejszych teoryj geometrycznych*, 1889. Na str. 90 i nast. podane są wyjaśnienia odnośnie do geometryi nie-euklidesowej i *n*-wymiarowej. O badaniach na tem polu mówi autor, że one „podzieliły na czas pewien matematyków na dwa obozy, uzbrojone jeden przeciwko drugiemu; dziś badania te stanowią część nauki o rozciągłości.“ „W dawniejszych dziełach przedstawiano geometryą euklidesową za jedynie możliwą, w nowszych zaś za jedną z nieskończenie wielu, jakie zbudować się dadzą.“

Jako wykłady systematyczne poruszonych tu przedmiotów zalecają się, o ile wiem, szczególniej: W. Killing, *Die nicht-euklidische Raumformen in analytischer Behandlung*, 1885, oraz wspomniana (str. 370) nie-euklidesowa geometrya F. Kleina, na którąśmy się powyżej niejednokrotnie powołali. Zob. też F. Kleina *Odczyty o matematyce*, przekład S. Dicksteina, 1899, Odczyt 11-ty: *Najnowsze badania w geometryi nie-euklidesowej*; oraz Er. Pascala, *Repertoryum matematyki wyższej*, również w przekładzie Dicksteina, T. II, 1901, rozdz. 21-y: *Geometrya bezwzględna.*

W naszej literaturze, prócz zaznaczonych powyżej przekładów, zasługują w tym przedmiocie na uwagę:

Karol Hertz, *Najnowsze badania nad przestrzenią* (Dodatek miesięczny do Przeglądu tygodniowego, 1884, № 3, nowe wyd. 1897). Praca ta wyjaśnia zasadnicze podstawy zaznaczonych spekulacyj matematycznych w sposób przystępny dla nie-matematyka i dla tego poleconą być może każdemu, kto się z tą sprawą bliżej zapoznać pragnie.

S. Dickstein, *Wiadomość o pracach z dziedziny geometryi wielowymiarowej*, w Pracach matematyczno-fizycznych, T. I, 1888, str. 129 i nast. Jestto bardzo pouczający przegląd nowszych badań na tem polu.

Wielką doniosłość posiada też w naszym przedmiocie scharakteryzowana już (str. 358) praca Dicksteina: *Matematyka i rzeczywistość*, 1893. Na str. 13 i nast. Dickstein wyjaśnia również podstawy nie-euklidesowej geometryi i zgodnie ze swym poglądem zasadniczym na matematykę, jako naukę formalną, dowodzi, że matematyce chodzi tylko o ściśle logiczny wywód twierdzeń pochodnych z pewnych matematycznych danych. Matematykowi „co najwyżej wolno twierdzić,“ że „geometrya euklidesowa nadaje się w zupełności do *opisania* rzeczywistości w granicach doświadczenia.“ „Nie porzucając więc wcale tej geometryi, jako *nieprawdziwej*, wolno wszakże pomyśleć i nowy system, który do opisania rzeczywistości mógłby się nadać.“

Ciekawem jest też w tym względzie zdanie przyrodnika H. Merczynga, który w swych *Dumaniach*, 1900, na str. 87 mówi: „I nasz świat trzywymiarowy może być cząstką świata wyższego, czterowymiarowego, którego pojąć nie jesteśmy w stanie. Może być, że stanowimy jakąś trzywymiarową zamkniętą w sobie powłokę, tak, że w rzeczywistości nieskończoności dla nas nie ma, a to co nazywamy linią prostą, przedłużoną do nieskończoności, po pewnym przeciągu czasu i przestrzeni wraca do punktu wyjścia.“

2. Metamechanika i indeterminizm. „Nie mniejszej doniosłości od metamatematyki są dla metodologii przyrodoznawstwa wspomniane powyżej (str. 389 i nast.) badania matematyków nad zasadami *mechaniki* oraz teorya *mechanicznego indeterminizmu.* Wykazują one, że prawa mechaniki nietylko nie sprzeciwiają się uznaniu samodzielnego racyonalnego czynnika w świecie, lecz samo dowodzą potrzeby takiego czynnika, niezależnego od mechanizmu, jako przyczyny harmonijnego współdziałania ruchów w przyrodzie i ich zjednoczenia w kierunku rozwoju wszechświatowego. A z tego wynika, że i racyonalnie pojęta wolna wola nie rozchodzi się bynajmniej z krytycznem pojęciem zasad mechaniki. Badania te przybierają coraz bardziej charakter zamkniętej w sobie naukowej całości i dlatego na wzór metageometryi nazwano je *meta-mechaniką.* Wobec pretensyi do bezwzględnej „naukowości,“ z jaką na każdym kroku występują zwolennicy „mechanicznego determinizmu,“ przesądzając przytem w imię swych dogma-

tycznych przedzałożeń najbardziej zasadnicze kwestye ogólnego na świat poglądu, więc filozofii, należy się zapoznać nieco bliżej z temi badaniami, ograniczającemi owe dogmatyczne przedzałożenia ze stanowiska krytycznego.

Jeżeli metageometrya zawdzięcza swój rozwój przeważnie niemieckim matematykom, to meta-mechanika powołaną została do życia głównie przez matematyków francuzkich. Odpowiada to w zupełności górującemu w tych narodach nastrojowi umysłowemu. Myśl niemiecka skłonną jest bardziej do transcendentalności i metafizyki, do rozbioru ostatecznych zasad bytu, rzeczy samej w sobie, a meta-geometrya jest wyrazem tej skłonności na polu matematyki. Geniusz francuzki, natomiast, ma przeważnie charakter praktyczny, życiowy; ruchliwość i czyn stanowią jego istotę. Nie dziw tedy, że w zakresie dociekań matematycznych wnikał najgłębiej w zasady ruchu i czynu.

Za punkt wyjścia dla wspomnianych badań posłużyło dzieło matematyka A. A. Cournot'a: *Traité de l'enchenement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 2 tomy, 1861. W dziele tem Cournot zamierzał wyłożyć *wyższą logikę* (logique supérieure), mającą za przedmiot *ideę porządku* (l'idée de l'ordre). W tym celu poddaje wszechstronnemu rozbiorowi tę ideę i jej objawy w świecie fizycznym, oraz w zakresie życia organicznego i społecznego. Opierając się jednak na matematyce (les mathématiques sons les sciences par excellence, mówi), pragnie sprowadzić porządek przedewszystkiem do działania czynników *mechanicznych*. Tu jednak okazuje się, że starodawna zasada, *mundum regunt numeri*, już się łączy nierozerwalnie z ideą porządku; cały bowiem systemat liczbowy, oparty na idei *jedności* (l'idée de l'unité), jest urzeczywistnieniem porządku na tem polu ilości i wielkości. Wszelkie kombinacye matematyczne, wszelki rachunek możliwe są tylko na zasadzie takiego już istniejącego *porządku*. Przechodząc następnie wszystkie zasadnicze dziedziny wiedzy matematycznej, — przy rozbiorze idej przestrzeni i czasu, spoczynku i ruchu, funkcyj matematycznych, rachunku różniczkowego i t. d., Cournot wykazuje znaczenie podstawowe, nieodzowne idei *porządku*. Bez niej nie można dokonać zgoła żadnego działania matematycznego, bez niej wogóle nie jest możliwą cała matematyka. Otóż to samo się okazuje specyalnie i na polu *mechaniki*. Wymaga to pewnych bliższych wyjaśnień, które czerpiemy z dzieła Cournota.

Widzieliśmy wyżej (str. 393), że geometrya analityczna oznacza ściśle położenie punktu w przestrzeni trójwymiarowej przy pomocy trzech współrzędnych. Elementarną podstawą mechaniki, jako nauki matematycznej, jest *ruch* punktu, odbywający się w przestrzeni. Przyłącza się tu zatem do geometryi nowy zupełnie czynnik *ruchu*. A że różne formy ruchu powstają w *czasie*, więc określenie matematyczne czasowego następstwa poruszającego się punktu, czyli określenie czasu, ubiegłego pomiędzy dwiema danemi chwilami w ruchu danego punktu, stanowi konieczny, składowy czynnik mechaniki. Dla tego już Lagrange powiedział, że mechanika jest geometryą o czterech wymiarach, przyczem miał na myśli *czas*, jako wymiar czwarty.

Stosując zwrotnie ruch do geometryi, okazuje się, że możemy w sposób zrozumiały wyjaśnić sobie powstanie czynników składowych geometryi. Linia prosta przedstawia się nam wtedy jako punkt, poruszający się po najkrótszej drodze z danego punktu do drugiego; okrąg jako punkt, poruszający się w równej odległości wokoło danego punktu aż niepowróci do miejsca, zkąd wyszedł i t. d. Cała geometrya staje się wtedy wyrazem ruchu, a że nadto ruch naprowadza nas najprostszym sposobem na ogólne pojęcie *zmiany* (l'idée de variation) przeto i pojęcie *funkcyi* matematycznej, opierającej się na stałym związku między wielkościami zmiennemi, łączy się z pojęciem ruchu i jego prawami. Wszelkie zaś prawo ruchu pozostaje w ścisłym związku z *miarą* jego trwania, a miara taka opiera się na pojęciu *rozumu* i *porządku rzeczy*, więc zaznacza wyraźnie swój charakter racyonalny: „La mesure de la durée, mówi Cournot (T. I, 85),

suppose la notion de la raison et de l'ordre des choses; elle requiert l'intervention de principes rationels."

Do tego dodać należy rys charakterystyczny praw mechanicznych: ich *prostotę* (simplicité). Przy jej pomocy odróżniamy ruch istotny od ułudnego, wogóle prawdę przedmiotową od fałszu. Natura rzeczy jest prostą w sobie; dla tego też hipotezy, wyjaśniające jej objawy w sposób najprostszy, przybliżają się najbardziej do prawdy, znajdują swe potwierdzenie w rzeczywistości i stają się niezachwianemi *teoryami* naukowemi. I to świadczy o udziale czynnika racyonalnego w naturze rzeczy. Do tegoż wniosku doprowadza rozbiór rachunku prawdopodobieństwa, dalej rozbiór praw równowagi, kombinacyi i współdziałania czynników mechanicznych zarówno ze stanowiska czystej nauki o ruchu, t. j. *cynematyki* (od κίνησις = ruch), jak i ze stanowiska faktycznych danych odnośnie do ustroju świata, badanych przez *mechanikę fizyczną* i zależne od niej nauki empiryczne, jak fizykę, chemią, kosmologią i t. p. Wszędzie natrafiamy ostatecznie na pewne zasady *rozumowe*, stanowiące nietylko treść umysłu ludzkiego, w duchu aprioryzmu Kanta, lecz świadczące wprost o racyonalnej istocie samej natury rzeczy i praw w niej panujących. Naturalnie, że ten czynnik racyonalny w kombinacyi i współdziałaniu ruchów występuje najoczywiściej na jaw w objawach życia organicznego i społecznego. Tu już nie chodzi, jak np. w procesach krystalizacyi, o prosty geometryczny układ cząstek, lecz o wzajemne uzupełnienie się szczegółowych ruchów i funkcyj życiowych w harmonijnym ustroju całości. Tu już widocznym jest *plan* i *cel* w kompozycyi i współdziałaniu sił i ruchów.

Ze wszystkiego, co się powiedziało, wynika, według Cournota, że wszelki ruch stały, prawidłowy, dający się sprowadzić do pewnych *praw* mechanicznych, a tembardziej wszelka kombinacya ruchów w pewnym stałym kierunku, wykazuje bezpośrednio działanie czynnika *kierowniczego*, wywierającego wpływ na składowe czynniki kombinacyi mechanicznej. Takim atoli czynnikiem może być tylko myśl, idea (influence directrice, cause coordinatrice et directrice, action dirigeante, maîtresse idée). Ponieważ jednak czynnik ten wywiera swój wpływ jedynie przy pomocy sił i ruchów mechanicznych, przeto sam przez się nie wchodzi w rachubę przy matematycznem określeniu działania danego układu, lecz uwydatnia swój udział w tem działaniu tylko przez ustosunkowanie sił i ruchów i urzeczywistnienie przy ich pomocy idei ładu, porządku, wogóle celu. Ma tu miejsce zupełnie toż samo, co na polu ludzkiej twórczości w zakresie mechaniki. Myśl przewodnia, cel inżyniera nie stanowi szczególowego czynnika w ruchu stworzonego przez niego mechanizmu, więc też matematycznie czynnik ten określonym być nie może. Ale pomimo to, ten właśnie czynnik, kombinując siły i ruchy, nadaje im pewien kierunek i określa ściśle przebieg i zakres ich działania. (Zob. szczególniej T. I, ks. I, rozdz. 5, 6 i 7, ks. II, rozdz. 2, 6 i 12, ks. III, rozdz. 4 i 10 oraz wzmiankę naszą o tym autorze wyżej str. 274).

Powyższe wywody mają wielką doniosłość dla metodologii nauk przyrodniczych. Wykazują one, że mechaniczne wyjaśnienie objawów przyrody opiera się już na danej racyonalnej kombinacyi jej sil i ruchów, na ich współdziałaniu według pewnych przewodnich idej; a więc w niczem a niczem sprzeciwiać się nie może uznaniu rozumowego czynnika w świecie; przeciwnie, krytyczny w tym względzie pogląd doprowadza do przekonania, że mechaniczne objaśnienie zjawisk *uzupełnionem* być musi przez pogląd na przyczyny kombinacyi i zjednoczenia sil i ruchów przyrody w pewnych przewodnich kierunkach.

W związku z kwestyą o racyonalnym czynniku przyrody pozostaje kwestya *wolnej woli* człowieka. Według dogmatu deterministów wolna wola sprzeciwia się zasadom mechaniki, a zatem i mechanicznego przyrodoznawstwa. Ztąd pochodzi bezwzględne zastosowanie idei *konieczności* do przebiegu objawów przyrody, oraz zaprzeczenie wszelkiej racyonalnej samodzielności nietylko w rozwoju przyrody wogóle, ale i w działaniu człowieka

Rozbiorem krytycznym zagadnienia wolnej woli ze stanowiska matematycznego zajął się J. Boussinesq w rozprawie: *Sur la consiliation de la liberté morale avec le déterminisme scientifique*, w *Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences*, T. 84, 1877, str. 362 i nast., oraz w dziele: *Consiliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, 1878.

Ponieważ nie jest tu naszem zadaniem rozwiązać kwestyi wolnej woli *in merito*, przeto zdając sprawę z tych poszukiwań znanego na polu mechaniki badacza, jak i jego następców, zatrzymujemy się jedynie na wynikach, posiadających doniosłość metodologiczną. Otóż Boussinesq wykazuje, że w zakresie matematyki, stosowanej do mechaniki, przejście od jednego systematu integrałów do drugiego uskutecznia się faktycznie i wogóle jest możliwem jedynie przy udziale pewnej kierowniczej zasady (principe directeur), jaką jest na tem polu nasza świadoma siebie i samodzielnie czynna jaźń (le moi). Gdybyśmy zatem i wyobrażali sobie pewne nawet usamowolnienie procesów rozumowania matematycznego i widzieli w nich procesy przedmiotowe, dokonywające się same przez się, to i wtedy procesy te nie przedstawiałyby samoistnej wewnętrznej ciągłości, lecz domagałyby się uznania czynnika dodatkowego, zdolnego wyjaśnić owe przejścia. Toż samo występuje i na polu zjawisk fizycznych. I tu działanie praw przyrody nie przedstawia tej wewnętrznej ciągłości, jaką przypuszcza bezwzględny determinizm. I tu okazuje się często, że przyszłość, że nowe formy w ustosunkowaniu zjawisk, nowa konfiguracya w układzie punktów materyalnych, nowe objawy życia, myśli i t. p. nie dają się bezpośrednio mechanicznie wyprowadzić z przeszłości i teraźniejszości. A w takich wypadkach, którym żaden sumienny przyrodnik zaprzeczyć nie może, okazuje się naocznie działanie samoistnego czynnika, nie zależnego od praw przyrody, lecz posiłkującego się niemi dla swoich celów. Determinizm mechaniczny ma tedy zupełną racyą bytu przy wyjaśnieniu zjawisk przyrody, ale uzupełnionym być musi samodzielnym czynnikiem, swobodnie działającym we wszystkich tych wypadkach, w których nam się narzucają faktycznie, jako wynik doświadczenia, pewne przerwy w wewnętrznej ciągłości i wzajemnej zależności objawów przyrody. „La liberté, mówi Boussinesq, ne limite pas le déterminisme: elle ne fait que le compléter dans des cas où les lois physiques tout en s'observant pleinement, sont impuissantes à déduire l'avenir du présent, à tracer aux phénomènes une voie complétement fixée.“

Powyższe poglądy uzupełnia matematyk Saint-Venant w pracy: *Accord des lois de la mécanique avec la liberté de l'homme dans sont action sur la matière*, we wspomnianych powyżej *Comptes rendus* Akademii paryskiej, str. 419 i nast. Wykazuje on, że praca mechaniczna, powodująca przejście energii ze stanu potencyalnego (sił napiętych) do stanu czynnego, czyli cynetycznego przybliża się do zera. Dana energia nie zmienia swej ilości wskutek przejścia z jednego stanu w drugi. A zatem, wnosi Saint-Venant, przy bezpośredniej łączności podmiotu ze swym organem, wogóle duszy z ciałem, ducha z materyą, przypuścić należy, że owe przejścia energii potencyalnej w stan czynny nie wymagają żadnej pracy mechanicznej, a przynajmniej żadnej pracy, dającej się określić mechanicznie. Przyczyna takich przejść może być tedy swobodną, może istnieć niezależnie od czynników mechanicznych, a więc prawa mechaniki same przez się nie sprzeciwiają się wolności woli.

Z innego punktu widzenia roztrząsa tę kwestyę J. Delboeuf w szeregu rozpraw p. t. *La liberté demonstrée par la mécanique*, w *Revue philosophique* 1882, T. XIII, 454 i nast. 608 i nast. T. XIV, 156 i nast. Wychodzi on z prawa zachowania energii. Zaznacza ono wprawdzie, że suma energii, nie może być ani powiększoną, ani zmniejszoną, ale prawo to nie określa ogólnego charakteru i kierunku faktycznych przekształceń energii. Przyczyna tych przekształceń jest czynnikiem nie objętym wcale przez to prawo, a jednak zmuszeni jesteśmy wyznać, że działalność wszechświatowa ma koniecznie za zasa-

dę pewną tendencyą (a nécessairement pour principe une tendance). Tą tendencyą jest dążność do równowagi, która jest stanem, wyłączającym możność dalszych przekształceń. A więc siła, działająca w świecie, przechodzi ciągle ze stanu zmiennego, przekształcalności w stan niezmienny, nieprzekształcalności. „La force, mówi Delboeuf, passe sans cesse de l'état transformable à l'état intrasformable. Le jeu de la machine universelle devient ainsi de jour en jour moins violent, moins impétueux, les chocs moins durs, les actions plus lentes et plus douces.“ Otóż w tej ogólnej tendencyi, istoty wolne posiadają, według Delboeufa, zdolność zwolnić lub przyspieszyć przekształcenie sił napiętych, którym służą za podstawę, a zatem swej energii potencyalnej w siłę żywą, t. j. w stan czynny. „Les êtres libres auraient la faculté de retarder ou d'avancer la transformation en force vive des forces de tension dont ils sont le support.“

W ostatniej wśród zaznaczonych rozpraw Delboeuf wyjaśnia szczegółowo ten swój pogląd ze stanowiska zasad mechaniki. Wyobraża sobie tedy pręcik prosty AB, poruszający sie jednostajnie w kierunku swej długości. W jego blizkości przypuszcza gałeczkę L, poruszającą się w kierunku poprzecznym. Uderza ona, stosownie do chwili, w której ruch swój dokonywa, o różne punkta poruszającego się pręcika AB i zmienia kierunek jego ruchu, przyczem naturalnie i sama, wskutek oporu pręcika, ulega zmianie swego położenia. Wszystko w tym układzie dokonywa się jak najściślej według praw mechaniki. Jeżeli obecnie przypuścimy, że galeczka L jest istotą wolną i że wolność jej polega na wyborze chwili, w której o pręcik AB uderza, natenczas układ w niczem nie zmienia swego charakteru mechanicznego, wszystko dokonywa się jak poprzednio według praw mechaniki, można nawet i dalej mieć wątpliwość co do wolności działania L, gdyż i to działanie występuje na jaw w formie mechanicznej. A jednak *chwila*, w której L korzysta ze swej zdolności mechanicznej i o pręcik AB uderza, decyduje o kierunku dalszego ruchu AB i o stosunku L do niego. Inne skutki mechaniczne nastąpią gdy L, podczas ruchu pręcika AB, uderzy o punkt A lub jemu blizki; inne, gdy uderzy o punkt B, lub jakikolwiek inny. Przytem jednak z drugiej strony swoboda działania L w tym układzie jest pod wieloma względami ograniczoną. Punkta pręcika AB, które się przesunęły koło L podczas jego bezczynności, już mu się pod jego działanie drugi raz nie podsuną, a więc też nie urzeczywistnią się już nigdy kombinacye mechaniczne, które były możliwe podczas działania L na jeden z owych punktów. Dokonany zaś ruch wywoluje zmiany mechaniczne, których L już nigdy odrobić nie może. L, jako czynnik mechaniczny, ma zawsze do czynienia z danym układem i z niezmiennemi prawami ruchu. Samodzielność jego polega jedynie na wyborze chwili w zetknięciu własnego ruchu, mechanicznie ściśle określonego, z ruchem zewnątrz niego istniejącym. Ztąd to Delboeuf dochodzi do zdania, że wola, wogóle samodzielny czynnik racyonalny w mechanicznym układzie świata, ma w swem rozporządzeniu wyłącznie tylko *czas*. Zużytkowanie czasu, skorzystanie z właściwej chwili działania, wśród danego układu mechanicznego,—oto samodzielność i wolność woli. W ten sposób czynnik rozumu i swobody przyjmuje udział w mechanicznym ustroju świata, wywiera wpływ na ukształtowanie i kierunek jego ruchu, nie naruszając w niczem ani danych zasobów jego energii, ani jego praw niezmiennych. Wszechświat pod względem mechanicznym wykazuje ruch w kierunku rozwoju postępowego, ponieważ ów czynnik L, jako rozum wszechświatowy, należąc do tego ustroju i działając także tylko mechanicznie, dobiera zawsze najodpowiedniejszych chwil dla swego, danym systematem objętego działania i przez to kieruje ruchem wszechświatowym, na wzór sternika, kierującego nawą, w bieg wprawioną, bez najmniejszego naruszenia praw mechaniki.

Zdając sprawę z powyższych poglądów matematyków, P. Janet nazwal je *mechanicznym indeterminizmem w Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques* T. IX, 1878, str. 696 i nast., oraz we wspomnianem wyżej (str. 244) dziele: *Les*

causes finales: ks. I, rozdz. 6: *Mechanizm i celowość.* ALF. FOUILLÉE zaś poddaje te poglądy wszechstronnemu rozbiorowi w osobnem dziele: *La liberté et le déterminisme*, 2-gie wyd. 1884. Zob. szczególniej Cz. II, ks. 1, rozdz. 5: *Indeterminizm mechaniczny.* On sam opiera wolność woli na fakcie pewnej niezawisłości naszej jaźni od rzeczy zewnętrznych i określa ją jako zdolność utrzymania równowagi pomiędzy motywami, pochodzącemi od świata zewnętrznego, a motywem, mającym swe źródło w nas samych. W tem duchu roztrząsa to zagadnienie Fouillée i w nowszej swej pracy (1896) *O ruchu idealistycznym*, wspomnianej wyżej (str. 275), ks. IV-ta: *La philosophie indéterministe de la contingence.* Ze stanowiska psychologicznego przy pomocy empirycznego faktu *naprężenia uwagi* zbija determinizm W. JAMES. Zob. w tym względzie odnośne części jego wymienionych (str. 164) *Zasad psychologii*, oraz jego *Text-book of psychology*, 1892, rozdz. 26-ty o woli, szczególniej str. 237.

Co do zaznaczonego powyżej (str. 387) wystąpienia E. MACHA przeciwko *mechanicznej mitologii* zob. jego przywiedzione na str. 344 prace, szczególniej zaś *Mechanik in ihrer Entwickelung*, 1883, str. 474 i nast., oraz *Populär-wissenschaftliche Vorträge*, 1896, str. 223.

Zajmującą rozprawę, wykazującą, że poglądy znakomitego przyrodnika H. HERTZA doprowadzają do uznania wolnej woli, ogłosił RICH. MANNO p. t. *H. Hertz für die Willensfreiheit*, 1900.

Obronę indeterminizmu i wolnej woli podejmuje również taki przyrodnik jak W. OSTWALD w swej *Filozofii przyrody*, 1902, szczególniej na str. 430 i nast. Obronę tę opiera on na pojęciu *praw* przyrody, jako wyrazów, oznaczających faktyczny przebieg jej objawów, a więc i objawów wolności woli, bez żadnych innych ograniczeń, prócz tych, które znowu tylko faktycznie określają urzeczywistnienie dążeń woli (zob. wyżej str. 142 i nast.).

Dodajmy tu, że PAWEŁ DU-BOIS-REYMOND we wspomnianej (str. 344) pracy str. 16 i nast., rozróżnia trzy wydatne kierunki w badaniach przyrodniczych: *empiryczny*, *mechaniczny* i *metamechaniczny.* Ten ostatni ma za przedmiot rozbiór ostatecznych zasad przyrodoznawstwa i doprowadza do *filozofii przyrody.* W dalszym zaś przebiegu swych poszukiwań, wykazuje, że przyrodnik zmuszony jest przyznać istnienie *nadfenomenalnej dziedziny* (extraphänomenales Gebiet), obejmującej w sobie prawdziwe przyczyny objawów mechanicznych zmysłowej przyrody.

Bez względu na szczegółowe uzasadnienie zaznaczonych teoryj mechanicznych, wynika z nich w każdym razie w sposób oczywisty, że prawa mechaniki, same przez się nie są wystarczające do wyjaśnienia dwóch faktycznie danych momentów przyrody:

1) jej ustroju, porządku, ładu, a więc i harmonijnego współdziałania jej sił w ustroju szczegółowych jestestw;

2) ogólnego kierunku jej ruchu, jako całości, a więc i jej postępowego rozwoju przy wytwarzaniu naprzód ciał niebieskich, a następnie życia w najrozmaitszych, stopniowo potęgujących się objawach.

Są to dane, które bezpośrednio dowodzą, że mechanizm przyrody i jego prawa zależą ostatecznie od wyższych racyonalnych czynników. Czynniki te uwydatniają swoją odrębną treść przy pomocy mechanizmu przyrody, a więc posiłkują się nim, jako środkiem do urzeczywistnienia swoich celów. Jasną jest tedy rzeczą, że metoda mechanicznego wyjaśnienia objawów przyrody musi być koniecznie dopełnioną przez pogląd na racyonalne i celowe czynniki wszechświata. Wszelkie zaś lekceważenie tego dopełnienia doprowadzić musi do skrzywionych i jednostronnych, a więc błędnych pojęć o istocie przyrody i jej prawach. W ten sposób potwierdza się tu ze stanowiska mechaniki to wszystko, cośmy powiedzieli wyżej na podstawie rozbioru celowości w przyrodzie (zob. str. 226 i nast., oraz § 8,3,4).

2. Przyczynowość i mechanika.

Wszelka nauka dąży do wykrycia *przyczyn* badanego szeregu objawów, zjawisk. W zakresie nauk przyrodniczych, mechaniczne wyjaśnienie zjawisk, o którym mówiliśmy powyżej (§ 11,1), przybliża się wprawdzie do tego celu, ale ostatecznie okazało się nie wystarczającem. Przekonaliśmy się bowiem (str. 387 i nast.), że pomięszanie *mechanizmu* z *przyczynowością* jest błędem metodologicznym, wynikającym z braku ścisłości w pojęciu samego mechanizmu. Nadto rozbiór ostatecznych podstaw mechaniki stwierdził w sposób naoczny zasadniczą różnicę tych dwóch pojęć i ich zastosowania metodologicznego (§ 11,1,2). Obecnie przekonamy się, że do tego samego wyniku doprowadza bardziej szczegółowy pogląd na istotę przyczynowości.

O zasadniczem znaczeniu prawa przyczyny, podmiotowem i przedmiotowem, mówiliśmy już przy rozbiorze czynników, wchodzących w skład ogólnego na świat poglądu (zob. str. 109 i nast.). Poczynione w tym względzie uwagi domagają się uzupełnienia, w dalszym przebiegu naszych roztrząsań, specyalnie ze stanowiska nauk przyrodniczych. W tym atoli celu zastanawiamy się przedewszystkiem nad treścią tego podstawowego dla wszelkiej wiedzy naukowej pojęcia.

W historyi filozofii wytworzyły się różne poglądy na istotę przyczynowości. Jako najważniejsze zaznaczamy tu trzy następujące:

1) Pogląd naturalnego realizmu, sformułowany *metafizycznie* przez Leibnitza, według którego przyczyna *wytwarza* skutek. Ten ostatni nie następuje tylko w czasie po przyczynie, lecz bez niej wcaleby nie istniał, bo jemu jedynie swe istnienie zawdzięcza. Pogląd ten polega tedy na uznaniu *wewnętrznego związku* między przyczyną i skutkiem.

2) Pogląd Hume'a, oraz jednostronnego *empiryzmu* i *induktywizmu* aż do Comte'a i Mill'a. Według tego poglądu pojęcie przyczynowości wynika z obserwacyi jednostajnego następstwa zjawisk po sobie w czasie i nic nie orzeka o wewnętrznym związku pomiędzy niemi. Zjawisko poprzedzające nazywa się przyczyną, a zjawisko stale po niem następujące skutkiem. Post hoc, ergo propter hoc. Do takiego poglądu przyłączają się i nowsi zwolennicy *metodologii opisowej* wśród przyrodników, dowodzący, że zadanie nauki sprowadza się jedynie do opisywania zjawisk, a więc i do opisania ich następstwa po sobie w czasie (zob. wyżej str. 344).

3) Pogląd *aprioryczny* Kanta, uznający przyczynowość za kategoryą przyrodzoną naszego umysłu. Stosujemy tę kategoryą do danych doświadczenia i porządkujemy według niej materyał empiryczny, chociaż „rzecz sama w sobie“ nie jest zależną od żadnej przyczyno-

wości i nie zawiera w sobie nic takiego, coby nas uprawniało do podciągnięcia jej pod tę kategoryą naszego umysłu.

Poglądy Hume'a i Kanta mają charakter podmiotowy, czysto logiczny, są wynikiem *subjektywizmu* tych myślicieli. Różnica pomiędzy niemi polega tylko na tem, że Hume ma na oku działanie zmysłów, narzucających nam pewne stałe następstwo w przebiegu zjawisk; Kant zaś uznaje samą organizacyą umysłową za źródło naszego przyczynowego roztrząsania rzeczy. Pogląd natomiast Leibnitza nie ogranicza się podmiotowemi danemi przyczynowości, lecz dowodzi zarazem jej znaczenia *przedmiotowego* i dla tego przy jej wyjaśnieniu przechodzi z pola logiki na pole *metafizyki*.

Nie wdając się szczegółowo w krytyczny rozbiór tych różnych poglądów, powiemy tylko, że współczesne *naukowe* pojęcie przyczynowości, a więc i jego pojęcie, uznane po większej części także w zakresie nauk przyrodniczych, jednoczy w sobie organicznie powyższe czynniki swego historycznego rozwoju.

I tak ze stanowiska *empirycznego*, przyczynowość w samej rzeczy nie przedstawia nam nic innego, prócz stałego następstwa, czyli kolejności w przebiegu zjawisk; ale empiryczne następstwo jest dla badacza wyrazem *wewnętrznej* zależności dwóch po sobie następujących zjawisk, tak dalece, że gdzie nie można wykazać tej zależności, tam proste następstwo nie świadczy jeszcze o związku przyczynowym. Następstwo np. dnia i nocy, pór roku, lub pociągów drogi żelaznej, przechodzących przez stacyą w oznaczonych, choćby najkrótszych przerwach czasu, nie wyraża bynajmniej związku przyczynowego pomiędzy swemi składowemi czynnikami. Dzień nie jest skutkiem nocy, ani zima przyczyną wiosny; podobnież pociąg *A* nie jest przyczyną pociągu *B* i t. d.

Istota *wewnętrznej* zależności jednych zjawisk od drugich przedstawia się nam jako fakt w naszem życiu umysłowem, a mianowicie w zależności ruchów ciała, czynu, od powziętych przez nas zamiarów, celów, wykonywanych przy pomocy owych ruchów (zob. wyżej str. 90 i nast., 109 i 189). Ten typ związku przyczynowego, oparty na wewnętrznej zależności skutku od przyczyny, usiłuje każdy badacz odnaleźć i w zjawiskach zewnętrznych, a nie uważa swego badania za ukończone, póki nie zdoła wykazać, że w badanym związku istnieje nietylko proste następstwo zjawisk, lecz i wzajemna ich pomiędzy sobą zależność.

Nakoniec oczywistą jest rzeczą, że przyczynowość zawiera w sobie i pewien czynnik *racyonalny*; chodzi tylko o ścisłe określenie treści i znaczenie tego czynnika. A pod tym względem istnieją jeszcze spory pomiędzy myślicielami. Pomimo to nietrudno wykazać, że ten

czynnik racyonalny nie polega bynajmniej na tem, jak sądzą kantyści, aby wszędzie i zawsze, ciągle na nowo stosować bez końca kategoryą przyczynowości, lecz na tem, aby wykryć przyczynę *wystarczającą* (principium rationis sufficientis), zadawalającą wymagania naszego umysłu, nie szukającą już dalszych zbytecznych przyczyn dla tego tylko, aby zadosyć uczynić jakiemuś przyrodzonemu formalizmowi. Według kantystów, niechcących przejść z zakresu myśli, logiki na pole bytu, metafizyki, kwestja przyczynowości jest naturalnie kwestyą nieskończoną. Myśl, nie przechodząca na grunt realny, metafizyczny z konieczności obraca się w błędnem kole. Gdy na pytanie: co jest przyczyną świata? otrzymają odpowiedź: Bóg, tedy dalej pytają: a co jest przyczyną Boga? i tak bez końca. I w samej rzeczy, gdyby rozum nasz nie dochodził do przyczyny *wystarczającej*, natenczas Bóg musiałby mieć tak samo przyczynę swego bytu, jak i świat. Ale na tem właśnie polega racyonalność prawa przyczyny, że doprowadza nas ostatecznie do przyczyny wystarczającej, zadawalającej, przerywającej zatem nieskończone pytania o dalszą przyczynę.

Przyczyną zadawalającą rozum, bo ostateczną dla każdego zjawiska, są zawsze pewne określone własności jego *istoty*. Jeżeli dane zjawisko możemy sprowadzić do natury występującej na jaw istoty; jeżeli możemy wykazać, że ono łączy się bezpośrednio z pewnemi własnościami odpowiedniego, stałego i niezmiennego w sobie bytu, natenczas nie mamy już żadnego powodu dopytywać się o jego dalszą przyczynę.

Byt i wykazane w sposób oczywisty własności jego stanowią dla naszego umysłu *wystarczającą przyczynę* zjawiska, tłumaczącą zupełnie zadawalająco jego treść, jako skutek. Byt jest wogóle najwyższą, ostateczną przyczyną wszelkich swoich objawów. Przyczyny dalszej już nie ma i być nie może; on jest, bo jest, stałym, niezmiennym; jakim jest dziś, takim był od wieków i pozostanie na wieki. Widzieliśmy już, mówiąc o twórczości (str. 199 i nast.), że zarówno według prawa logicznego *tożsamości*, jak i według prawa fizycznego *zachowania energii*, do bytu nic dodać, ani ująć nie można; wszystko, co jest i być może, jest jedynie wynikiem nowych kombinacyj stałych i niezmiennych w sobie, odwiecznie danych czynników bytu. *O przyczynę bytu* pytać wcale nie można, bo on jest sam przyczyną wszystkiego, o co tylko pytać możemy. Ztąd nie ma i być nie może dalszych pytań poza sprowadzenie zjawisk do pewnych stałych i niezmiennych własności lub działań bytu. Jeżeli nauka dąży ostatecznie do odkrycia *praw*, jestto właśnie dążność do poznania niezmiennych czynników bytu i jego stałego sposobu działania, będącego właśnie *prawem* dla jego objawów (zob. str. 132 i nast.). Prawo przyczyny,

jako czynnik logiczny umysłu, ma na celu wykrycie *pierwszej* zasady badanego szeregu objawów. Gdy docieramy do tej pierwszej zasady, jaką jest byt ze swemi faktycznie danemi własnościami, nie ma żadnej racyi pytać o dalszą *pierwszą* zasadę. Wszelkie tego rodzaju pytania wprowadzają myśl w błędne koło, z którego wyjścia być nie może.

Powyższy pogląd na byt, jako na pierwszą i ostateczną, wogóle wystarczającą przyczynę wszelkich szczegółowych objawów, znajduje swe potwierdzenie i ze stanowiska rozbioru *zjawiska*.

Wszelkie zjawisko, z natury swojej, jest wynikiem ruchu lub działania odpowiedniej niezmiennej w sobie istoty. Istota zawiera w sobie *principium essendi* zjawiska. Ztąd też zasadę poznania zjawiska, jego *principium cognoscendi*, odnajdujemy w rozbiorze jego istoty i w wykazaniu jej własności realnych, bytowych którym zjawisko swe istnienie zawdzięcza (zob. wyżej str. 94 i nast.). Ostateczna tedy, wystarczająca i zadawalająca przyczyna zjawiska, jego *ultima ratio* tkwi zawsze w ruchu lub działaniu odpowiedniego bytu, uznanego za stały, niezmienny w sobie, a zatem za *istotę*, (zob. § 5,3.). Zjawisko nie jest właściwie niczem innem, jeno samą *istotą*, zwróconą ku nam jedną swoją stroną, na nas w różnorodny sposób działającą, a więc zewnętrzną i na pozór zmienną. Istota zaś jest tem samem *zjawiskiem*, rozważanem jedynie ze względu na swą stronę wewnętrzną, utajoną, niezmienną, o której istnieniu i własnościach wyprowadzamy wnioski przy pomocy jego strony zewnętrznej, na nas działającej. Dla tego to właśnie proces poznania zjawiska dobiega do swego kresu, urzeczywistnia swój cel, gdy odsłaniamy własności lub działanie istoty, bytu, jako stronę wewnętrzną badanego zjawiska, t. j. jako jego przyczynę. Wtedy dochodzimy do poglądu na *całość* danego zjawiska, na jego stronę zewnętrzną i wewnętrzną, zmienną i stałą, i już żadnej dalszej kwestyi co do niego mieć nie możemy. Z tego stanowiska rozwiązuje się też jasno zagadnienie stałej obecności przyczyny w swym skutku, wogóle nierozerwalności tych dwóch czynników. Skoro bowiem skutek jest objawem przyczyny, jako istoty, to rzecz naturalna, że istota musi być stale czynną w swym objawie, który o tyle tylko istnieje, o ile istnieje i działa byt, objawiający się, istota, przechodząca wśród danych warunków ze stanu potencyalnego w stan czynny. O rozerwaniu tych czynników mowy być nie może.

Że prawo przyczynowości polega w samej rzeczy na przedstawionych powyżej danych, o tem świadczy w sposób oczywisty cały rozwój wiedzy ludzkiej, więc i każdej z osobna nauki. Wykażemy to w kilku uwagach na naukach przyrodniczych.

Pomimo *fenomenalizmu* nauk przyrodniczych, ściśle połączonego z ich przedmiotem badania, przekonywamy się, że teorye, nie docie-

rające do pewnych zasadniczych własności stałego w sobie *bytu*, jako przyczyny danego szeregu zjawisk, nie zadawalają umysłu badawczego, lecz wywołują coraz dalsze i głębsze zagadnienia. Od przyczyn bliższych, pochodnych, od różnych mniej lub więcej przypadkowych lub okolicznościowych *powodów*, wywołujących dane zjawisko (np. eksplozya prochu wskutek wrzuconej do niego iskry), przyrodnik zmuszonym zostaje prędzej czy później przejść do przyczyn pierwotnych, ostatecznych (zob. str. 109), wykazujących pewne własności, ruch lub działanie bytu, jako czynnika wyjaśniającego należycie dany materyał empiryczny. A chociaż nauki przyrodnicze, jak zobaczymy później (§ 11,3), oddalają od siebie jak mogą najdalej kwestyą substancyi przyrody i pragną pozostać w zakresie badanych zjawisk i ich ruchu, to jednak nie mogą wyjaśnić ich przyczynowo, nie docierając ostatecznie do samego bytu, jako stałego podkładu zjawisk.

I tak np. Newton w swej teoryi ciążenia powszechnego sprowadził faktycznie dane mechaniki niebieskiej do pewnego prawa (zob. str. 386). Pomimo to, w celu wyjaśnienia tego prawa dowodził, że ciążenie powszechne jest przyciąganiem, czynnem pomiędzy każdemi dwiema cząstkami *materyi*, według owego prawa. Usiłował tedy sprowadzić ostatecznie ciążenie do pewnych sił materyi, jako istoty, substancyi przyrody. Inni badacze poprostu uznawali ciążenie za „wrodzoną własność materyi“ i wskutek tego dalej się już nad jego przyczyną nie zastanawiali.

Fizyk Le-Sage († 1803) dla wyjawienia istoty ciążenia przypuszczał istnienie pewnego rodzaju płynu grawitacyjnego (fluide gravifique), złożonego z niezmiernie drobnych cząstek nadziemskich (corpuscules-ultramondains), mniejszych nieskończenie od cząstek materyi. Te cząstki grawitacyjne, biegnąc z nadzwyczajną szybkością we wszystkich kierunkach przestrzeni, uderzają ze wszystkich stron o cząstki materyi. Ciało *A*, pomyślane w oderwaniu od wszelkiego stosunku do innych ciał, nie podlega z tego punktu widzenia żadnemu określonemu ruchowi, ponieważ wystawione jest jednakowo ze wszystkich stron na działanie cząstek grawitacyjnych, których uderzenia równoważą się wzajemnie. Skoro jednak ciało *A* znajduje się w pobliżu ciała *B*, natenczas to ostatnie powstrzymuje pewną liczbę cząstek grawitacyjnych, które działały na *A*. Podobnież i to ciało *A* osłania ciało *B* od działania innych cząstek grawitacyjnych. W ten sposób na strony wewnętrzne, do siebie zwrócone ciał *A* i *B* działa mniej cząstek grawitacyjnych, niż na zewnętrzne, — a to ma za skutek, że ciała te są popychane ku sobie, co przyjmuje pozór, jakoby ciążyły ku sobie, lub się wzajemnie przyciągały (zob. W. Stoss, *Le-Sage*

als Vorkämpfer der Atomistik, 1884, oraz wspomniany już, str. 360 *Wstęp do fizyki* Wł. Natansona, str. 102 i nast.).

W ostatnich czasach wznowiono hipotezę Le-Sage'a, lub też starano się zastąpić ją innemi. A chociaż dotąd żadna nie cieszy się uznaniem powszechnem, to jednak wszystkie świadczą o tem, że przyrodnicy nie zadawalają się samem zjawiskiem powszechnego ciążenia, lecz usiłują sprowadzić to zjawisko do pewnego układu i ruchu, wogóle do pewnych własności samej substancyi przyrody, t j. materyi.

Tęż samą dążność moglibyśmy bez trudności wykazać i w innych dziedzinach przyrodoznawstwa. Chemia zbliża się coraz bardziej do pojęcia jedności materyi i z jej własności i ruchu usiłuje wyjaśnić przyczynowo zarówno przemianę ciał, jak i nawet powstanie ciał prostych, czyli tak zwanych *pierwiastków*, których liczą obecnie do 70, wraz z nowoodkrytym *argonem*. Podobnież i fizyolog, nie mogąc elementarnych objawów życia, a w szczególności wrażliwości i czucia, wyprowadzić przyczynowo z działania martwej materyi, zmuszony jest przypisać materyi, jako uznanemu przez siebie zasadniczemu czynnikowi przyrody, nowe własności, zdolne służyć za przyczynową podstawę do wyjaśnienia owych objawów życia. Wspomnieliśmy o tem, mówiąc o celowości w przyrodzie (str. 238).

Wyłożony pogląd na istotę przyczynowości przedstawia nam w nowem, jaśniejszem świetle kwestyą *determinizmu mechanicznego*, jako podstawy naukowego przyrodoznawstwa. Przedewszystkiem bowiem okazuje się, że mechanizmu przyrody nie podobna uznać za ostateczną metodologiczną zasadę dla istotnego poznania jej zjawisk, ponieważ sam jest zjawiskiem, a zatem nie zawiera w sobie *wystarczającej* przyczyny swego istnienia, lecz sprowadzonym być musi do pewnych własności i do działania odpowiedniej istoty, bytu, przejawiającego swoją treść zasadniczą w objawach i prawach mechanizmu przyrody. Póki nie docieramy do tego *bytu*, wyjaśniającego przyczynowo ustrój wszechświata, a więc i jego mechanizm, dopóty uznać nie możemy jego zjawiskowości za wytłómaczoną.

Następnie zauważyć należy, że pojęcia determinizmu: zależności od jakichkolwiek obcych czynników, konieczności, nie mogą być zastosowane do samej istoty bytu. Skoro bowiem się okazuje, że wystarczającą przyczyną tak świata zjawiskowego wogóle, jak i każdego szczegółowego szeregu zjawisk, jest byt ze swemi własnościami; to bytu tego nie możemy uczynić zależnym od zjawisk, lecz przeciwnie, zjawiska pojąć musimy w ich zależności od bytu, istoty. Zjawiska zatem, ich treść i przebieg, wogóle ich ruch, nie stanowią czynnika, zdolnego w czemkolwiek ograniczyć bytu, krępować, że tak powiem, swobody jego działania. Skutek nie może działać wstecz na przyczy-

nę; nie może w niczem determinować istoty, której sam swe istnienie zawdzięcza. (Zob. pracę moją: *Psychologisch-metaphysische Analyse des Begriffs der Nothwendigkeit*, Philosophische Monatshefte, T. X, 1874, str. 1 i nast., 68 i nast.).

Ze stanowiska *poznania* bytu, a więc ze stanowiska *logicznego*, wyprowadzamy wprawdzie z treści i charakteru zjawisk wstecz wnioski co do treści i charakteru przejawiającej się w nich istoty. Ale ten proces poznawczy naszego umysłu, wnikający przy pomocy zjawiska w istotę bytu, nie daje nam żadnego prawa do sądzenia, jakoby w rzeczywistości zjawiska określały bezwzględnie treść istoty. Przeciwnie, w rzeczywistości byt nie jest zgoła niczem innem ograniczony jeno własną swoją istotą, a więc samym sobą; jest tedy w każdym razie samodzielnym, od niczego poza sobą nie zależnym. Bo też w samej rzeczy, od czego chcielibyśmy uczynić zależnym sam byt i jego istotę? Gdybyśmy np. byt *B* uznali za zależny od bytu *A*, znaczyło by to tylko, że byt *B* jest zjawiskiem w stosunku do *A*, jako istoty, zawierającej w sobie wystarczającą przyczynę bytu *B*. Byt *A* zaś, jako taka wystarczająca przyczyna, nie byłby już zależnym w swych objawach od żadnego innego bytu, lecz wyłącznie tylko od samego siebie, od swej własnej istoty. Ostatecznie zatem zmuszeni jesteśmy dotrzeć do bytu, który nie jest zależnym od niczego innego, prócz swoich faktycznie danych własności.

Pojęcie *prawa*, zastosowane do bytu, nie popiera również w niczem determinizmu, t. j. nie można twierdzić, że byt *ulega* jakiemuś prawu. Przeciwnie byt i jego własności, jak to wykazano wyżej (str. 407), *są* prawem dla wszelkich jego objawów, ale nie *zależą* od jakiegoś prawa. Nie ma żadnej zasady uosabiać prawa poza bytem i jego własnościami. Wykazując faktycznie dane własności bytu, nie zależne od niczego zgoła, prócz od samych siebie, docieramy do ostatecznego i najwyższego źródła wszelkiego prawa. Tylko takie faktyczne pojęcie prawa, nie zawierające w sobie żadnego bezwzględnego determinizmu, zgadza się ze ścisłem pojęciem przyrodoznawstwa, jak się to bliżej okazało przy rozbiorze tego pojęcia (zob. wyżej str. 136 i nast. oraz 404 i nast.).

Często wprawdzie dają się słyszeć głosy, dowodzące, że wszystko na świecie jest względnem, że nie ma wcale *absolutu*, bytu bezwzględnego. Zdania takie są jednak wynikiem bądź doktrynerskich nieporozumień, bądź rażącej sprzeczności w dowodzeniu. A ponieważ tego rodzaju zdania wygłaszają zazwyczaj w imię zasad przyrodoznawstwa, to godzi się zauważyć, że samo prawo fizyczne zachowania energii zawiera w sobie uznanie absolutu, bytu bezwzględnego. Byt bowiem sam w sobie niezmienny, zachowujący zawsze da-

ną swoją treść, jest właśnie bytem bezwzględnym, absolutem, ostateczną przyczyną wszelkich swoich objawów, wszelkich zmian, wynikających z różnej kombinacyi jego składowych czynników. Dla tych to powodów nawet taki pozytywistyczny myśliciel, jak H. Spencer, doszedł do przekonania o istnieniu bytu bezwzględnego, absolutu (zob. wyżej str. 331).

Nie można się również w tym względzie powołać na panującą w naukach przyrodniczych *atomistykę*, t. j. na teoryą, rozdrabiającą istotę, czyli substancyą przyrody na nieskończoną liczbę cząstek, czyli *niedziałek*, których wzajemne na siebie działanie ma być przyczyną całej mnogości i rozmaitości zjawisk. Teorya ta przedewszystkiem uznaną jest powszechnie tylko za *hipotezę pomocniczą* w celu mechanicznego wyjaśnienia zjawisk, w rodzaju wspomnianej powyżej teoryi Le-Sage'a (zob. str. 409). Jest ona pod wieloma względami wystarczającą do wytłómaczenia tego lub owego szeregu szczegółowych zjawisk, ale nie uwzględnia wcale faktycznej *jedności* świata, jego, że tak powiem, organicznego ustroju, dzięki któremu wszystkie ruchy jego nawzajem się uzupełniają i dokonywają w pewnym stałym kierunku, powodując zjawisko zasadnicze świata, jako całości, t. j. zjawisko twórczości, rozwoju, życia powszechnego. Wobec tego zjawiska uznać należy, że byt sam w sobie jest jednolitym, pomimo całej mnogości swoich objawów, że działa na podstawie swych jednorodnych, stałych i niezmiennych własności wszędzie i zawsze, a więc we wszystkich zakątkach świata i we wszystkich momentach jego rozwoju. Z tego zaś wynika, że byt jest jednym i tym samym we wszystkich atomach, jeżeli takowe istnieją, i działa w każdym z nich według swej własnej treści, jako identyczna w sobie istota, obejmująca zasadniczo wszystko, co tylko pomyślanem być może.

Bez takiego pojęcia jednorodnego w sobie bytu, działającego wszędzie i zawsze w sposób sobie właściwy, jednorodny, nie możemy powziąć pojęcia ustroju wszechświatowego, kosmosu; bez takiego pojęcia wszechbyt staje się *chaosem*, mięszaniną powikłanych czynników, różnorodnych ze swej istoty, więc pozbawionych wszelkiej wewnętrznej łączności, znoszących się nawzajem, działających w najsprzeczniejszych kierunkach, bez wszelkiej stałości, zgody, jednostajności w swych przejawach. Widzieliśmy już na swojem miejscu, że takie pojęcie bytu, jako chaosu, sprzeciwia się zasadniczo prawidłowej organizacyi naszego umysłu i nie może być nigdy przedmiotem poznania, nauki (zob. str. 103 i nast.).

Gdyby się tedy i okazało, że teorya atomistyczna nadaje się najlepiej do mechanicznego wyjaśnienia zjawisk przyrody, to i wtedy nie mamy prawa wyobrażać sobie, jakoby różne czynniki składowe bytu

nawzajem się ograniczały i nadawały wszystkiemu na świecie charakter względny. Przeciwnie i wtedy musielibyśmy uznać potrzebę dopełnienia atomistyki pojęciem jednorodności wszechbytu, a więc i pojęciem jego działania, niczem bezwzględnie niekrępowanego, jak przez swe własne pierwotne własności.

Wykazując zasadniczą doniosłość pojęcia bytu bewzględnego, jako ostatecznej przyczyny wszelkich faktycznych i możliwych objawów świata, nie przesądzamy bynajmniej dokładnego określenia jego istotnych własności, ani sposobu jego działania. Odnośne specyalne badania nie wpadają w zakres naszych obecnych zadań. To jednak już tu podnieść musimy, że pojęcie bytu bezwzględnego nie sprzeciwia się w niczem pełnej jego samodzielności i swobody działania. Przeciwnie, przekonaliśmy się już poprzednio (str. 390 i nast.), że faktyczna stałość i typowość w przebiegu zjawisk, a zatem istnienie *prawidłowości* w tym przebiegu, oraz współdziałanie najrozliczniejszych czynników w jednym powszechnym kierunku życia wszechświatowego, a więc *celowość* w jego rozwoju, dowodzą w sposób oczywisty, że istotą bytu jest samodzielnie czynny *rozum*, nie krępowany niczem innem, jeno własną swoją treścią. Jeżeli tedy możemy sprowadzić zjawiska świata do działania pewnych stałych i niezmiennych praw; jeżeli w zakresie świata fizycznego możemy je wyjaśniać mechanicznie: to dokonywamy tego jedynie z tej przyczyny, że byt sam w sobie, z istoty swojej działa racyonalnie, w sposób odpowiadający zasadniczo naszemu rozumowemu działaniu.

Mechanizm przyrody jest widocznie *skutkiem*, mającym swą *przyczynę* w rozumnej celowości wszechbytu. Dzięki jedynie działaniu tej przyczyny, każdy ruch szczegółowy w przyrodzie staje się współczynnikiem jej ogólnego rozwoju i może być ściśle określonym przy pomocy dwóch zasadniczych środków poznawczych na tem polu, jakiemi są:

1) prawa mechaniki, dotyczące równowagi i ruchu, jako zjawisk materyalnych, i

2) prawa racyonalnej celowości, wyjaśniające przyczynowo ogólny kierunek i współdziałanie ruchów w przyrodzie.

O ile nauki przyrodnicze posiłkują się pierwszym z tych środków, o tyle doprowadzają do mechanicznego wyjaśnienia zjawisk przyrody i przez to dochodzą do kresu pojęć przyrodniczych, opartych na przypuszczeniach przyrodoznawstwa. O ile zaś filozofia zbliża się do zrozumienia *celów* wszechbytu i jego samodzielnych objawów życiowych, o tyle stanowi ona konieczne dopełnienie wszelkiego przyrodniczego na świat poglądu ze stanowiska zasadniczych czynników i istotnych przyczyn życia wszechświatowego. Że to zrozumienie ce-

lów wszechbytu jest zadaniem bardzo trudnem, mówiliśmy o tem już na swojem miejscu; ale przekonaliśmy się zarazem, że nie przekracza ono zasadniczo zdolności umysłu ludzkiego (zob. str. 228 i nast.). Nie mamy tedy prawa, dla lenistwa myśli, wyrzec się energicznej pracy nad rozwiązaniem tego zadania; a czynią to wszyscy, którzy, widząc w dogmatycznych przypuszczeniach wiedzy specyalnej ostateczne granice wiedzy wogóle, lekceważą odnośne badania krytyczne filozofii.

Oczywistą jest rzeczą, że wyłożony powyżej pogląd na przyczynowość i jej zasadniczy związek z istotą wszechbytu, ma charakter *metafizyczny*, t. j. przechodzi z zakresu abstrakcyjnej myśli i logiki na pole przedmiotowej rzeczywistości, bytu realnego. To też dalsze wyjaśnienie tej sprawy możliwem jest tylko na podstawie rozbioru *metafizycznych* przypuszczeń nauk przyrodniczych, — o czem traktujemy w następnym artykule (§ 11,3). Tu zadawalamy się wynikiem, że nauki przyrodnicze, dążąc do wykrycia związku przyczynowego na polu objawów przyrody, z konieczności szukać muszą oparcia o pewne pojęcia metafizyczne, które należycie wyjaśnione być mogą jedynie w zakresie *metafizyki* tych nauk, rozważanej ze stanowiska krytyki filozoficznej.

Literatura dotycząca prawa przyczyny. Już Platon zastanawiał się głębiej nad prawem przyczyny. W *Teetecie* dowodzi on, że prawdziwa wiedza (νόησις) polega na poznaniu stałej, niezmiennej przyczyny zjawisk szczegółowych. W rozwinięciu swego poglądu na świat, wykazuje szczególniej w *Sofiście* i *Filebie*, że ostateczną i najwyższą przyczyną stałych, niezmiennych typów, czyli form świata zjawiskowego, jest *rozum* i jego *idee*. Nadto w *Fedonie* uzasadnił swój pogląd na przyczynowość wogóle (p. 96 i nast.). Wykazuje on tu, że to, co zwykle nazywane bywa *przyczyną*, wskazuje nam tylko następstwo faktów, ale ich istnienia wcale nie tłómaczy, szczególniej wtedy, gdy skutek zupełnie się różni jakościowo od tego, co jest mniemaną jego przyczyną. Zazwyczaj uznają za przyczynę zjawisk to, co jest tylko ich niezbędnym warunkiem, nie zaś istotną przyczyną działającą. „Co innego bowiem jest *przyczyna bytu*, a co innego okoliczności, bez których przyczyna nie mogła działać.“ „Prawdziwa przyczyna wszystkiego jest *boska siła*, która wszystkiem tak kieruje, jak dla każdej rzeczy jest najlepiej, jak cel każdej z nich i wszystkich razem wymaga.“ Zob., co o Platonie już wyżej powiedziano str. 83, 183 i 193 i nast., oraz przywiedzioną w ostatniem miejscu pracę Lutosławskiego str. 38 i nast.

Arystoteles rozwinął pojęcie przyczynowości jeszcze szerzej. Przedewszystkiem zaznacza on (*Metaphysica*, Lib. 1, cap. 1), że *nauka* różni się od zwykłego doświadczenia tem, że bada *przyczyny* zjawisk, że pyta: dlaczego co jest? doświadczenie zaś zadawala się samym faktem, pyta tylko: co jest? Następnie (tamże, cap. 3, Lib. IV, cap. 1, oraz *Physica*, Lib. I, cap. 3) rozróżnia cztery rodzaje przyczyn (αἰτίαι), jako to: 1) przyczyna *materyalna*, oznaczająca materyą (ὕλη), wchodzącą w skład danej rzeczy; np. brąz posągu lub drzewo i kamień, jako materyał domu i t. p. (causa materialis, ex

quo); 2) przyczyna istotna, zasadnicza czyli *idealna*, formalna (οὐσία, εἶδος, causa formalis, per quod), kształtująca materyą, nadająca jej właściwą formę, wytwarzająca z rzeczy to, czem ona w istocie jest; jestto wogóle czynnik organizacyjny, ożywczy w stosunku do materyi, np. idea posągu, plan domu (zob. § 8,1); 3) przyczyna *ruchu*, czynnego przy wytworzeniu rzeczy, a więc przyczyna *wykonawcza* (ἀρχὴ τῆς κινήσεως, causa efficiens, a quo); np. przygotowanie brązu i jego przelanie do formy, albo zwożenie materyału do budowy domu i samo budowanie; nakoniec 4) przyczyna *celowa*, określająca *naco* dana rzecz stworzoną została, a więc oznaczająca *dobro*, dla którego rzecz istnieje (τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν, causa finalis, propter quod), np. posąg dla upamiętnienia bohatera, dom do mieszkania i t. p.

Bez wszelkich zasobów krytyki łatwo przekonać się można, że powyższy podział przyczyn ma przeważnie znaczenie abstrakcyjne, myślowe, gdyż w rzeczywistości nie podobna go ściśle przeprowadzić. To też podział ten podał główny powód do rozwoju metafizyki *scholastycznej* w wiekach średnich w kierunku wyłącznie formalnym. A jednak już sam Arystoteles spostrzegł, że jego trzy ostatnie przyczyny jednoczą się zazwyczaj w jednej, a mianowicie w wykonawcy lub twórcy dzieła, rzeczy. On to, jako przyczyna czynna, wykonawcza, nadaje materyi odpowiednią formę według swej idei i urzeczywistnia przytem powzięty przez siebie cel. Nadto idea zawiera w sobie już i cel, a wykonanie nie może się dokonać inaczej jak pod ciągłym wpływem i kierownictwem idei i celu. W ten sposób powyższe cztery czynniki sprowadzają się właściwie do dwóch zasadniczych, jakiemi są: 1) materya, albo wogóle substancya, z której rzecz się wytwarza, i 2) przyczyna w ruchu, kombinująca składniki substancyi według celowej idei. Są to te same czynniki, o których mówiliśmy przy rozbiorze twórczości, str. 199 i nast. Przytem jednak zaznaczyć należy, że Arystoteles również już zauważył, że substancya, pozbawiona czynnej w niej idei, formy, jest abstrakcyą, nie istniejącą w rzeczywistości,— podobnie, jak w rzeczywistości nie ma czynnej idei bez substancyonalnego podkładu,— a więc w istocie rzeczy jedyną i ostateczną przyczyną wszystkiego, co jest, jest byt, rzeczywistość, substancya, czynna według swej treści idealnej, rozumowej.

Pierwsi znakomici przedstawiciele nowszej filozofii, jak Bakon i Kartezyusz nie rozróżniają jeszcze jasno *logicznej* i *metafizycznej* strony prawa przyczyny; ztąd też mięszają ciągle ze sobą pojęcia: *ratio* i *causa*, zasadę dowodzenia z zasadą bytu rzeczy (zob. str. 94 i nast.). Toż samo powiedzieć należy o Spinozie, który nadto w swej *Etyce* (zob. wyżej str. 9), chcąc określić Boga, wprowadza sprzeczne w sobie pojęcie: *causa sui*, t. j. przyczyny wytwarzającej samą siebie, jako swój skutek. Jestto najznakomitszy w dziejach filozofii przykład błędnego zastosowania prawa przyczyny do istoty wszechbytu, będącej przyczyną wszystkich swoich objawów, ale nie samej siebie, bo ona nie powstała w czasie, lecz poprostu *jest*, *była* i *będzie*, t. j. istnieje odwiecznie i na wieki. O jej przyczynę zatem pytać nie ma żadnego powodu, żadnej logicznej zasady (zob., co w tym względzie powiedziano wyżej str. 407 i nast.).

Do głębszego pojęcia istoty przyczynowości dopomógł wszechstronny rozbiór jej typu psychologicznego, najbezpośredniej dostępnego dla naszego umysłu. Wielką w tym względzie zasługę położył Locke, który wykazał, że nasz pogląd na prawo przyczyny, a w szczególności na siłę, jako przyczynę ruchu, wynika z refleksyi nad naszemi stanami umysłu, gdy na podstawie wewnętrznego doświadczenia przekonywamy się, że wolą lub myślą możemy wprawić w ruch członki ciała, znajdujące się poprzednio w spoczynku. W swym *Traktacie o umyśle ludzkim* (zob. wyżej str. 9) mówi on, ks. II, roz. 21, § 4: „The idea of the beginning of motion we have only from reflection on what passes in ourselves, where we find by experience, that barely by willing it, barely by a thought of the mind, we can move the parts of our bodies which were before at rest.“

Na tej podstawie Leibnitz pierwszy jasno określił podmiotową i przedmiotową stronę prawa przyczyny. Prawo *logiczne* wystarczającej przyczyny, domagające się udo-

wodnienia każdego twierdzenia lub przeczenia (principe de la raison déterminante ou suffisante), odróżnia on od *metafizycznego* prawa przyczyny, a zatem od prawa, według którego każda rzecz, albo raczej każda *zmiana* rzeczy, musi mieć swoją realną przyczynę. Nadto ostateczną przyczynę wszelkich zmian badanej rzeczy sprowadza do jej *istoty*, t. j. do działania, wynikającego z jej własnej treści (zob., wyżej str. 109). Przez to przyczynił się wielce do wyjaśnienia metafizycznej istoty przyczynowości. Wykazał mianowicie, że każde szczegółowe zjawisko w przyrodzie powinno być wedle możności wyjaśnione mechanicznie, t. j. według praw mechaniki; ale przyroda, jako całość i współdziałanie wszystkich jej praw, nie może już znaleźć swego przyczynowego wyjaśnienia w mechanizmie, lecz wykazuje działanie przyczyn celowych. Zob., co o nim powiedziano wyżej str. 236, oraz wspomniane (na str. 9) dzieło jego: *O umyśle ludzkim*, szczególniej ks. II, roz. 21 i 26.

Hume rozwija zaznaczony powyżej (str. 405) pogląd na przyczynowość szczególniej w VII-ym rozdziale wspomnianego (str. 10) dzieła: *O umyśle ludzkim*. Wszystko, mówi on, sprowadza się w tym względzie do obserwacyi „stałego związku (constant conjunction)“ pomiędzy zjawiskami. Przedmiotowo mamy tu przed sobą jedynie stałe następstwo dwóch zjawisk po sobie w czasie; w umyśle zaś naszym, podmiotowo, wytwarza się z tego na podstawie nawyknienia stała asocyacya między dwoma wyobrażeniami, nazwanemi przyczyną i skutkiem. W jednym zaś i drugim razie nic zgoła orzec nie możemy o wewnętrznym związku zjawisk, o jakiejś rzeczywistej zależności jednego zjawiska od drugiego.

Wyznać należy, że powyższy pogląd Hume'a rozwija konsekwentnie zasadę jednostronnego empiryzmu, zewnętrznego doświadczenia, które w samej rzeczy ograniczyć się musi owem zewnętrznem, mniej lub więcej przypadkowem powiązaniem zjawisk. O racyonalnem zaś pojęciu związku pomiędzy zjawiskami z tego stanowiska mowy być nie może; nie może również istnieć na tem stanowisku ścisła *nauka*, która z istoty swojej dąży do *zrozumienia* zjawisk szczegółowych przy pomocy pewnych ogólnych zasad, czyli praw (§ 10,2,1). To też Hume zmuszony jest w kwestyach teoretycznych przejść od swego jednostronnego empiryzmu, wyrzekającego się zasad rozumowych, do zupełnego *skeptycyzmu*. Gdzie wszystko się opiera na prostem nawyknieniu do pewnego połączenia wyobrażeń, tam poznanie prawdy jest raz na zawsze niemożliwem, bo nie ma czynnika krytycznego, zdolnego poddać odpowiedniej kontroli owych przypadkowych wyników nawyknienia. Jakże bowiem jedno nawyknienie kontrolować przez drugie, skoro każde ma równe prawo do istnienia i skoro nie ma czynnika racyonalnego, zdolnego na podstawie ich porównania ocenić ich wartości (zob. wyżej str. 85)? W imię wymagań zdrowego rozsądku, Hume w zakresie życia praktycznego podziela wprawdzie wiarę (belief) naiwnego realizmu, ale wiara ta nie ma już zgoła żadnego poznawczego, a tem mniej naukowego znaczenia.

Racyonalny aprioryzm Kanta w sprawie przyczynowości łączy się jak najściślej z tem wszystkiem, cośmy dotąd już o tym myślicielu powiedzieli (zob. szczególniej str. 324 i nast.). Dodamy tu tylko, że zagadnienie to roztrząsa szczegółowo w rozdziale *Krytyki czystego rozumu*, noszącym napis: *Analogie doświadczenia*. Wykazuje on tu, że doświadczenie, jako czynnik poznawczy, staje się możliwem jedynie na podstawie racyonalnego, a więc *koniecznego* połączenia spostrzeżeń (nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen). To połączenie dokonywa się według następujących apriorycznych zasad rozumu, a mianowicie: 1) *Zasada stałości substancyi*: Pomimo wszelkiej zmienności, zjawiska zawierają w sobie coś stałego, substancyą, której ilość (Quantum) nie może być w przyrodzie ani powiększoną, ani zmniejszoną. 2) *Zasada następstwa czasowego według prawa przyczyny:* Wszelkie zmiany dokonywają się według prawa łączności przyczyny ze skutkiem. 4) *Zasada współczesności według prawa wzajemnego działania*

(Wechselwirkung) *czyli wspólności* *(Gemeinschaft)*: Wszystkie substancye, uznane za jednocześnie istniejące w przestrzeni, działają ciągle wzajemnie na siebie. Otóż zasady te, dowodzi Kant, czynią doświadczenie naukowe dopiero możliwem i dla tego nie mogą być wyprowadzone z doświadczenia. Są one konieczną podstawą wszelkiej *metafizyki przyrody*. Przez sprowadzenie *zmian* w przyrodzie do *ruchu* i przez matematyczne sformułowanie jego działania według powyższych zasad wytwarza się *czyste* przyrodoznawstwo, jako podstawa wszelkiego racyonalnego urobienia danego materyał doświadczenia. Wyczerpującą, oraz wielce pouczającą monografią nad nauką Kanta o przyczynowości, ogłosił M. Wartenberg w pracy: *Kants Theorie der Kausalität*, 1899; zob. szczególniej str. 107 i nast.

Nie zaprzeczając bynajmniej doniosłości *racyonalnego* ugruntowania przyrodoznawstwa przez Kanta, można jednak dowodzić, ze stanowiska zgodności myśli i bytu, praw rozumu i praw przedmiotowej rzeczywistości, że zasady. wykazane przez Kanta, są wynikiem współdziałania i wzajemnej weryfikacyi wymagań rozumu i danych doświadczenia, że zatem nie mają wyłącznie charakteru subjektywnego, jak twierdzi Kant, lecz dotyczą zarazem bytu przedmiotowego. Jakim sposobem mógłby też rozum sam przez się orzec cośkolwiek o świecie i jego zjawiskach, gdyby nie opierał się w tym względzie na danych doświadczenia? O tej jednostronności subjektywizmu Kanta mówiliśmy już niejednokrotnie. Zob. szczególniej, cośmy w tym względzie powiedzieli przy rozbiorze stosunku ideałów rozumu do prawdy przedmiotowej, str. 281 i nast., oraz z powodu jego nauki o antynomiach, str. 331 i nast.

Na uwagę zasługuje następnie specyalna praca A. Schopenhauera: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, 3-cie dopełnione wyd. 1864. Schopenhauer przedewszystkiem wraz z Kantem przyznaje aprioryczność prawa przyczyny. Co więcej, dowodzi on, że całkowita treść aprioryczna, czyli organizacyjna umysłu sprowadza się w zupełności do tego prawa; ono jest ostateczną podstawą tak umysłowej działalności wogóle, jak i specyalnie badania i poznawania rzeczy. Dowodzić tego prawa nie można, bo jest ono podstawą wszelkiego dowodu. Ma ono, według Schopenhauera, czworakie znaczenie i znajduje swój wyraz w czterech różnych formach, określających jego treść zasadniczą o *koniecznym związku* (nothwendige Verbindung) pomiędzy wszelkiemi przedmiotami poznania. Te cztery formy są: 1) *Zasada początku bytu*, czyli powstawania (Grund des Werdens). Jestto właściwa przyczynowość w zakresie przedmiotów doświadczenia. Sprowadza się ona do pojęcia *materyi* i jej pierwotnych sił, powodujących wszelkie zmiany, dostępne dla doświadczenia. Przyczyna przyjmuje w tym zakresie trzy odmienne formy, stosownie do trzech zasadniczych objawów, jakiemi są: ciała nieorganiczne, rośliny i zwierzęta. Do pierwszych odnosi się *przyczyna* w najściślejszem znaczeniu (Ursache im engsten Sinn); w roślinach przyczyna staje się *podnietą* (Reiz), a zwierzęta ulegają przyczynom, nazywanym *motywami*. 2) *Zasada poznania* (Grund des Erkennens). Domaga się ona, aby każdy sąd logiczny uznanym został za prawdziwy tylko wtedy, gdy jest wystarczająco udowodnionym. Wystarczającemi zaś zasadami na tem polu są: a) uzasadnienie jednego sądu przez drugi według wymagań formalnej logiki (prawda logiczna, czyli formalna); b) oparcie sądu na danych doświadczenia (prawda empiryczna); c) oparcie sądu na apriorycznych formach przestrzeni i czasu, jak to czynią czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo (prawda transcendentalna); i nakoniec, d) oparcie sądu na zasadniczych prawach rozumu, jako warunków wszelkiej myśli (prawda metalogiczna). 3) *Zasada bytu* (Grund des Seins). Ma ona za przedmiot faktycznie dany związek między rzeczami według form przestrzeni i czasu, a więc ich położenie w przestrzeni i następstwo w czasie. Każdy punkt, każda linia, płaszczyzna lub bryła łączą się z innemi w przestrzeni i zależą wzajemnie od siebie; toż samo odnosi się do każdego momentu w czasie. Ztąd wnikamy w dany stan

rzeczy, w jej byt, określając jej związki i stosunki przestrzeniowe i czasowe. 4) *Zasada działania* (Grund des Handelns). Tu prawo przyczyny staje się prawem *motywacyi*, według którego każdy akt woli jest wynikiem poprzedniego motywu, podobnie jak każdy ruch martwego ciała jest wynikiem bądź uderzenia, bądź przyciągania przez inne ciało. Ponieważ ta forma przyczynowości staje się dla nas bezpośrednio dostępną przy pomocy wewnętrznego doświadczenia, przeto Schopenhauer nazywa ją przyczynowością *widzianą z wewnątrz* (von innen gesehen). Z powyższych zasad wyprowadza cztery formy zasadnicze *konieczności*, jakiemi są: *fizyczna*, *logiczna*, *matematyczna* i *moralna*. Uznaje przy tem jednak, że prawo przyczyny stosuje się wogóle tylko do objawów *pochodnych* bytu, a nie do samej *istoty* jego.

Pomimo bogactwa i zasadniczej trafności powyższej klasyfikacyi przyczyn, dają się one jednak sprowadzić do bardziej prostych wyrazów. Przedewszystkiem sam Schopenhauer już zauważył, że tworzą one właściwie dwie grupy, stosownie do tego, czy mają charakter podmiotowy, poznawczy, logiczny, czy też przedmiotowy, bytowy, metafizyczny (*principium cognoscendi* i *principium essendi*, zob. wyżej str. 94 i nast. oraz 408, i 414). Pierwsza grupa przyczyn, t. j. zasady poznawcze, które u Schopenhauera rozpadają się znowu na cztery odrębne kategorye, obejmuje właściwie tylko dwie samoistne zasady poznawcze, wyjaśnione przez nas na swojem miejscu (str. 90), jakiemi są: doświadczenie i czynność logiczna umysłu. Co zaś do przyczyn przedmiotowych, opartych na samym bycie, to zasady: 1-sza, 3-cia i 4-ta Schopenhauera zaznaczają właściwie działanie dwóch tylko czynników zasadniczych: mechanicznego, siły fizycznej, i celowego, samodzielnej woli (materyi i ducha). Są to te same czynniki, o których mówiliśmy, zastanawiając się nad istotą *prawa* w znaczeniu przedmiotowem (zob. str. 132 i nast.). Wszystkie inne zasady, czyli przyczyny, objęte klasyfikacyą Schopenhauera, są w istocie tylko bądź odmianami, bądź dalszem rozwinięciem powyższych zasadniczych, wynikających z istoty rzeczy, a szczególniej z pierwotnych czynników wszelkiego na świat poglądu: podmiotu i przedmiotu (zob. § 4,3).

Comte i Mill, jako przeciwnicy metafizyki, pozostawali przy rozbiorze prawa przyczyny, za przykładem Hume'a, wyłącznie w zakresie zjawisk. Mówią tedy jedynie o wzajemnej zależności zjawisk i o tak zwanych przyczynach bliższych, pochodnych, pomijając z zasady przyczyny pierwotne i celowe (zob. str. 109). Ale przez to zrzekają się zarazem przyczynowego wyjaśnienia faktu stałości i jednorodności zjawisk, jak również nie mniej doniosłego faktu współdziałania różnorodnych czynników w kierunku powszechnego rozwoju świata zjawiskowego. Że przytem jednak Comte opierał się w gruncie rzeczy na materyalistycznej metafizyce, a Mill wpadał w rażące sprzeczności sam z sobą, o tem przekonała nas krytyka pozytywizmu (§ 10,1 z literaturą), oraz rozbiór poglądu Milla na ostateczne zasady nauki (zob. str. 326 i nast.).

Alb. Lange łączy pojęcie przyczynowości ze swym poglądem na naukę w przeciwstawieniu do twórczości metafizycznej. Mówiliśmy o tem wyżej, str. 261 i 264 i nast.

W ostatnich czasach i znakomici przyrodnicy zajęli się wyjaśnieniem związku przyczynowego ze swego punktu widzenia. E. Mach we wspomnianych (str. 288) wykładach dotyka tego przedmiotu na str. 215 i nast. „*Przyczyna* i *skutek*, mówi on, są to tylko wydatne cechy doświadczenia, ważne dla naszej pracy myśli.“ Konieczność, jaką temu związkowi przypisujemy, polega jedynie na tem, że się nam często udawało znane oddawna doświadczenia, jako ogniwa pośrednie (Zwischenglieder), połączyć w naszej mozaice myślowej z nowemi. W samej naturze czegoś podobnego nie ma. Ona istnieje poprostu, ale się nie powtarza. Tylko nasze szematyczne odtworzenie natury wydaje szereg jednostajnych objawów (Die Natur ist nur *einmal* da. Nur unser schematisches Nachbilden erzeugt gleiche Fälle). Zob. też jego wspomniane (str. 288) *Zasady nauki o cieple*, 1896, rozdział o przyczynowości i wyjaśnieniu, str. 430 i nast. Dalsze, szczegółowe

rozwinięcie tych poglądów podaje Mach we wspomnianej również (str. 344) pracy: *Analiza wrażeń*. Wszelkie przedmioty wiedzy, więc i świat cały sprowadza on tu do samych tylko *wrażeń* (Empfindungen). Wykazanie związku oraz wzajemnej zależności tych pierwiastków wszelkiej wiedzy, stanowi istotę *nauki* i wyczerpuje wszelkie kwestye co do przyczynowości, istniejącej w świecie. Przyczynowość ma mieć jedynie znaczenie funkcyi matematycznej. Trafną krytyczną ocenę tych poglądów podał J. Baumann w artykule: *Wo steckt der Fehler in Mach's philos. Ansichten*, w Archiv für system. Phil. T. VII, 1901, str. 260 i nast.

W. Ostwald przedstawia swój pogląd na przyczynowość w związku z energetyką w 14-tym wykładzie *Filozofii przyrody*, 1902 (zob. wyżej str. 137 i 344).

Z ogólnego punktu widzenia teoryi poznania poddaje i H. Hoyer pojęcie przyczynowości krytycznemu rozbiorowi we wspomnianej (str. 214) pracy, str. 17 i nast. Jego zdaniem źródło tego pojęcia istnieje w powtarzającem się bezustannie dostrzeganiu pewnego stałego związku pomiędzy zjawiskami. To też nauka, niezależnie od powziętych zgóry pojęć przyczyny i skutku, szukać winna tylko owego stałego związku i nic więcej. I tutaj tedy nie chodzi o zastosowanie jakiejś gotowej kategoryi umysłu do faktycznych danych, lecz o skonstatowanie samych tych danych.

Prócz wymienionych prac polecić można, jako pomoc przy samodzielnem rozważaniu prawa przyczyny szczególniej następujące dzieła specyalne, wydane w ostatnich dziesiątkach lat: L. Strümpell, *Der Kausalitätsbegriff u. sein metaphysischer Gebrauch in der Naturwissenschaft*, 1871. Na uwagę zasługuje również rozdz. 8 i 16 dzieła tegoż autora: *Psychologische Pädagogik*, 1884, gdzie traktuje specyalnie o *przyczynowości psychicznej*.—R. Schellwien, *Das Gesetz der Kausalität in der Natur*, 1876.—H. Weber, *Ueber die Kausalität in den Naturwissenschaften*, 1881.—K. Kroman w dziele wymienionem (str. 343): *Nasze przyrodoznawstwo*, str. 186 i nast.: *Początek i zastosowanie prawa przyczyny*.—Edm. König, *Die Entwickelung des Kausalpromblems*. T. I. od Kartezyusza do Kanta, 1888; T. II, od czasów Kanta, 1890.—Heymans we wspomnianej już (str. 328) pracy: *Prawa naukowego myślenia*, 1894, str. 358 i nast.—Jedną z najnowszych historyczno-krytycznych prac na tem polu, odznaczającą się głębokim rozbiorem ostatecznych zasad przyczynowości, wydał M. Wartenberg p. t. *Das Problem des Wirkens u. die monistische Weltanschauung*, 1900.—Ze stanowiska psychologicznego wyjaśnia tę sprawę J. Sully w przywiedzionem (str. 156) dziele, przekład polski str. 546 i nast.

3. Metafizyka nauk przyrodniczych i prawa przyrody.

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy, mówiąc o *istocie filozofii*, zastanawialiśmy się nad niektóremi zasadniczemi pojęciami, wchodzącemi w skład wszelkiego na świat poglądu. Wyjaśniliśmy tedy naprzód wzajemny do siebie stosunek *podmiotu* i idei *przedmiotowej rzeczywistości*, jako podstawy wszelkiej wiedzy (str. 88 i nast.); następnie roztrząsaliśmy pojęcie *świata*, streszczające w sobie wszelki wogóle *byt*, wszelką *rzeczywistość*, uznaną przez umysł za *przedmiot* poznania (str. 102 i nast.); dalej poddaliśmy rozbiorowi pojęcia *istoty* i *zjawiska* (substancyi i fenomenu), jako dwóch zasadniczych form, w których się nam ogólny przedmiot poznania, byt rzeczywisty, wszechświat, przedstawia (str. 107 i nast.); nareszcie badaliśmy pojęcia: *ogółu*, *szczegółu* i *prawa*, z których dwa pierwsze okazały się wynikami pojęć *istoty*

i *zjawiska,* gdy tymczasem *prawo*, w znaczeniu przedmiotowem, uwydatniając stały, typowy związek *przyczynowy* pomiędzy zjawiskami, skupia je w jedną całość i nadaje im charakter ładu, porządku, ustroju (str. 129 i nast.).

Rozbiór wszystkich tych pojęć stanowi zadanie *metafizyki*, jako nauki o przedmiotowym bycie wogóle (zob. str. 65). To też podane w tym względzie wyjaśnienia bierzemy za podstawę do przeglądu *metafizycznych przedzałożeń* nauk przyrodniczych ze stanowiska krytyki filozoficznej.

Wobec faktycznie danego punktu wyjścia dla wszelkiej wiedzy, jakim jest rozdział pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania, myślą i bytem, umysł ludzki oprzeć się może przy wyjaśnieniu świata i jego objawów na trzech różnych zasadach metafizycznych. A mianowicie:

1) może przyjąć za zasadę *byt przedmiotowy* w odróżnieniu od podmiotu, więc byt zewnętrzny, pozbawiony myśli i przy jego pomocy dążyć do objaśnienia świata, więc i wszelkich objawów podmiotowych;

2) może *podmiot* i jego bezpośrednio daną treść wewnętrzną podnieść do wysokości zasady metafizycznej i pojąć przedmiotowość jako objaw tej zasady podmiotowej; nareszcie,

3) może uznać, że zasady, zdolnej wyjaśnić świat i jego objawy, szukać należy w bycie, obejmującym czynniki podmiotowe i przedmiotowe zarazem, a więc w bycie poprzedzającym ów rozdział poznawczy pomiędzy podmiotem i przedmiotem, myślą i bytem.

Pogląd na świat, uznający rzeczywistość jedynie w bycie przedmiotowym, zewnętrznym, w przeciwstawieniu do podmiotowego, wewnętrznego, przyswoił sobie nazwę *realizmu*. Podobnież i *pozytywizm* bierze za punkt wyjścia byt przedmiotowy, zewnętrzny. Byt zaś ten, pojęty jako zasada metafizyczna, w celu wyjaśnienia świata i jego objawów, sprowadza się w istocie swojej do pojęcia *materyi*. Materya na stanowisku tego realizmu jest substancyą, działającą na nasze zmysły zewnętrzne, bezwładną w sobie, lecz podlegającą faktycznie ruchowi, podzielną, pozbawioną świadomości swych stanów, lecz będącą przyczyną nietylko zjawisk fizycznych, ale i psychicznych, umysłowych, wykazujących świadomość swych stanów wewnętrznych. Wskutek takiego pojęcia materyi, jako zasady metafizycznej, ów realizm przedmiotowy przyjmuje zazwyczaj charakter materyalistyczny, staje się *materyalizmem*.

W świetle wprost przeciwnem przedstawia się nam pogląd na świat, oparty na treści podmiotowej. Ponieważ najwyższym objawem tej treści jest świadoma siebie *myśl*, *idea*, przeto pogląd ten wogóle

nosi miano *idealizmu*. Świat zewnętrzny, przedmiotowy, z całem bogactwem swych zjawisk fizycznych, nie posiada tu już samoistnego bytu i znaczenia, lecz staje się wyrazem *idei*. Idea zaś, pojęta jako zasada metafizyczna, przyjmuje charakter *substancyi myślącej*, t. j. *ducha* (spirytus; ztąd też nazwa *spirytualizmu*). Duch, lub też jeden z jego zasadniczych, objawów, jak *uczucie*, *myśl logiczna*, albo też *wola*, *fantazya* i t. p., uznanym zostaje za czynnik wszechświatowy, za absolut, który przejawia swą istotę bezpośrednio w świecie zmysłowym, zewnętrznym. A że z tego stanowiska, ową substancyą myślącą jest Bóg, utożsamiony ze światem: przeto idealizm metafizyczny przyjmuje zazwyczaj charakter *panteistyczny*, staje się *panteizmem*, wszechbóstwem (od πᾶν= wszystko, θεός= Bóg). Nadto idealizm wpada często w skrajny *subjektywizm*, dowodząc, że nie ma wcale rzeczywistości poza działalnością umysłową podmiotu, że świat istnieje tylko jako wyobrażenie, idea podmiotu.

Co się wreszcie tyczy trzeciego poglądu na świat, to ma on charakter *syntetyczny* i nosi nazwę *idealnego realizmu*. Jego zasadą metafizyczną jest *byt* istotny, sam w sobie, nie rozerwany sztucznie przez abstrakcyą na swe składowe czynniki: podmiot i przedmiot; przeciwnie byt poprzedzający w swej jednolitej istności tę przeciwstawność w procesie ludzkiego poznania rzeczy. Mając na uwadze tę wewnętrzną jedność bytu, jako bytu, obejmującego zarazem podmiot i przedmiot, myśl i rzeczywistość zewnętrzną, pogląd ten, w przeciwstawności do materyalizmu i panteizmu, można nazwać *ontologizmem* (od ὄν, ὄντος=byt). Wywiązał się on z *dualizmu*, t. j. z poglądu uznającego *dwie* odrębne substancye bytu: ducha i materyą, ale przezwycięża ten dualizm ze stanowiska jednolitego, *monistycznego* pojęcia bytu. *Monizm*, t. j. zasadniczą jedność bytu, mają na oku i dwa poprzednie poglądy: materyalizm i panteizm, pragnąc wszystko w świecie sprowadzić bądź do *materyi*, bądź do *substancyi myślącej*.

Powyższe typowe poglądy na świat przedstawiają się w dziejach metafizyki w najrozliczniejszych szczegółowych odmianach; wszystkie jednak uznać należy za różne usiłowania umysłu ludzkiego, dążące do wyjaśnienia i zrozumienia świata z trzech faktycznie danych i jedynie możliwych punktów widzenia. Wszechstronny rozwój każdego z tych poglądów: *realizmu*, *idealizmu i idealnego realizmu*, przez najznakomitszych myślicieli ludzkości, począwszy od udowodnienia odpowiedniej zasady metafizycznej, a kończąc na wyjaśnieniu szczegółowych objawów świata przy pomocy tej zasady; jest tedy właściwie wynikiem naturalnego podziału pracy umysłowej ludzkości w celu przybliżenia się do rozwiązania wielkiej zagadki bytu. Do samej metafizyki i do krytycznego rozbioru jej dziejów należy ocena porównaw-

cza powyższych poglądów, oraz rozwiązanie pytania: o ile każdy z nich w samej rzeczy przyczynił się do osiągnięcia owego najwyższego celu wszelkiej wogóle wiedzy ludzkiej? Pytanie to atoli leży już za obrębem naszych przedwstępnych roztrząsań. Dotknęliśmy tej sprawy tu jedynie, aby wyjaśnić bliżej stosunek nauk specyalnych, a w szczególności *nauk przyrodniczych*, do owych zasad metafizycznych.

Otóż i w tym względzie zaznaczyć należy widoczny podział pracy pomiędzy różne grupy nauk specyalnych.

Nauki *przyrodnicze* opierają się z natury swojej przeważnie na metafizyce *przedmiotowej* i przyjmują w skutek tego charakter *realistyczny*, w przeciwstawieniu do wszelkich form idealizmu. Reprezentują one w zakresie nauk specyalnych dążność do wyjaśnienia świata, jeśli można, przy pomocy czynników zewnętrznych, zmysłowych, materyalnych. Wszelkie inne zaś kierunki myśli w dziedzinie przyrodoznawstwa pociągały za sobą zazwyczaj nienaukowe zboczenia i powikłania.

Przeciwnie, nauki *humanitarne* (zob. wyżej klasyfikacyą nauk, str. 128 i nast.) posiłkują się przeważnie przypuszczeniami metafizycznemi, zaczerpanemi z bytu *podmiotowego* i zbliżają się przez to do poglądów *idealistycznych*. Przedstawiały one zazwyczaj na polu nauk specyalnych tendencye panteistyczne, dążące do wyjaśnienia zagadnień wiedzy z punktu widzenia rozumu wszechświatowego, pewnych kierowniczych idej w rozwoju ludzkości. A jeżeli w nowszych czasach objawia się tendencya oparcia i nauk humanitarnych na przedmiotowej metafizyce i urobienia ich treści w duchu realistycznym: okazuje się to możliwem jedynie na podstawie doktrynerskiego przeistoczenia faktycznych danych tych nauk i przymusowego ich wtłoczenia w formy pojęć przyrodniczych. To też wobec tej, panującej dziś tendencyi wystarcza, gdy w naszych roztrząsaniach bierzemy pod uwagę głównie przypuszczenia metafizyczne *przyrodoznawstwa*. Zaznaczymy tu tylko jeszcze, że nauki *teologiczne* opierają się zazwyczaj na *dualistycznej metafizyce*, gdy tymczasem *filozofia*, wskutek swej tendencyi uniwersalnej, obejmującej wszystkie różnorodne objawy świata i wyniki nauk specyalnych, reprezentuje w systemacie nauk dążność *syntetyczną* i zbliża się z natury swojej najbardziej do *idealnego realizmu*.

Na podstawie powyższych danych, krytyczna teorya poznania powinna wykazać: w jaki sposób w samej rzeczy uzupełniają się i jednoczą pojęcia *materyi i ducha*, jako wytwory umysłu ludzkiego, mające na celu wyjaśnić i zrozumieć dany materyał zewnętrznego i wewnętrznego doświadczenia. W poglądzie dualistycznym pojęcia te stanowią punkt wyjścia dla religii i teologii; następnie w oderwaniu od siebie, jako odrębne, niezależne od siebie założenia dogmatyczne,

spowodowały rozwój nauk przyrodniczych i humanitarnych, oraz rozwój poglądów na świat realizmu i idealizmu, i nakoniec w filozofii dążą w ten lub ów sposób do syntetycznego wyrównania swej treści. I to zadanie leży za obrębem naszych badań przedwstępnych. Zatrzymujemy się tu jedynie nad rozbiorem metafizycznych przypuszczeń przyrodoznawstwa.

Realistyczna metafizyka nauk przyrodniczych występuje na jaw już w samem pojęciu *przyrody*. Niezależnie od swych ogólnych poglądów na świat, które każdy człowiek myślący z większą lub mniejszą samodzielnością w sobie wytwarza, bądź na tle naiwnego realizmu i podmiotowych wierzeń, bądź na podstawie filozofii, przyrodnik, jako przyrodnik, posiada pewne, zgóry powzięte pojęcia co do natury przedmiotu swego badania, t. j. przyrody. Przyroda, mówiąc ogólnie, przedstawia mu się jako zbiór zjawisk fizycznych, dostępnych dla zmysłów, a dających się ostatecznie sprowadzić do działania pewnych własności materyi, jako zasady bytowej przyrody (zob. wyżej str. 139). Pojęcie *materyi* ma tedy znaczenie podstawowe dla przyrodnika. A chociaż pojęcie to wraz z postępem nauk przyrodniczych ulegało rozlicznym określeniom; to jednak ześrodkowywa ono w sobie właściwy przedmiot dociekań przyrodnika i stanowi ostateczną zasadę wszelkich jego poglądów na szczegółowe objawy przyrody i ich wzajemny do siebie stosunek. W tym duchu Helmholtz, pomimo, że jako kantysta dalekim jest od wszelkiego materyalizmu, powiedział jednak w swej epokowej rozprawie o zachowaniu siły (*Erhaltung der Kraft*, 1847, str. 3), że *istniejące nazywamy materyą* (das Daseiende nennen wir Materie); a Wł. Natanson rozpoczyna swój znakomity *Wstęp do fizyki* (zob. wzmiankę o nim wyżej str. 360) temi słowy, str. 5: „*Materyą* nazywamy to, czemu przypisujemy byt przedmiotowy.“

Tu już jednak nasuwa się nam szereg pytań krytycznych. Jak to, czyż my, nie przyrodnicy, ale wogóle ludzie myślący, nazywamy „istniejące“ *materyą*, przypisujemy jej tylko byt przedmiotowy? Czyż dla nas, jeżeli wierzymy w Boga, Bóg nie ma również bytu przedmiotowego? Albo, czyż uczucia, myśli i pragnienia innych ludzi są poprostu materyą? A jeżeli nią nie są,—bo o nich fizyka nie traktuje,—to czyż dlatego są dla nas mniej przedmiotowemi od ciała tych ludzi, będącego przedmiotem badań przyrodniczych? Co więcej, moje własne uczucia, myśli i dążności, czyż one pomimo całej swej podmiotowości, jako fakta rzeczywiste, niewątpliwe, nie mają same przez się bytu równie przedmiotowego, jak np. ciepło, światło lub elektryczność? Dlaczegożby, ze stanowiska rozważnej, bezstronnej, a więc prawdziwie przedmiotowej nauki, światło i ciepło, dobywające się

z kawałka rozżarzonego węgla, miały być faktami bardziej realnemi i bardziej przedmiotowemi, aniżeli współczucie zbolałej matki, ogrzewającej skostniałe członki dziecięcia, albo myśl genialnego badacza, przyświecająca ludzkości na drodze prawdy?

Jakiem tedy prawem można powiedzieć, że byt przedmiotowy jest *materyą?* Nie ma na to żadnego prawa ogólnie ludzkiego; nie daje się takie twierdzenie usprawiedliwić ani faktami, ani wymogami logicznemi umysłu. Do wygłoszenia takiego zdania posiada prawo jedynie przyrodnik, jako badacz bytu materyalnego, pod tem wszelako krytycznem zastrzeżeniem, że przy takiem, zgóry powziętem określeniu przedmiotowości, będzie miał na oku wyłącznie zewnętrze, widzialne i dotykalne przejawy bytu wogóle; że ani w swych badaniach, ani w swych wnioskach, opartych na takiem pojęciu zasadniczem, nie przekroczy nigdy zewnętrznej powłoki, ciała bytu, a więc pozostawi zawsze otwartą sprawę co do jego strony wewnętrznej, co do jego istoty i treści. To zastrzeżenie krytyczne uwzględnia też każdy sumienny przyrodnik, jako badacz specyalnie materyalnej strony bytu, a tylko jednostronni doktrynerzy materyalizmu rozszerzają bezwzględnie swe pojęcie materyi i, nie pytając o naukowe dane przyrodoznawstwa, przyjmują to pojęcie za *wyłączną* zasadę ogólnego na świat poglądu.

Widzimy z powyższego, że pojęcie materyi, postawione na czele naukowego przyrodoznawstwa, określa właściwie tylko zakres badań przyrodniczych; zaznacza zgóry, jaką stronę bytu powszechnego usiłuje poznać przyrodnik, nie przesądzając bynajmniej wyników badania nad innemi stronami bytu, nieobjętemi tem zasadniczem pojęciem. Przyroda, jako szata materyalna ogólnego bytu, jako zbiór jego zewnętrznych objawów, zjawisk, w odróżnieniu od jego istoty wewnętrznej, jako jego *forma*, w przeciwstawieniu do zawartej w niej *treści*: oto właściwy przedmiot przyrodoznawstwa, określony ściśle w naukowem pojęciu materyi, jako punktu wyjścia i ostatecznej zasady dla wszelkich innych pojęć przyrodniczych.

Słuszność owego zastrzeżenia krytycznego, o którem mówiliśmy w tej chwili, znajduje swe potwierdzenie w rozwoju pojęcia *materyi* w nowoczesnem przyrodoznawstwie.

Charakterystyczną w tym względzie jest dążność nauk przyrodniczych do wyrugowania z pojęcia materyi czynnika substancyonalnego i sprowadzenia jej, wedle możności, do czynników dynamicznych, ruchu. Cała *fizyka* współczesna dąży do wyjaśnienia zjawisk przyrody na podstawie *energii*, pojętej jako zdolność wykonania *pracy mechanicznej*. Sprowadzenie zjawisk do przekształceń energii i jej przenoszenia się z jednych części przestrzeni do innych, według praw

równowagi i ruchu, stanowi główne zadanie przyrodoznawstwa. Pozostaje to w związku z jego tendencyą metodologiczną mechanicznego wyjaśnienia zjawisk; ale z drugiej strony, materya ulatnia się wskutek tego coraz bardziej w naukowych pojęciach przyrodoznawstwa, traci charakter samoistnej istoty, a staje się właściwie tylko wyrazem *formalnym* dla oznaczenia pewnego stałego podkładu zjawisk fizycznych, bez ostatecznego rozwiązania kwestyi co do jego bytowej, czyli metafizycznej istoty. I tak, w mechanice, a więc i w fizyce opartej na zasadach mechaniki, pojęcie materyi sprowadza się w gruncie rzeczy do pojęcia *masy*, która znowu określa się ściśle tylko jako miara *oporu*, stawianego przez ciało przeciw dążności do jego poruszenia. A więc pozostajemy tu zupełnie w zakresie pojęć siły i ruchu.

To stopniowe ulotnienie materyi, jako istoty metafizycznej, na podstawie ścisłych badań nad zjawiskami fizycznemi, zbliża przyrodoznawstwo coraz bardziej do idealistycznych poglądów na świat i potwierdza wypowiedziane powyżej zdanie, że nauki przyrodnicze w imię podziału pracy umysłowej, badają tylko jedną stronę bytu, jego stronę zewnętrzną, formalną. Skoro tak jest, to badania tych nauk muszą coraz bardziej doprowadzić do przekonania, że ich początkowe dogmatyczne założenie metafizyczne, oparte na pojęciu *materyi*, nie określa ostatecznej zasady wszechbytu, lecz odnosi się tylko do jego strony zjawiskowej i dla tego potrzebuje dopełnienia ze strony badań naukowych co do rzeczywistej istoty wszechbytu.

Gdyby nauki przyrodnicze nie wykazywały takiego, że tak powiem, fenomenalnego charakteru materyi, w przeciwstawieniu do jej pojęcia jak istoty, czyli substancyi bytu, natenczas materyalizm mógłby się na nie powołać i dowodzić, że jest wynikiem „naukowego“ poglądu na świat. Wobec zaś faktu, że pojęcie materyi w obrobieniu nauk przyrodniczych traci coraz bardziej na metafizycznej rzeczywistości, materyalizm przedstawia się ze stanowiska krytycznego, jako jednostronny pogląd na świat, pozbawiony naukowego oparcia i uznający samowolnie materyą za najwyższy i ostateczny czynnik wszechbytu.

Z usunięciem pojęcia materyi na plan dalszy, występuje pojęcie *siły* na pierwsze miejsce w metafizyce współczesnego przyrodoznawstwa. Ale i to pojęcie ulegało rozlicznym przeobrażeniom, aż w końcu również złączono je z pojęciem *energii*, w różnych jej formach: *potencyalnej*, czyli tak zwanej energii położenia, jako siły *prężnej*, *napiętej*, i *aktualnej*, czyli cynetycznej, jako siły *żywej*. Nie zadawalają się tedy dzisiaj przyrodnicy określeniem siły, jako pewnej *własności* materyi, lub przyczyny jej ruchu, lecz widzą w sile jedynie *pojęcie pomocnicze* dla oznaczenia wzajemnego na siebie działania ciał. Jeżeli

A działa na *B* i powoduje zmianę jego ruchu, bądź przyśpieszając go, bądź zwalniając, bądź nadając mu inny kierunek, — którą to zmianę nazwano w mechanice, nie bardzo szczęśliwie, poprostu *przyśpieszeniem;*—a więc, mówiąc językiem mechaniki, jeżeli *A* udziela *B* pewnych przyśpieszeń, natenczas *A* nazywa się *siłą* i określa się bliżej, według praw mechaniki, jako zmiana ilości ruchu w jednostce czasu, lub też jako iloczyn z masy przez przyrost prędkości w jednostce czasu. Ale przytem zawsze pamiętać należy, że ten wyraz *siła* oznacza tu tylko jednostronną część wzajemnego pomiędzy *A* i *B* działania. To też znakomity fizyk A. Secchi poprostu powiedział, że *siły* są tylko różnemi rodzajami ruchu (*L'unité des forces physiques;* przekład z włoskiego, 1874, T. II, str. XIII), a matematyk Paweł Du-Bois-Reymond twierdzi we wspomnianej wyżej (str. 344) pracy str. 102 i nast., że pojęcie materyi, czy substancyi jest wogóle zbytecznem w przyrodoznawstwie. H. Hoyer zaś mówi: „Materya właściwa już nie istnieje dla nauki; badacz zajmuje się tylko przemianami energii (zob. wspomnianą na str. 214 pracę jego str. 22)."

W tym duchu usiłowano też atomistykę *materyalną* zastąpić *dynamiczną* i nawet *cynetyczną*. Dla ścisłego bowiem określenia wzajemnego na siebie działania sił wystarczało ze stanowiska mechanicznego przyjęcie prostych punktów, czyli centrów sił w miejsce atomów materyalnych. Zgodnie z tem przypuszczeniem, już w zeszłym wieku uczony jezuita R. J. Boscovich († 1787) z Raguzy wprowadził zasadę dynamiczną do atomistyki; francuski matematyk A. L. Couchy († 1857) rozwinął ją wszechstronnie, a wielki przyrodnik Faraday opierał na niej swe teorye fizyczne. (Zob. obszerniejsze wyjątki z pracy tego ostatniego badacza: *The nature of matter*, 1844, w Fr. Zöllnera *Wissenschaftl. Abhandlungen*, 1877, T. I, 63 i nast.). W ten sposób przypuszczając, że owe punkta wywierają na siebie wzajemnie siły, przypadające w kierunku łączących je prostych i zależne tylko od odległości pomiędzy niemi, zbudowano atomistykę cynetyczną, zamieniającą całą przyrodę na olbrzymi zbiornik takich środowisk sił. Każde z tych środowisk posiada swoje „pole działania," udziela innym „przyśpieszeń," a więc wykonywa pewną „pracę," która przybiera dwojaką formę: 1) aktualną, gdy się objawia w ruchu, i 2) potencyalną, gdy wskutek równoważenia się sił, działanie ich, choć nie mniej rzeczywiste, nie występuje jednak na jaw w ruchu, lecz jest utajonem. I to właśnie są dwie zasadnicze formy działania energii, o których wspomnieliśmy powyżej.

Sprowadzenie materyi do siły i ruchu zgadza się też w zupełności z *psychologiczną genezą* tego pojęcia. Podmiotowo wytwarza się w naszym umyśle pojęcie materyi na podstawie wrażeń *dotyku*. Wsku-

tek tych wrażeń przekonywamy się, że istnieje coś względem nas zewnętrznego, coś, co nam opór stawia, co ogranicza nasze działanie. Ten opór zaś, jakiego doznajemy od dotykanego przedmiotu, daje nam jak najwyraźniejsze pojęcie o jego nieprzenikliwości, a więc o jego samoistnym bycie, o jego rzeczywistości (zob. wyżej str. 89 i nast.). A że bezpośrednio, przy pomocy samego wrażenia dotykowego, doznajemy tylko skutków fizycznych działającego na nas czynnika, przeto naiwny realizm wyobraża sobie, że czynnik ten jest bytem, posiadającym wyłącznie własności fizyczne, więc pozbawionym myśli, i w ten sposób wytwarza się pojęcie *materyi*, jako istoty przedmiotowego, zewnętrznego bytu.

Tymczasem, nasze podmiotowe wrażenia, same przez się, bezpośrednio, nic zgoła nie orzekają o *istocie* bytu działającego na nas i powodującego nasze wrażenia. Każdy obcy byt, przeciwstawiając się nam i działając na nas, przedstawia się nam, z natury rzeczy, jako coś zewnętrznego, różnego od nas samych. Ale z tego nie wynika bynajmniej, aby koniecznie miał być pozbawiony czucia i myśli, a więc, aby miał być *materyą* w zwykłem znaczeniu tego słowa. On może być sam w sobie taką samą istotą myślącą, jak i my, ulegać takim samym podmiotowym wrażeniom wskutek naszego działania, jakim ulegamy wskutek jego działania; — a jednak pomimo to, jako byt względem nas obcy, zewnętrzny, nie dający się bezpośrednio przeniknąć naszą myślą, przedstawiać się nam musi pod *formą* materyi, t. j. jako byt nieprzenikliwy, zewnętrzny, stawiający opór naszemu działaniu. To też w ten, a nie w inny sposób, przedstawiają się nam wszystkie do nas podobne, równie jak my czujące, myślące i czynne istoty. Są one *dla nas* materyą, bytem zewnętrznym, pomimo, że *dla siebie* są istotami świadomemi; podobnie jak my *dla siebie* jesteśmy istotami czującemi, myślącemi i czynnemi, a wszystkim innym istotom świadomym siebie przedstawiamy się pod postacią bytu materyalnego. Okazuje się tu ze stanowiska psychologicznego cała względność pojęcia materyi, zgodna w zupełności z powyższemi wynikami przyrodoznawstwa. (Zob. też w tym względzie moją *Syntezę dwóch światów*, str. 31 i nast.).

Teorya cynetyczna materyi, jako ostatni wyraz współczesnego przyrodoznawstwa, zastosowaną jest w zupełności do metody *mechanicznego* wyjaśnienia zjawisk, a zatem ulega z konieczności wykazanym już ograniczeniom tej metody (§ 11,1). Nie jest tedy wystarczającą ani do zrozumienia prawidłowego ustroju przyrody, jako zjednoczonego współdziałania jej sił, ani do wyjaśnienia ogólnego kierunku jej rozwoju, wytwarzającego faktycznie coraz pełniejsze i bogatsze

objawy życia. Te metodologiczne ograniczenia znajdują swe potwierdzenie i ze stanowiska metafizyki.

Wszelka teorya mechaniczna opiera się na zasadach *ilościowych* i albo wcale nie przyjmuje w rachubę *jakości* czynników ilościowo określanych, albo też usiłuje sprowadzić te czynniki do wyrazów ilościowych. To też w tym kierunku mechaniczne przyrodoznawstwo szczycić się może znakomitemi postępami, bo wszystkie, na pozór jakościowo różne zjawiska fizyczne, jak: ruch, ciężkość, ciepło, światło, elektryczność, magnetyzm, powinowactwo chemiczne i t. p. zdołało sprowadzić do wspólnego mianownika, t. j. do pewnych, ściśle określonych wyrazów mechanicznych. Ale czy z tego wynika, że ostateczną istotą wszechbytu jest nieskończona ilość szczegółowych elementów mechanicznych, bez wszelkich *jakościowych* własności? Albo, nie sięgając tak daleko, czy z tego wynika, że naukowe objaśnienie niewątpliwych danych doświadczenia może się ograniczyć pojęciami ilościowemi, może się obejść bez uwzględnienia jakości zjawisk, t. j. ich zasadniczych *własności?* Czyż zresztą sprowadzenie przyrody do czynników mechanicznych nie opiera się już na pewnych pojęciach co do *jakości* zjawisk, bez krytycznego rozbioru treści i znaczenia tych pojęć? Przecież to w samej rzeczy, całe mechaniczne przyrodoznawstwo, w imię pewnych dogmatycznych przypuszczeń *metafizycznych*, zgóry przypisuje zjawiskom ściśle określone własności jakościowe; a mianowicie przypuszcza, że ich istotą jest byt przedmiotowy, bezwiedny, pozbawiony zdolności świadomego przejęcia się własnemi swemi stanami, a więc *materyalny*. Pomimo bowiem wszelkiego ulotnienia pojęcia materyi, jako samoistnej substancyi, przyrodoznawstwo nie może się w zupełności pozbyć tego pojęcia, będącego punktem wyjścia i głównym przedmiotem jego badań (zob. wyżej str. 424). Przenosi zatem to pojęcie na pole zjawisk, fenomenalizmu. Więc też po usunięciu na plan dalszy materyi, jako substancyi, zawsze ma do czynienia jedynie ze zjawiskami *materyalnemi*, których własność zasadniczą, czyli jakość określa jako ruch, pojmowany fizycznie, a więc jako ruch bezwiedny, bezcelowy i, że tak powiem, bezwładny, bo nie zdolny z własnej inicyatywy określać kierunku swego, lecz zależny w tym względzie zupełnie od obcych czynników.

Wobec takiego metafizycznego założenia, nasuwa się ciągle na nowo pytanie: czy świat rzeczywisty, w przeciwstawieniu do zbudowanego „naukowo“ przez przyrodoznawstwo, nie przedstawia nam zarazem faktycznie i zjawisk zupełnie innego rodzaju, o innej jakości? A mianowicie zjawisk, które, chociaż także nie są pozbawione ruchu, jednak wykazują ruch odmienny, jakościowo zupełnie inny, bo ruch uczuć, myśli i dążeń, ruch świadomy siebie, zdolny z własnej inicyatywy przejść ze stanu potencyalnego w stan czynny, a przytem pokie-

rować sobą celowo? Czy ten rodzaj ruchu, faktycznie dany w sposób nie mniej oczywisty, jak ruch fizyczny, mamy wyrzucić, jako nieproszonego gościa, za wielkie wrota świata, dlatego tylko, że się nie poddaje niewolniczo prawom mechanicznym, że się im przeciwstawia i domaga się uznania swoich własnych praw, a co najmniej równouprawnienia z wielkościami, panującemi w sztucznym gmachu przyrodoznawstwa?

Cóżby to była za sprawiedliwość; co więcej, cóżby to była za „nauka,“ a jeszcze do tego „empiryczna,“ któraby dla powziętych zgóry dogmatów, a choćby dla najpiękniejszych i najlogiczniej rozwiniętych doktryn, pomijała milczeniem *fakta*, odsłaniające nowe wprawdzie dziedziny bytu, ale nie mniej realne od zjawisk fizycznych? Narzuca się tu nam szereg pytań zasadniczych, domagających się natarczywie rozwiązania, a mianowicie:

1) Czy mamy się wyrzec owych faktów dla formuł mechanicznych, w które się żadną miarą wtłoczyć nie dają?

2) Czy też mamy dla tych faktów zadać kłam mechanizmowi przyrody?

3) Czy nareszcie mamy się ukorzyć przed logiką faktów jednego i drugiego rodzaju, a więc uznać działanie w świecie czynników nowych, samodzielnych, obok, albo raczej w samym mechanizmie przyrody: czynników racyonalnych, celowych, rozumu, myśli, i przez to uzupełnić przyrodniczy pogląd na świat innym, szerszym, obejmującym jego treść, jako swą część składową, bo uwzględniającym zarazem w sposób należyty i owe fakta charakterystyczne, odrębne?

Wobec wszystkiego, cośmy dotąd w celu wyjaśnienia metafizycznych zasad naukowego na świat poglądu powiedzieli, wątpliwości dla nas być nie może, jaką należy dać odpowiedź na powyższe, możliwe w tej sprawie pytania. Widzieliśmy już przy rozbiorze zarówno twórczości i celowości, jak i metodologii nauk przyrodniczych i przyczynowości (§ 8,2 i 3; § 11,1 i 2 z przypiskami), że oba te czynniki, narzucające się nam z równą siłą faktyczną: zewnętrzny i wewnętrzny, formalny i treściowy, mechaniczny i celowy, empiryczny i racyonalny, wogóle realny i idealny, zasadniczo bynajmniej się nie wyłączają, przeciwnie, w rzeczywistym świecie wszędzie i zawsze ze sobą się łączą i nawzajem się uzupełniają. A z tego wynika, że i prawdziwa nauka, licząca się z faktami, nie naciągająca rzeczywistości do swoich doktrynerskich uprzedzeń, z konieczności oba te czynniki równomiernie uwzględnić musi. Ponieważ zaś przyrodoznawstwo, opierając się na pojęciach natury i siły fizycznej, samo tej strony wewnętrznej, racyonalnej, celowej bytu nie bada, więc dopełnionem być winno w tym względzie przez nauki, roztrząsające specyalnie objawy, nie objęte jego pierwotnemi założeniami. Do tych nauk należy przedewszystkiem

metafizyka, mająca za przedmiot urobienie możliwie pełnego pojęcia bytu na podstawie danych zaczerpanych ze wszystkich nauk specyalnych, nietylko z przyrodoznawstwa.

Pojęciami materyi i siły nie wyczerpuje się jeszcze ostatecznie metafizyka nauk przyrodniczych. Ich koroną są tak zwane *prawa przyrody*, pojęte przedmiotowo, jako prawa samego bytu, w przeciwstawieniu do podmiotowego sformułowania przebiegu zjawisk w przyrodzie, a zatem do *praw naukowych* przyrodoznawstwa (zob. wyżej str. 132). Ostrożniejsi przyrodnicy uwzględniają w sposób należyty to ważne rozróżnienie; świadomi są zasad, które jedynie dają im prawo do wyprowadzenia przedmiotowych wniosków z danych podmiotowych. Ale ostatecznie, jak wszelka nauka, tak i przyrodoznawstwo, dąży do poznania tego, co jest rzeczywiście: bytu i nadaje swym niewątpliwym wynikom znaczenie przedmiotowe. To też w tem przedmiotowem znaczeniu pojmują np. prawo ciążenia powszechnego, albo prawo zachowania energii i t. p. Pojęcie praw przyrody przyjmuje zatem zazwyczaj charakter bytowy, *metafizyczny*.

Stosunek krytyki filozoficznej do praw przyrody wynika bezpośrednio z naszego dotychczasowego rozbioru stosunku filozofii do nauk przyrodniczych wogóle; nie wymaga tedy nowego uzasadnienia. Dla jasności atoli i ścisłości w tak doniosłej sprawie, która dla wielu jest podstawą ich ogólnego na świat poglądu, sprowadzamy odnośne wyniki krytyczne do następujących zdań zasadniczych:

1) Tak zwane prawa przyrody pozostają w ścisłym związku z metodologicznemi i metafizycznemi przedzałożeniami nauk przyrodniczych i mogą być zastosowane bez zastrzeżeń jedynie w zakresie tych przedzałożeń.

2) Bezwzględne uogólnienie praw przyrody, t. j. zastosowanie nietylko do zjawisk materyalnych, fizycznych, stanowiących bezpośredni przedmiot przyrodoznawstwa, lecz do wszystkich wogóle objawów bytu, daje się usprawiedliwić naukowo jedynie na podstawie poprzedniego dowodu, że wszystkie wogóle objawy bytu mają wyłącznie charakter materyalny, fizyczny.

3) Póki nie przedstawimy owego dowodu, t. j. póki zmuszeni jesteśmy uznać istnienie całych szeregów faktów o charakterze samoistnym, odrębnym, różnym zasadniczo swoją treścią rozumową, celową, od zjawisk fizycznych: dopóty praw przyrody nie można uznać ani za jedyne, ani za najwyższe prawa wszechbytu. Przeciwnie, w takim razie, należy uznać działanie w świecie nietylko tak zwanych praw przyrody, lecz i działanie innych praw, określających związek i przebieg owych innych, odrębnych objawów bytu, a mianowicie praw racyonalnej celowości (zob. str. 413 i nast.).

4) Idea jedności wszechbytu, wynikająca z naszej organizacyi umysłowej i z danych doświadczenia (§ 5,2), doprowadza do przekonania o jedności i wewnętrznej zgody praw wszechbytu. Jeżeli tedy zmuszeni jesteśmy obok praw przyrody uznać zarazem i działanie innych praw dla owych odrębnych objawów, natenczas wszystkie te prawa, fizyczne i rozumowe, razem wzięte, muszą się wzajemnie uzupełniać i jednoczyć. Inaczej mowy być nie może o jednolitym, pełnym i konsekwentnie rozwiniętym poglądzie na świat.

5) Chociaż się okazało, że badania nauk przyrodniczych nie obejmują wszystkich, faktycznie danych objawów świata, wskutek czego i tak zwane prawa przyrody nie mogą być przyjęte za *jedyną* zasadę ogólnego na świat poglądu; to jednak uznane być muszą za niezbędne składowe czynniki takiego poglądu, jako streszczające w sobie wszystkie te dane, które dotyczą strony zjawiskowej, fenomenalnej bytu, oddziaływającej na nas z zewnątrz, a więc na nasze zmysły.

Szczegółowe rozwinięcie i wszechstronne przeprowadzenie wyłożonych powyżej zasad metafizycznych, nie jest zadaniem *wstępu* do filozofii, lecz samej filozofii. My tu zadowolić się musimy jedynie wyjaśnieniem tych zasad, jako zasad, i ich ścisłem udowodnieniem na podstawie krytycznego rozbioru stosunku filozofii do nauk przyrodniczych.

---

1. Materya i siła. Pogląd naiwnego realizmu uznaje materyą za samoistną istotę, czyli substancyą bezwiedną, zawierającą w sobie siły, jako przyczynę swych objawów. Pogląd ten jest bezpośrednim wynikiem umysłowego rozwoju człowieka pod wpływem podniet zewnętrznych, a wyjaśnienie jego genezy wpada w zakres *psychologii*.

Początek psychologiczny pojęcia *siły* zaznaczyliśmy już wyżej, mówiąc o ideach i o prawie przyczyny (str. 189 i 414). Widzieliśmy, że Locke początek tego pojęcia sprowadza do objawów *woli*, uznającej siebie za przyczynę pewnych działań i ruchów. Pojęcie zaś *materyi* zarówno Locke, jak Reid i szkoła szkocka (zob. str. 10), łączą wprawdzie wogóle z wrażeniami zmysłowemi, ale jego właściwego źródła ściśle jeszcze nie określają. Toż samo się odnosi i do nauki Berkeley'a, nazwanej przez niego *immateryalizmem*. Według tej nauki, materyi, jako samoistnej istoty wcale nie ma, lecz istnieją wyłącznie *substancye duchowe* (spiritual substances), które, oddziaływając nawzajem na siebie, wytwarzają *idee* o świecie zewnętrznym (zob. str. 10).

Sprowadzenie genezy psychologicznej pojęcia materyi do wrażeń *dotykowych* napotykamy najwyraźniej u znakomitego twórcy psychofizyki, G. T. Fechnera. Zob. w tym względzie szczególniej pracę jego: *Die physische und philosophische Atomenlehre*, 2-gie wyd. 1864, rozdz. XV i XVI, gdzie traktuje o pojęciach: materyi, substancyi i siły.

Że naiwny realizm wytwarza swe pojęcie materyi głównie na podstawie wrażeń dotykowych, a mianowicie *oporu*, doznawanego z zewnątrz, o tem przekonywa także ta okoliczność, że w pojęciach większości ludzi byt przyjmuje charakter tembardziej materyalny, im większy stawia opór działaniu podmiotowemu. Powietrze naiwny realizm gotów uznać za mniej materyalne, aniżeli kamień, a eter nawet fizycy dla tej samej

przyczyny przeciwstawiają często materyi, chociaż w swej istocie nietylko metafizycznej, ale i fizycznej, eter pojętym być może jedynie jako pewna odmiana materyi (zob. niżej).

Od poglądu naiwnego realizmu na materyą i siłę odróżnić należy poglądy teoretyczne filozofii i przyrodoznawstwa, urobione według potrzeb naukowego wyjaśnienia świata i jego objawów. Te ostatnie poglądy zmieniają się naturalnie stosownie do postępu badań naukowych. Zaznaczamy tu najważniejsze chwile w historycznym rozwoju tych pojęć.

W starożytności najkonsekwentniejszy pogląd na materyą i siłę rozwinął Demokryt (w V-tym wieku przed Chr.) w swej *atomistyce*, która się wprawdzie różni od nowszych teoryj (przypuszcza np. różno kształty niedziałek i t. p.), ale pomimo to zawiera w sobie już wszystkie czynniki późniejszej atomistyki. Zob. Zeller, *Philosophie der Griechen*, 3-cie wyd. I, 691 i nast.

Platon pojmuje materyą, jako bierny *materyał*, z którego Bóg świat wytworzył. (Zob. H. Siebeck: *Plato's Lehre von der Materie*, w jego *Untersuchungen zur Philosophie der Griechen*, 1888, str. 49—166). Odnośne zaś pojęcia Arystotelesa łączą się jak najściślej z jego poglądem na różne zasady czyli przyczyny zjawisk, o czem mówiliśmy wyżej (str. 414 i nast.).

Wszechstronnie rozwinięty system *materyalizmu*, oparty na pojęciu materyi, jako wyłącznej zasady wszechbytu, wyłożył już znany rzymski poeta pierwszego wieku przed Chr. Lukrecyusz (T. Lucretius Carus) w swym poemacie: *De rerum natura* (ed. Stade, 1874). Opierał on się wprawdzie na filozofii Epikura, ale rozwinął odpowiednie poglądy szczegółowo i konsekwentnie. Nowszy rozwój materyalizmu w wieku 18-tym (Lamettrie, Diderot, Holbach, Cabanis) i 19-tym (K. Vogt, Büchner, Moleschott, D. Strauss), nic zgoła zasadniczo do poglądów Lukrecyusza nie dodał.

Kartezyusz przyjmuje za zasadę swego poglądu na świat dwie wprost przeciwne i wyłączające się nawzajem substancye: *myślącą* i *rozciągłą*. Przez to stał się typowym przedstawicielem *dualizmu* (zob. wyżej str. 421). Materya jest właśnie, według niego, substancyą rozciągłą. Jest ona podzielną i rozpada się na małe ciałka o różnym kształcie i wielkości, które atoli nie posiadają żadnych sił wewnętrznych, lecz podlegają ruchowi jedynie wskutek ciśnienia lub uderzenia z zewnątrz. Zob. szczególniej wspomniane (str. 8 i nast.) *Principia* jego, Cz. II-ga: *de principiis rerum materialium*.

Pogląd Kartezyusza na materyą posłużył wprawdzie za punkt wyjścia dla mechanicznego, a nawet, że tak powiem, geometrycznego wyjaśnienia zjawisk fizycznych, ale z powodu wyrugowania siły z materyi nie nadawał się do bliższego określenia przyczyn ruchu fizycznego. To też zarówno Newton, jak i Leibnitz uzupełniają odnośne poglądy Kartezyusza *dynamicznem* pojęciem materyi. Według tego pojęcia, *siła* stanowi istotę materyi. Co do Newtona widzieliśmy to już wyżej, wspominając o jego teoryi ciążenia powszechnego (str. 409). Zresztą mówi on jak najwyraźniej w przedmowie do przywiedzionych (str. 9) *Zasad*: „Omnis philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus *vires* naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua."

Leibnitz dowodzi, że materya Kartezyusza, jako substancya rozciągła, pozbawiona sił, jest zupełnie bezwładną; dlatego zjawiska ruchu wyjaśnić nie może. Istotą bytu, tak materyalnego, jak i duchowego, jest, według Leibnitza, *siła czynna* (vis activa). Rozliczne jej rodzaje, łącząc się ze sobą, wytwarzają pewne ośrodki, czyli jednostki sił, indywidua, nazwane przez niego *monadami* (μονάς = jedność), a określane, jako atomy *formalne*, w przeciwstawieniu do atomów *materyalnych*, albo też, jako „punkta metafizyczne, czyli substancyalne (points de substance)." Stosownie do różnych własności sił, wchodzących w skład monad, przyjmują one różny charakter. Ale wszystkie, jako zawierające w sobie siły czynne, obdarzone samorzutnością (spontanéité), są czemś

podobnem do *duszy*, więc przejmują się też do pewnego stopnia własnemi swemi stanami, jedne w sposób bezwiedny, ciemny, zawiły, inne w sposób coraz jaśniejszy i wyraźniejszy. Świat rzeczywisty, podobnie jak i każda rzecz szczegółowa, konkretna, jest zbiorowiskiem monad, układającym swe składowe czynniki w zgodzie pomiędzy sobą i z pozostałym światem, celowo, według ustanowionej przez Boga zgóry harmonii (harmonie préétablie). Z tego punktu widzenia materya staje się tylko *zjawiskiem*, *fenomenem*, uprawnionem i uzasadnionem wprawdzie rozumowo, lecz zawsze tylko zjawiskiem nie istotą, fenomenem nie substancyą (un phénomène réglé et exact, qui ne trompe point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison). Zob. szczególniej rozprawy Leibnitza: *Système nouveau de la nature*, 1694, *La monadologie*, 1715 i *Principes de la nature*, 1714 (*Oeuvres philosophiques*, wyd. P. Janeta, 1866, T. II, 526 i nast., 594 i nast., oraz 608 i nast.).

W duchu monadologii Leibnitza rozwinął w nowszych czasach Herbart swój pogląd na świat, z tą różnicą, że substancye jednostkowe, zwane *realami* (Reale), obdarza wyłącznie zdolnością *samozachowania*. Wszelkie zjawiska fizyczne i psychiczne pochodzą, według niego, ze związku tych substancyj i ich działania samozachowawczego. Materya przedstawia się z tego stanowiska jako „złudzenie przedmiotowe (objectiver Schein).“ Zob. jego *Hauptpunkte der Metaphysik*, 1806, Werke, ed. Hartenstein, T. III, 1852, str. 1 i nast. Podobnież i nowsze poglądy niektórych fizyologów, przypisujących elementom materyi własności psychiczne, czułości, pamięci i t. p. (zob. wyżej str. 238), sprowadzają się zasadniczo do monadologii Leibnitza. Materya jednak, wyposażona w takie zdolności, przestaje być materyą, a zbliża się już coraz bardziej do pojęcia substancyi myślącej. Tu należy też wymienić najnowsze, wielce pouczające prace w tym kierunku, jak: Ch. Renouvier, *La nouvelle monadologie*, 1899, oraz naszego znakomitego matematyka Wł. Gosiewskiego, *Zarys teoryi matematycznej monadologii*, 1901.

Kant wyłożył swą teoryę materyi we wspomnianem już (str. 100) dziele: *Początki metafizyczne przyrodoznawstwa*. Zgodnie z zasadami swego krytycznego aprioryzmu widzi on w pojęciach materyi i siły jedynie wyniki działalności umysłu, urabiającego materyał doświadczenia według swych podmiotowych kategoryj. Pojęcia te zatem nic nie orzekają o rzeczy samej w sobie, leżącej za obrębem naszej pojętności. To zastrzeżenie należy mieć na uwadze przy wszystkich dalszych określeniach. Istotę materyi sprowadza Kant do działania sił *przyciągania* i *odpychania*. Obie są niezbędne dla konstrukcyi pojęcia materyi. Gdyby w materyi działało tylko przyciąganie, natenczas wszystko zbiegłoby się w jeden punkt matematyczny i zjawisk materyalnych wcale by nie było. Przy wyłącznem zaś działaniu odpychania wszystko by się rozbiegło w nieskończoność z tym samym skutkiem. Tylko dzięki działaniu obydwóch tych sił, materya podlega ruchowi i wypełnia przestrzeń. Ze siły odpychania wynika zarówno nieskończona podzielność materyi, jak i jej rozszerzalność. Ruch materyi podlega prawom mechaniki. Wszelka zmiana w danym stanie materyi spowodowaną być może tylko przez przyczyny zewnętrzne. Ilość materyi w przyrodzie jest niezmienną. Wysoką doniosłość tej teoryi Kanta dla rozwoju pojęć nowoczesnego przyrodoznawstwa wykazuje A. Stadler w specyalnej pracy: *Kants Theorie der Materie*, 1883, zob. szczególniej str. 239 i nast.

Tu jednak zaznaczyć zarazem musimy, że sam Kant przypuszczał możność, iż substancya, wydająca się nam *materyą* bezmyślną, jest sama w sobie istotą myślącą. Na str. 359 swej *Krytyki czystego rozumu* (wyd. 1-sze) mówi on: „Ich kann wohl annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung *unseres* äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst *Gedanken* beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung *körperlich* heisst, in einer andern zugleich ein *denkendes Wesen* sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschau-

en können." Na str. 379 dodaje w tym względzie: „Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der inneren Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl, als zweiten Art an die Hand geben." Zob. też wyżej nasze uwagi o psychologicznym początku pojęcia materyi, str. 426 i nast.

Nie ulega wątpliwości, że teorya materyi Kanta przyczyniła się pod wieloma względami do owego objawu w rozwoju nauk przyrodniczych, który nazwaliśmy wyżej (str. 425) stopniowem ulatnianiem się pojęcia materyi. Najbardziej charakterystycznym i pouczającym przykładem tej tendencyi w nowoczesnem przyrodoznawstwie jest nauka o *cieple*. Przez długi czas panowała w fizyce teorya materyalna, według której ciepło uznawano za pewien rodzaj materyi, nazwanej cieplikiem. Byli nawet fizycy (Boyle † 1691, Marat † 1793), którzy dowodzili, że zważyli cieplik. Później wytworzono teoryą już bardziej subtelną, uważającą cieplik za płyn *nieważki*. Zaliczano go tedy wraz z eterem świetlnym i płynami elektrycznemi do osobnej kategoryi ciał nieważkich (imponderabilia). Dopiero Sadi-Carnot († 1823) wypowiedział zdanie, że „i ciepło ulega ogólnym prawom mechaniki," a w połowie naszego wieku Rob. Mayer i Joule uzasadnili *termodynamikę*, t. j. teoryą ciepła, jako jednej z form *energii*, działającej w przyrodzie. Według tej teoryi energia cieplna przechodzi w mechaniczną, a mechaniczna w cieplną; a więc nie ma tu już mowy o określonym substracie materyalnym ciepła, lecz działanie, ruch, według stałych praw mechanicznych, przyjęto za podstawę dla wyjaśnienia odnośnych zjawisk. Zob. w tym przedmiocie Wł. Natansona *Wstęp do fizyki*, str. 146 i nast.

Podobnież i chemia przybliża się wedle możności do cynetycznej teoryi materyi. Laplace powiedział, że „droga, którą cząsteczka powietrza lub pary zatacza, jest równie określona, jak orbita planety." Lavoisier zaś, ojciec chemii nowoczesnej, wykazał, że stałym, niezmiennym czynnikiem ciał jest ich *ciężar*. Ciała wskutek wpływów mechanicznych, fizycznych i chemicznych ulegać mogą najrozliczniejszym zmianom skupienia, układu pierwiastków i t. p., pomimo to ich ciężar pozostaje *niezmiennym*. Ciężar zaś ciała jest tylko szczegółowym przypadkiem powszechnej siły ciążenia, a więc objawem ściśle złączonym z prawami mechanicznemi ruchu. To też na tej podstawie wprowadzono czynnik cynetyczny do teoryj chemicznych.

Uczynił to w ostatnim czasie szczególniej W. Ostwald. Widzi on w materyi tylko „zbiór czynników energii (Komplex von Energiefaktoren)" i określa ją poprostu w tych słowach: „Die Materie ist nichts, als eine räumlich unterscheidbar zusammenhängende Summe von Energiegrössen." W tym duchu mówi, że wskutek głębszych badań materya ginie (verschwindet) wobec energii, występującej na pierwszy plan w pojęciach przyrodników. Z tego punktu widzenia starano się też wyjaśnić nawet powinowactwo chemiczne ciał różnorodnych, jako wynik ich energii potencyalnej, gotowej do działania wśród odpowiednich warunków. Zob. Ostwalda *Lehrbuch der allgem. Chemie*, T. II, 2-gie wyd. 1891: *Chemische Energie*, oraz inne prace jego wymienione na str. 344.

Pomimo tego wszystkiego, nauki przyrodnicze przy wyjaśnieniu zjawisk, nie mogą się przenieść bezwzględnie na pole fenomenalizmu, wyzwolić się zupełnie z pojęcia materyi, jako substratu zjawisk fizycznych. Wynika to z logicznej i empirycznej łączności pojęć zjawiska i istoty, fenomenu i substancyi, o której mówiliśmy na swojem miejscu (§ 5,3). A że nauki przyrodnicze badają zjawiska *fizyczne*, więc zawsze zmuszone będą sprowadzać je do własności i działania istoty, czyli substancyi fizycznej, t. j. materyi. Dlatego też Maxwell poprostu mówi: „Energia może istnieć jedynie w połączeniu z materyą (*Materya i ruch*, przekład Dicksteina 1879, str. 100)." Świadczy o tem sama chemia, która ostatecznie, pomimo zasad cynetycznych, nie może się wyrzec ma-

teryi, jako substratu procesów chemicznych. Badania ostatniej doby nad pierwiastkami chemicznemi naprowadzają wprawdzie coraz bardziej na myśl, że są one natury złożonej i pochodzą z jednej pierwotnej materyi, nazwanej przez Crookes'a „protylem,“ a przez G. Wendta „pramateryą (Urstoff),“ pomimo to bez materyi, w ten lub ów sposób pojętej, na tem polu żadną miarą obejść się nie można. Zob. W. Crookes, *Die Genesis der Elemente*, przekład z angielskiego, 1888; Gustav Wendt, *Die Entwickelung der Elemente*, 1891; Wiktor Meyer, *Probleme der Atomistik*, 1896.

Stwierdzają to nareszcie najnowsze pojęcia przyrodników o *eterze*, jako ostatecznej substancyi przyrody.

Pojęcie przyrodnicze eteru okazało się nieodzownie potrzebnem zarówno dla usunięcia niewytłómaczonego działania ciał na odległość (actio in distans), jak i wogóle dla wypełnienia próżni, oddzielającej ciała i ich cząsteczki pewnym realnym bytem, substancyą. Dziś nawet, według słów znakomitego fizyka W. Thomsona (Lord Kelwin), eter jest „jedyną substancyą,“ której istnienie przyrodnik zmuszony jest uznać. Jest on pośrednikiem w działaniu siły ciążenia i ciepła, w przenaszaniu fal świetlnych od najodleglejszych gwiazd i nadto wtłacza się pomiędzy atomy, przenikając pory wszystkich ciał, „tak jak woda wsiąka w gąbkę.“ Obliczono nawet, że eter jest o 15 trylionów razy lżejszy od powietrza. Co więcej, według, cynetycznej teoryi materyi wspomnianego badacza, opartej na zdaniu, że atomy materyi są *wirami* (rings) eteru, same ciała materyalne nie są niczem innem, jeno rozmaitemi formami ruchu eteru. Podobnież znakomity twórca najnowszej teoryi elektryczności Henryk Hertz sprowadza wszystko, co jest, do eteru. Mówi on w wykładzie: *Ueber die Beziehungen zwischen Licht und Electricität*, 1889: „Der heutigen Physik liegt die Frage nicht mehr ferne, ob nicht etwa Alles, was ist, aus dem Aether geschaffen ist“... „Immer mehr gewinnt es den Anschein... als müsse die Kenntniss des Aethers uns nicht allein das Wesen der ehemaligen Impoderabilien offenbaren, sondern auch das Wesen der alten Materie selbst und ihrer innersten Eigenschaften, der Schwere und der Trägheit (str. 26 i nast.).“

O tych poglądach na eter dają u nas jasne pojęcie piękne prace: J. J. Boguskiego, *O doświadczeniach Hertza*, Bibl. Warsz. 1892, T. I, 68 i nast., oraz St. Kramsztyka, *Ostatni z nieważników. Eter i jego znaczenie w fizyce dzisiejszej*, 1897. Zob. też H. Merczynga, *Dumania przyrodnika*, 1900, str. 79 i nast., oraz J. Zagrzejewskiego, *Ustrój przyrody*, 1900, str. 116 i nast.

Nie trudno zrozumieć, że takie wyprowadzenie *materyi* z *eteru*, jak również twierdzenie, że eter „posiada odmienne, niż ciała materyalne, własności,“ nie wynosi nas bynajmniej ponad materyalną metafizykę przyrodoznawstwa. Ostatecznie bowiem i ten eter jest tylko lżejszą, bardziej lotną i ruchliwą materyą, ale zawsze materyą o własnościach fizycznych. Rozumie to dobrze i zaznacza wyraźnie fizyolog J. Rosenthal, który w dziele: *Lehrbuch der allgem. Physiologie*, 1901, str. 87, nazywa eter „drugim rodzajem materyi (eine zweite Art von Materie).“ Wprawdzie matematyk J. Schlesinger nadaje eterowi charakter psychiczny (*Die Entstehung der physischen u. geistigen Welt aus dem Aether*, 1882, oraz *Energismus*, 1901), a Fil. Spiller w książce: *Die Urkraft des Weltalls*, 1886, utożsamia eter z Bogiem. Nawet Häckel, uznaje taki eteryzm za „rozumną formę religii.“ (*Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft*, 1893, str. 16, 10-te wyd. 1901. Zob. też jego: *Die Welträthsel*, 5-te wyd. 19 0). Pomimo to żaden fizyk na takie pojęcie eteru się nie zgodzi, bo nie wiedziałby, co z nim w fizyce począć. To też żadne teorye *przyrodnicze* eteru nie są zdolne wyzwolić się ostatecznie z pojęcia *materyi*, wchodzącego w skład metafizycznych przedzałożeń przyrodoznawstwa. Bardzo słusznie powiedział Wundt w swem dziele: *Grundriss der Psychologie*, 2-gie wyd. 1897, str. 364, że materya jest „zasadniczem pojęciem pomocniczem nauk przyrodniczych (fundamentaler Hilfsbegriff der Naturwissenschaft).“ Jest ona pojęciem oznaczającem „stały

substrat (beharrendes Substrat)“ zjawisk przyrody. Pojęcie energii, dodaje on, nie usunęło samego pojęcia materyi, lecz nadało mu tylko inną treść. O ile energia sięześrodkowywa w pewnych punktach przedmiotowej przestrzeni, o tyle łączy się ona z pojęciem pewnego substratu, wypełniającego przestrzeń.

Tylko przejście z pola specyalnej metafizyki nauk przyrodniczych na pole metafizyki *ogólnej, filozoficznej* daje badaczowi możność zmodyfikować krytycznie pojęcie przyrodnicze materyi, uzupełnić je czynnikami, zaczerpanemi z innych dziedzin bytu, a mianowicie z dziedziny objawów psychicznych, umysłowych, działania celowego, i przez to urobić naukowo szersze pojęcie *substancyi ogólnej*, jako jednej w sobie, zasadniczej przyczyny wszystkich objawów bytu, a więc nietylko fizycznych, lecz i psychicznych, nietylko materyalnych, lecz i rozumowych. Takiego przejścia atoli na pole metafizyki ogólnej nie można wymagać od przyrodnika-specyalisty, który, jako specyalista, ma zupełne prawo pozostać w zakresie założeń swej specyalności i dążyć do wyjaśnienia odpowiednich zjawisk przy pomocy tych założeń. Więc też nie ma powodu protestować przeciwko przyrodniczemu pojęciu materyi, czy eteru, jeżeli tylko przyrodnik świadomy jest granic prawidłowego zastosowania tego pojęcia i nie ma go za *jedyną* i *bezwzględną* zasadę bytu. Gdyby bowiem to czynił, stanąłby, bez naukowego uprawnienia, a więc samowolnie, na stanowisku materyalizmu i przyznawałby się do *ogólnego* na świat poglądu, nie uwzględniając wszystkich tych objawów bytu, które nie wpadają w zakres badań przyrodniczych, a stanowią jednak równie realny czynnik wszechświata.

Niewłaściwość pomięszania nauk przyrodniczych z materyalizmem wykazała krytyka już oddawna. Literatury z powodu sporu o materyalizm już nie przytaczamy. Podaje ją Ueberweg, T. IV, 1902, § 27. Tu powołujemy się tylko, jako na ostateczny wynik owej krytyki materyalizmu, na zdanie kilku bezstronnych w tym zakresie myślicieli. Alb. Lange mówi w swej *Historyi i krytyce materyalizmu* (zob. wyżej str. 60) między innemi, że „oparcie filozoficznego poglądu na świat wyłącznie na naukach przyrodniczych uznanem być musi w naszym czasie za filozoficzną połowiczność najgorszego rodzaju,“—a materyalistom zarzuca, że „w sposób naiwny nieznaną materyą przyjmują za *jedyną* substancyą.“ Zob. 3-cie wyd. T. II, 143 i 217. Również pięknie jak trafnie charakteryzuje M. Guyau materyalizm w tych słowach: „Czysty materyalizm, wymacujący krąg świata i trzymający się li tylko wrażenia najgrubszego, wrażenia dotyku, wykrzykuje: wszystko jest *materyą!* Ale sama materya rozwiązuje się dla niego niebawem w *sile*, zaś siła jest tylko pierwiastkową postacią *życia*. Materyalizm przeto staje się w niejakiej mierze *animistycznym* i wobec toczącego się kręgu świata zmuszony jest powiedzieć *żyje!* Wtedy okazuje się osobistość trzecia, która, jak Galileusz, uderza go również stopą: Tak, jest on *siłą*, jest on *działaniem*, jest *życiem*, a jednak jest on czemś jeszcze, gdyż *myśli* we mnie i przezemnie jest pomyślanym. *E pur si pensa!*“ Zob. przytoczony (str. 209) przekład dzieła Fouillée'go o Guyau'cie, str. 197 i nast. Dosadną odprawę daje materyalizmowi też W. Wundt w swym *Wstępie do filozofii* (zob. wyżej str. 18), kończąc rozbiór jego poglądów temi słowy str. 370: „Tak tedy materyalizm psychofizyczny utraca podstawę z obydwóch stron, które w swej nazwie zjednoczyć pragnie, zarówno ze strony psychologii, jak ze strony fizyki i fizyologii.“ Na szczególną zaś uwagę zasługuje pod tym względem w ostatnich czasach gruntowna odprawa dana materyalistycznym tendencyom Haeckela przez E. Adickesa w pracy krytycznej: *Kant contra Haeckel*, 1901; zob. szczególniej rozdział 2-gi, str. 24 i nast. — Zob. też przełożony na nasz język odczyt W. Ostwalda: *Krytyka materyalizmu naukowego*, 1897.

2. Nauka o energii i metafizyka. Jako pomoc do głębszego wniknięcia w poruszone tu zagadnienia o materyi i sile, tak ze stanowiska empirycznych danych, jak ze stanowiska krytyki filozoficznej, podajemy tu literaturę *nauki o energii* oraz prac metafizycznych nad tym przedmiotem.

Przedewszystkiem wymienić należy dzieła podstawowe znakomitych twórców i współczesnych przedstawicieli nauki o energii i mechanicznej teoryi ciepła. Do nich należą:

Rob. Mayer, *Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur*, Liebig's Annalen der Chemie, T. XLII, 1842, str. 233 i nast. Jestto niewielki artykuł, który jednak wypowiada wielkiej doniosłości hipotezę, że ponieważ cieplik właściwy ogrzewanego gazu przy ciśnieniu stałem jest większym od cieplika właściwego przy objętości stałej, a gaz przy pierwszym sposobie ogrzewania, rozszerzając się, wykonywa pewną pracę, której nie wykonywa przy drugim sposobie, przeto praca ta jest równoważnikiem różnicy w potrzebnych do ogrzania gazu ilościach ciepła. Na tej podstawie obliczył Mayer, że uzyskanie jednej kaloryi ciepła (t. j. ilości ciepła niezbędnej, aby jeden kilogram wody z zera ogrzać na 1 stopień Celsyusza) jest równoważne z podniesieniem kilograma o 365 metrów, t. j. obliczył równoważnik mechaniczny ciepła na 365 kilogrammetrów. Rachunek ten okazał się nie zupełnio dokładnym, ale zawierał w sobie empiryczną podstawę dla mechanicznej teoryi ciepła i zarazem dla nauki o zachowaniu energii. Zob. też zbiór odnośnych prac jego p. t. *Mechanik der Wärme*, 1867, 3-cie wyd. 1893.

Zasługuje tu na szczególną uwagę, że za punkt wyjścia Mayer przyjmował ścisłe pojęcia *przyczynowości*, a mianowicie pogląd, że przyczyna i skutek są tylko różnemi stronami jednej i tej samej rzeczy, że zatem przyczyna równa się w istocie swej skutkowi (causa aequat effectum). Z tego wnosił, że skutek jest właściwie tylko nowem ukształtowaniem przyczyny, nie zmieniającym istoty rzeczy. A to właśnie było podstawą idei o przekształceniach jednej w sobie energii, zachowującej niezmiennie swoją treść istotną. Zob., cośmy powiedzieli o prawie przyczyny § 11,2, szczególniej str. 407 i nast.

James Prescott Joule przedstawił Towarzystwu filozoficznemu w Manchester 1843 rozprawę, w której wykazał, że siła, czyli energia (power) prądu galwanicznego nie może być zniszczoną, a gdzie część jej pozornie ginie, tam pojawia się ciepło, jako jej równoważnik. Na tej podstawie w dalszych pracach wypowiedział również zasadę zachowania energii i dochodził do dokładniejszych, niż Mayer, obliczeń mechanicznego równoważnika ciepła na 425 kilogrammetrów. Prace te wydało Towarzystwo fizyczne w Londynie p. t. *Scientific papers of J. P. Joule*, T. I, 1884, T. II, 1887.

H. Helmholtz sformułował w r. 1847 ściśle za pomocą równań matematycznych zasadę zachowania energii w rozprawie wyżej przytoczonej (str. 423); zob. też jego: *Wissenschaftliche Abhandlungen*, T. I, 1882, str. 12 i nast. Tu należy praca jego: *Ueber die Wechselwirkung der Naturkräfte*, 1854, zamieszczona także w jego: *Vorträge u. Reden*, 3-cie wyd. 1884, T. I, 27 i nast.

Francuzki fizyk Gust. Ad. Hirn również już od r. 1843 zajął się samodzielnie badaniami nad równoważnikiem mechanicznym ciepła. Zob. jego: *Recherches sur l'équivalent mécanique de la chaleur*, 1857, oraz *Analyse de l'univers*, 1868 i *Réflexions critique sur la théorie cinétique de l'univers*, 1882. Nie wspominają o nim wprawdzie zwykłe przeglądy historyczne nauki o energii, ale sam Rob. Mayer przyznaje jego samodzielność w wykładzie z r. 1869: *Consequenzen der Wärmemechanik* (*Mechanik der Wärme*, 2-gie wyd., str. 216).

J. C. Maxwell, prócz znakomitych prac specyalnych, któremi się przyczynił do rozwinięcia nauki o energii, wydał bardziej przystępną p. t. *Matter and Motion*, 1876, przekład polski S. Dicksteina 1879. Jestto krótki, ale mistrzowski wykład ogólnych zasad mechaniki, jako podstaw fizyki, t. j. wszelkiego naukowego wyjaśnienia zjawisk przyrody. „Maxwell, mówi tłómacz, popiera twierdzenia swoje tyloma pięknemi uwagami i zastosowaniami, że czytelnik ujęty powabem wykładu z zadowoleniem wnika wraz z autorem głębiej w treść nauki." Dla tych zalet i dziś jeszcze studyum tej pracy polecić należy.

Rud. Clausius, *Die mechanische Wärmetheorie*, 3 tomy, 2-gie wyd. 1876—1891. Sprowadził on naukę o energii do dwóch podstawowych zasad: 1) Energia wszechświa-

ta jest stałą, i 2) Entropia wszechświata (t. j. suma jego energii, nie dającej się przemienić na pracę) dąży do wartości coraz większej (strebt einem Maximum zu). Ostatnia zasada orzeka, że gdy przekształcenia energii dosięgną swego punktu kulminacyjnego, natenczas dalsze przekształcenia staną się już niemożliwemi. Zob. w tym względzie uwagę w końcu następnego przypisku (§ 11,3,3).

William Thomson wyłożył wyniki swych badań nad zaznaczoną powyżej (str. 435) teoryą cynetyczną materyi w szeregu rozpraw, wydanych w jego *Popular lectures and adresses*, 3 tomy, 2-gie wyd. 1891—1895. Zob. szczególniej T. I-szy: *On the constitution of matter.*

Wśród prac, wyjaśniających historycznie i krytycznie treść i doniosłość nowoczesnych badań nad *energią* oraz teoryą ciepła zasługują na polecającą wzmiankę szczególniej:

E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes der Erhaltung der Arbeit*, 1872. Treść tej pracy w sposób wielce pouczający, bo oparty na szeregu krytycznych uwag z zakresu metodologii nauk przyrodniczych, wyłożył znakomity ten fizyk także w swych *Populär-wissenschaftl. Vorlesungen*, 1896, str. 154—202. Nadto Mach rozwinął, na podstawie historyczno-krytycznych danych, zasady teoryi ciepła w swem najnowszem dziele: *Die Prinzipien der Wärmelehre*, 1896. Na str. 238 i nast. mieści się szczegółowy wykład nauki o energii, a w końcu dzieła od str. 347 do 460 dodany jest szereg rozpraw, stosujących krytyczne zasady teoryi poznania do przyrodoznawstwa Mówimy o nich niżej (§ 11,3,3).

M. Planck, *Das Princip der Erhaltung der Energie*, 1887. Autor daje naprzód historyczny pogląd na rozwój pojęcia energii, przedstawia następnie dowody, formuły i zasady zachowania energii i roztrząsa w końcu różne formy energii (mechanicznej, cieplnej i chemicznej, elektrycznej i magnetycznej).

E. Ferrière, *La matière et l'énergie*, 1887. Jestto wykład jasny i przystępny panujących teoryj o materyi i energii. Rozwiązanie nasuwających się przytem zagadnień metafizycznych, zamierzał autor dać w osobnej pracy, która jednak o ile wiem, dotąd nie wyszła.

W. Ostwald wyłożył swój energetyczny pogląd na świat (energetisches Weltbild) w 9-tym wykładzie swej *Filozofii przyrody*, 1902.

Szczegółową historyą o energii przedstawił W. Helm w dziele: *Die Energetik in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, 1898.

Kwestye z zakresu *mechaniki*, łączące się ściśle z zasadą zachowania, przenoszenia i przekształcenia energii, wyjaśniają wszechstronnie: E. Dühring, *Kritische Geschichte der allgem. Principien der Mechanik* 1873, 3-cie wyd. 1887, oraz E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwickelung*, 3-cie wyd. 1897.

O teoryi *atomistyki*, dają wyczerpujące pojęcie zarówno wspomniana wyżej (str. 431) praca Fechnera, jak i dzieła: A. Wurtza, *La théorie atomique*, 1883, K. Lasswitza, *Geschichte der Atomistik*, 2 tomy 1890; oraz tegoż autora: *Wirklichkeiten*, 1900; dalej A. Hannequina *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, 1895, 2-gie wyd. 1899; Leop. Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, 1895. Ogólnie przystępny, a jednak ścisły wykład poglądów przyrodniczych na tem polu znaleźć można w rozprawie J. Tyndalla: *Atomy, molekuły i fale eteru.* Zob. jego *Fragmente. Neue Folge*, przekład z angielskiego, 1895, str. 90 i nast.

Specyalnie *prawami* przyrody i najogólniejszemi zasadami w zakresie fizyki i chemii zajmują się:

W. Wundt, *Die physikalischen Axiome*, 1866. Wundt wylicza sześć zasadniczych pewników fizyki, a mianowicie: 1) Wszelkie przyczyny w przyrodzie są przyczynami ruchu (Bewegungsursachen), 2) Wszelka przyczyna ruchu istnieje zewnątrz poruszanego,



3) Wszystkie przyczyny ruchu działają w kierunku linii prostej, łączącej ich punkt wyjścia i przyłożenia, 4) Działanie (Wirkung) każdej przyczyny jest stałem, 5) Każdemu działaniu odpowiada równe jemu przeciwdziałanie, 6) Każde działanie jest równoważnikiem swej przyczyny.

E. Dühring, *Neue Grundgesetze zur rationellen Physik und Chemie*, I Folge 1878, II. Folge 1886. Są to specyalne poszukiwania, przedstawiające nowe sformułowanie różnych praw, np. prawa „jednorodności (Einerleiheit) siły w jej różnych działaniach przestrzeniowych," t. j. prawa zachowania siły, albo prawa ścisłości gazów i t. p. Autor, myśliciel oryginalny, przytem niewidomy (zob. też wyżej str. 15), narzeka tu przy każdej sposobności na zaniedbanie ze strony „nauki akademickiej," a mianowicie na Helmholtza, któremu zarzuca, że usiłował przyswoić sobie odkrycia Mayera, zob. szczególniej T. I, 99 i nast. E. Mach słusznie nazywa te zarzuty „nienawistnemi osobistemi wycieczkami."

W. Ostwald, *Die wissenschaftlichen Grundlagen der analytischen Chemie*, 1894. Znakomity chemik stara się tu wykazać, że zasady energetyki są wystarczające do rozwiązania naukowych zadań chemii. Co do jego zasadniczego poglądu w tym względzie zob. wyżej str. 344, oraz 434.

Rozbiorem pojęć *materyi*, *energii*, *mechanizmu* i t. p. zajmuje się również większość prac przyrodniczych, wspomnianych w literaturze o *celowości* (str. 235 i nast.).

Do *filozoficznego* wyjaśnienia poruszonych wyżej kwestyj z zakresu metafizyki przyczynili się w nowszych czasach szczególniej myśliciele, broniący zasady paralelizmu podmiotowych i przedmiotowych czynników wiedzy: myśli i bytu. Wymieniliśmy ich wyżej (str. 195). Wśród myślicieli ostatniej doby, urabiających swój ogólny pogląd na świat na tle nauk przyrodniczych, badając przytem krytycznie ich zasady metafizyczne, pierwsze miejsce zajmują:

G. T. Fechner, który obok specyalnej pracy o atomistyce, rozwinął swój ogólny pogląd na świat już w dziele: *Zend-Avesta, oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits*, 3 tomy 1851, 2-gie wyd. 1901, a następnie w późniejszej pracy: *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879. Wykazał on zarówno w tych jak i w innych swych pracach zupełną zgodność teizmu, uznania Boga, jako świadomej siebie, najwyższej zasady wszechbytu, z najnowszemi zdobyczami przyrodoznawstwa.

H. Lotze, również przyrodnik i filozof, roztrząsa z wielką ostrożnością zasady idealistycznego poglądu na świat w drugim tomie wspomnianego już (str. 15) *Systematu filozofii*, poświęconym metafizyce (ks. 2-ga: Kosmologia), oraz w pośmiertnem wydaniu wykładów filozofii przyrody *(Grundzüge der Naturphilosophie*, 1882) i w odnośnych rozdziałach swego głównego dzieła: *Mikrokosmus*, 3 tomy 1856, 5-te wyd. 1896. Wszystkie czynniki przyrody, więc szczególniej atomy i siły fizyczne, Lotze stara się przedstawić jako objawy jednej w sobie, wszystko obejmującej energii. Atomy i siły, wskutek tego, nie mają charakteru samodzielnych, odrębnych istot, lecz istnieją tylko, jako objawy owej zasadniczej energii wszechświata. W szczegółowym rozwoju swej metafizyki zbliża się Lotze pod wieloma względami do Leibnitza. Zob. też J. Wolff, *Lotze's Metaphysik*, 1892, H. Jones, *A critical account of the philosophy of Lotze*, 1895, oraz R. Falkenberg, *H. Lotze*, dwie części o jego życiu i nauce, 1901.

Alb. Lange w swej *Historyi materyalizmu*, ks. 2-ga, rozdz. 2-gi, traktuje specyalnie o naukach przyrodniczych (zob. wyżej § 9,1).

G. Teichmüller skłania się w swej metafizyce, wydanej p. t. *Die wirkliche und die scheinbare Welt*, 1882, do indywidualnego idealizmu w duchu Berkeley'a (zob. wyżej str. 431).

W. Wundt, na podstawie empirycznych danych, dochodzi do idealistycznych wyników szczególniej w 5-tym rozdziale swego *Systematu filozofii* (2-gie wyd. 1897), roz-

bierającym zasady filozofii przyrody (zob. wyżej str. 18). Tu należą też wspomniana w tej chwili praca jego o pewnikach fizyki, następnie odnośne części jego dzieł z zakresu logiki i psychologii, nareszcie specyalna rozprawa: *Die Theorie der Materie*, zamieszczona w jego *Essays*, 1885, str. 24, i nast. Jestto jasny i pouczający pogląd na współczesne przyrodnicze teorye materyi ze stanowiska krytyki filozoficznej. Materyą uznaje Wundt jedynie jako pojęcie hipotetyczne, urobione dla wyjaśnienia zjawisk świata zewnętrznego.

M. Carriere pierwsze trzy rozdziały swego dzieła: *Die sittliche Weltordnung*, 1887, 2-gie wyd. 1891, poświęca rozbiorowi metafizycznych zasad ogólnego na świat poglądu z uwzględnieniem nowszych wyników przyrodoznawstwa. Specyalnie o stosunku energii fizycznej do duchowej traktuje jego bardzo doniosła pod tym względem rozprawa: *Das Wachsthum der Energie in der geistigen und organischen Welt*, 1892.

Nadto wymieniamy tu następujące prace z zakresu metafizyki i filozofii przyrody:

J. Huber, *Die Forschung nach der Materie*, 1877. Jestto rozbiór nowszych teoryj materyi, wykazujący konieczność uznania czynnika rozumowego w świecie, jako wytwarzającego jego ustrój prawidłowy.

B. P. Bowne, *Metaphysics*, 1882. Określając metafizykę, jako naukę o prawdziwej naturze rzeczywistości (the true nature of reality), autor rozdziela ją na ontologią, kosmologią i psychologią i w pierwszych dwóch częściach roztrząsa krytycznie pojęcia: przestrzeni, czasu, ruchu, materyi i siły. Co do swych poglądów zasadniczych, przyłącza się do Lotzego (zob. wyżej str. 439), któremu też dzieło swoje dedykuje. Na uwagę zasługuje tu również piękna praca tegoż autora p. t. *Philosophy of Theism*, 1887, wyprowadzająca ideę Boga z rozbioru jedności i celowości świata.

J. Delboeuf, *La matière brute et la matière vivante*, 1887. Jestto wszechstronny rozbiór materyi ze stanowiska fizyki i biologii, wykazujący, że życia wyjaśnić niepodobna na podstawie materyi martwej. Zob., cośmy też wyżej o tym autorze powiedzieli (str. 402 i nast.).

Rob. Abendroth, *Das Problem der Materie*, 1889. Po gruntownym rozbiorze stosunku filozofii do nauk przyrodniczych i historyczno-krytycznym przeglądzie dotychczasowych teoryj materyi, autor bada to zagadnienie w duchu filozofii krytycznej Kanta, przyczem jednak wykazuje i pewne sprzeczności w jego pojęciu materyi.

Ch. Renouvier, *Les principes de la nature*, 2 tomy 1892. Tom pierwszy ma za przedmiot rozbiór pojęcia bytu wogóle, następnie atomistyki, jako głównej teoryi bytu fizycznego, nareszcie zjawisk chemicznych i biologicznych. Tom drugi zajmuje się kwestyą ewolucyi. W zasadniczych swych poglądach autor stoi na stanowisku Kanta. Zob. też i inne prace tego autora, wspomniane wyżej str. 114 i 433.

C. Gutberlet poddał krytyce „nowoczesny pogląd na świat (moderne Weltanschauung)" w dziele: *Der mechanische Monismus*, 1893, w którem roztrząsa zasadnicze pojęcia przyrodoznawstwa: siłę, materyą i życie. Chociaż krytyka ta opiera się wogóle na zasadach dogmatycznych, to jednak w szczegółach zasługuje na uwagę z powodu przenikliwości autora i gruntownej znajomości rzeczy (co do jego stanowiska zob. wyżej str. 47).

E. Boirac, we wspomnianem (str. 114) dziele: *Idea fenomenu*, poddaje wszechstronnemu krytycznemu rozbiorowi pojęcie zjawiska i wykazuje, że dla pozytywistów oznacza ono tylko zmianę (change); idealiści zaś utożsamiają je ze stanem psychicznym, z ideą. W istocie zaś, zdaniem autora, fenomen i substancya są nierozłączne, jako dwie strony jednej i tej samej rzeczy.

Gruntowny i krytyczny rozbiór pojęć: materyi, siły, atomu, substancyi napotykamy w trzecim tomie przywiedzionej już (str. 114) *Metafizyki* Rülfa. Cały tom ten ma za przedmiot *Naukę o jedności siły*. Tu należy pouczające pod wieloma względami, tak-

że już wspomniane (str. 238) dzieło H. Bergsona *O materyi i pamięci*, w którem autor na podstawie psychologicznych danych roztrząsa pojęcie *materyi* i *energii* i stara się bliżej określić ich stosunek do objawów umysłowych. Co do pamięci, jako własności materyi, to w tym względzie ogłosił już fizyolog E. Hering rozprawę p. t. *Das Gedächtniss als eine allgem. Function der organisirten Materie*, 1870.

O naszych nowszych filozofach przyrody mówiliśmy już poprzednio (str. 310 i 362). Dodać tu możemy tylko jeszcze wzmiankę o niektórych pracach, dotyczących specyalnie poruszonych przedmiotów.

Ze stanowiska przyrodniczego zasługuje przedewszystkiem na wzmiankę przekład z angielskiego pracy Balfour Stewarta p. t. *Zasada zachowania energii*, 1875, dokonany przez Wł. Kwietniewskiego, oraz wspomniany już wyżej (str. 437) przekład Maxwella książki o materyi i ruchu. Dziś książki te prześcignione zostały przez prace naszych znakomitych przyrodników, po części już wspomniane przez nas. Należą do nich szczególnie: *Wstęp do fizyki* Wł. Natansona (zob. str. 360), i odnośne prace H. Hoyera (zob. str. 214, 239, 247, 359, 419, 426); artykuły: *Atom* i *Ciepło* w Encyklopedyi Wielkiej, oraz wspomniane wyżej (str. 435) prace innych naszych przyrodników. Tu podnieść należy specyalną rozprawę Wł. Gosiewskiego: *O prawie zachowania energii i wzrostu entropii*. Nadbitka z Prac matematyczno-fizycznych, 1899.

Na pole metafizyki ogólnej, filozoficznej przechodzą już zarówno moja *Synteza dwóch światów*, 1876, oraz moja rozprawa: *Materya, duch i energia*, 1900, jak i następujące prace:

J. Ochorowicz, *Siła jako ruch*, Ateneum, 1879, T. III, 538 i nast., T. IV, 122 i nast., 415 i nast. Po historyczno-krytycznym przeglądzie dotychczasowych teoryj materyi i siły, autor rozwija własny pogląd na „ewolucyą sił fizycznych." Wszystkie są rodzajem ruchu, „rodzajem, którego stopień określi nam skala form i przejść od ruchu mas do ruchu cząstek." Pod tą ewolucyą sił *fizycznych* podciąga Ochorowicz i *siły duchowe*. „Trzeci peryod ewolucyi sił, mówi str. 421, wydał siły duchowe." „Pobudliwość i ruchliwość były zaczątkiem tej *cudownej* ewolucyi." Wyprowadzenie tych czynników psychicznych z prostych sił fizycznych jest w samej rzeczy tak „cudownem," że leży już za obrębem fizyki, a nie czyni zadość wymaganiom krytycznej metafizyki.

W. Lutosławski w swej wspomnianej już (str. 38) rozprawie o metafizyce współczesnej podaje między innemi i ocenę poglądów Lotzego na materyą i siłę (zob. wyżej str. 439). Praca ta Lutosławskiego zasługuje tu na szczególną uwagę, jako prawie jedyny objaw naukowego rozbioru zagadnień metafizycznych w naszej literaturze filozoficznej z ostatniego, dość długiego szeregu lat.

Pojęcia naukowej metafizyki nie można zastosować do pracy F. Wiśniewskiego: *Duch i materya*, 1893. Szkic ten ogólnego na świat poglądu ma swoje zalety, lecz jest zbyt pobieżnym, aby mógł w sposób należyty rozwiązać poruszone zagadnienia. Autor ułatwia sobie rzecz, jak to często bywa, odwołaniem się do subjektywizmu naszej wiedzy, jak gdyby i w tym zakresie podmiotowym nie było naszym obowiązkiem dbać o możliwą ścisłość i jasność pojęć. Nie napotykamy ich w takich np. zasadniczych zdaniach autora, jak (str. 50): „Przestrzeń, czas, materya, ruch, wogóle cała ta spostrzegawcza rzeczywistość, to *tylko* wyobrażenie. Istota rzeczy, — to *punkt idealny*." Trafną ocenę tej pracy napisał Fl. K. Gąsiorowski w Bibl. Warsz. 1893, T. II, 698 i nast.

Jeszcze mniejszą wartość naukową i filozoficzną posiada pismo Fr. Wodeckiego p. t. *Księga wszechświata i sposób jej czytania*, 1896. Autor występuje z wielką pewnością siebie i w świadomej opozycji przeciwko całej dotychczasowej nauce przedstawia „nowy" pogląd, mający rozwiązać zagadnienie, „którego jeszcze na seryo *żadna nauka* nie poruszyła (str. 12)," mianowicie zagadnienie pierwszego początku materyi i rozwoju wszechświata. Według tego poglądu w pierwotnej „bezwzględnej próżni," czyli

„nicości,“ „znalazły się zaczątki sił, mądrości i mocy,“ z których to sił, pojętych w duchu staro-perskiego dualizmu, walki dobrego i złego, autor wyprowadza wszechświat przy pomocy samowolnej dyalektyki, nie kuszącej się nawet o naukowe wyjaśnienie swych fantasmagoryj. W końcu autor dochodzi do *animizmu*, przejętego od pierwszych greckich filozofów, i dowodzi, że światy niebieskie są żywemi istotami, poruszającemi się „ze świadomością swej działalności i celu (str. 42).“ Słońce jest królem rodzaju męzkiego, wokoło którego „pląsają“ planety, jako jego niewolnice, starające się o to, aby się „przypodobać swemu panu (str. 54, 114).“ Trudno powiedzieć, czy to wszystko jest żart, nie zbyt dowcipny, czy też rodzaj obłąkania metafizycznego?

Pouczający pogląd na pojęcia przyrodnicze podają też: Wł. M. Kozłowski: *Metafizyka wiedzy przyrodniczej*, w *Szkicach filozoficznych*, str. 50 i nast. *Świadomość i energia*, w Przeglądzie filoz. zesz. 3-ci 1900, oraz J. Kodisowa: *Problemat energietyki*, tamże.

Dla uzupełnienia literatury, dotyczącej pojęć materyi i energii, powołujemy się w końcu na prace obce i polskie, wymienione już wyżej: 1) z zakresu metafizyki w przeglądzie literatury wstępu do filozofii (str. 8 i nast.), 2) przy rozbiorze kwestyi o istocie i zjawisku (str. 112 i nast.), 3) o celowości (str. 235 i nast.), 4) o twórczości metafizycznej (str. 274 i nast.), 5) o pozytywizmie i filozofii naukowej (str. 299 i nast. 327 i nast., 329 i nast.), i wreszcie, 6) w literaturze filozofii nauk specyalnych z zakresu matematyki i przyrodoznawstwa (str. 340 i nast., 358 i nast.)

3. **Poglądy znakomitych współczesnych przyrodników na zasady przyrodoznawstwa.** W celu bliższego wyjaśnienia, a jeśli potrzeba i usprawiedliwienia, wyłożonych powyżej zasad metodologii i metafizyki nauk przyrodniczych (§ 11,1 i 2), przytaczam tu odnośne poglądy szeregu znakomitych przedstawicieli tych nauk z ostatniej doby.

Rob. Mayer, który, jak to wykazano wyżej (str. 437), całą swą naukę o zachowaniu energii oparł na filozoficznem pojęciu prawa przyczyny, we wspomnianym (tamże) wykładzie o konsekwencyach teoryi ciepła, mówiąc na str. 315 i nast. o zastosowaniach mechaniki, wypowiada takie poglądy: „W fizyce liczba jest wszystkiem, w fizyologii ma znaczenie małe, w metafizyce żadne.“... „Fizyka w najszerszem tego słowa znaczeniu, t. j. jako nauka o martwej przyrodzie, przy studyum filozofii i metafizyki, uznaną być winna za ukończoną naukę pomocniczą (als eine absolvirte Hilfswissenschaft).“... „Zasada zachowania materyi i siły stosuje się niewątpliwie i do fizyologii. Żywy organizm nie może ani wytwarzać, ani zniszczyć materyi lub siły, nie może zamieniać danych pierwiastków chemicznych na inne; ale pomimo to, już rośliny wywołują w sposób zadziwiający potrójne i poczwórne kombinacye, których zazwyczaj drogą sztuczną przedstawić nie można. Nadto w żywej przyrodzie ma miejsce płodzenie (Zeugung und Erzeugung), czynność, nie mająca żadnej analogii w dziedzinie czysto fizycznej.“ Wraz z A. Hirnem (zob. wyżej str. 437) przyjmuje Mayer trzy kategorye bytów (Existenzen): 1) materyą, 2) siłę i 3) duszę, czyli zasadę duchową (geistiges Princip). „W świecie martwym mówimy o atomach, w żywym o indywiduach.“ „Materya i siła nie są zdolne myśleć, czuć i chcieć.“ W mózgu dokonywają się wprawdzie *równolegle* (parallel) z czynnościami psychicznemi i procesa fizyczne, ale ich utożsamić nie podobna. Bez procesu chemicznego nie można udzielać wiadomości telegraficznych, ale pomimo to nie można *treści* depeszy uznać za funkcyą procesów elektryczno-chemicznych. „Mózg jest tylko narzędziem (Werkzeug), nie samym duchem.“

Helmholtz rozwija swe poglądy zasadnicze na poznanie wogóle, a w szczególności na przyrodoznawstwo już w wykładzie: *Ueber die Natur der menschlichen Sinnesempfindung*, 1852; jeszcze szerzej w mowie: *Die Thatsachen in der Warnehmung*, 1879, oraz w innych pracach przygodnych. Zob. wspomniany (str. 396 i 437) zbiór tych prac. Porównaj też odnośne ustępy jego wspomnianej tamże Optyki. O jego poglądzie na stosunek filozofii do nauk matematycznych i przyrodniczych wspomnieliśmy już wyżej

(str. 369 i 396 i nast.). Co zaś do zasad teoryi poznania, dowodzi Helmholtz, że wrażenia zmysłowe są tylko *symbolami* dla stosunków rzeczywistości (nur Symbole für Verhältnisse der Wirklichkeit). Nie mają one większego podobieństwa do rzeczywistości, jak imię lub nazwisko do samego człowieka. Więc też nas, samo przez się, nie więcej zapoznawają z rzeczywistością, jak imiona z nieznajomemi ludźmi lub miastami. Chcąc zatem głębiej wniknąć w objawy przyrody, nie możemy się ograniczać samemi wrażeniami zmysłowemi, lecz musimy z nich wyprowadzać wnioski odnośnie do działających w przyrodzie czynników i ich ustosunkowania. Te procesa poznawcze opierają się zaś już na wyższych czynnościach umysłu i jego prawach przyrodzonych. Wskutek tego zmuszeni jesteśmy przy każdem objaśnieniu zjawisk przyrody opuścić zakres zmysłowości i zająć się przedmiotami niewidzialnemi, dającemi się określić jedynie przy pomocy pojęć (So müssen wir in jeder Erklärung von Naturerscheinungen das Gebiet der Sinnlichkeit verlassen und zu unwahrnehmbaren, nur durch Begriffe bestimmten Dingen übergehen). Zdania te odsłaniają całą powierzchowność sensualizmu i wyjaśniają znaczenie czynnika racyonalnego w badaniach przyrodniczych. Nadto w rozwinięciu tych zasad Helmholtz wyznaje, że ze stanowiska empirycznych danych idealistyczny pogląd na świat jest tak samo możliwy, jak i realistyczny. Widzi on w nich *metafizyczne hipotezy*, mające zupełne naukowe uprawnienie (volkommene wissenschaftliche Berechtigung). Nie przechodząc jednak, jako kantysta, na pole metafizyki, nie roztrząsa porównawczo swych poglądów na świat i nie dochodzi w tym względzie do ostatecznego wyniku. Pouczający wykład naukowych podstaw matematyki i mechaniki według Helmholtza, ogłosił L. Königsberger w mowie akademickiej: *Hermann von Helmholtz's Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik u. Mechanik*, 1896.

Znakomity fizyolog K. Ludwig dowodzi (*Rede beim Beginn der neuen physiologischen Anstalt in Leipzig*, 1869), że badacz procesów nerwowych oddaje się początkowo zbyt łatwo błędnemu mniemaniu, jakoby zakres mechanizmu nie był niczem ograniczony. Porównywając atoli następnie *umysłowe* wyobrażenia przestrzeni i cechy znamienne czucia z objawami ruchu w nerwach, przekonywa się, że za nerwami bierze początek nowa dziedzina (dass jenseits der Nerven ein neues Gebiet beginne). To też, zdaniem Ludwiga, dziwić się nie można, że zwolennicy mechanicznej fizyologii zgadzają się na to, iż życie umysłowe nie jest objęte mechanizmem i nie może być wyjaśnione przy pomocy ruchu ściśle określonych czynników materyalnych.

Tę samą myśl wypowiada niejednokrotnie R. Virchow. W znakomitem swem dziele: *Cellularpathologie*, 4-te wyd. 1871, str. 348 pyta: „Któż jest w stanie przedstawić elektryczną konstrukcyą instynktu lub rozumu, albo nawet udowodnić analogią pomiędzy świadomością i procesem mechanicznym (das Bewusstsein als ein Analogen eines mechanischen Vorganges nachweisen)? Jak w innych wypadkach, tak i w tym, wielu nie zdaje sobie sprawy z trudności, napotykanych w tym względzie w badaniach szczegółowych i zadawala się bezpośredniemi uogólnieniami.“ W swoich: *Vier Reden über Leben und Kranksein*, 1862, str. 22, zaznacza Virchow poprostu, że nie ma filozofii, która byłaby bardziej *idealistyczną*, aniżeli współczesne przyrodoznawstwo. Mówi on: „Man will den Naturforscher, der immer nach dem Gesetze forscht, der überall nur der Willkühr, dem Zufall, dem Eigensinn entgegentritt, als den Feind des Idealismus hinstellen! Wo hätte es jemals eine Philosophie gegeben, die mehr idealistisch gewesen wäre, als die heutige Naturwissenschaft?“ Co do rozwoju życia mówi: „W ciałach istnieje plan, czynnik idealny w realnym, siła w materyi (Der Plan ist in den Körpern, das Ideale im Realen, die Kraft im Stoff).“ Liczne zdania, wyjęte z dzieł znakomitych przyrodników, odnośnie do samoistności procesów psychicznych, zob. w mej rozprawie: *O istnieniu duszy*, 1867, str. 18 i nast., która w swoim czasie wywołała niechęć niektórych naszych, wtedy materyalistycznie nastrojonych przyrodników.

E. Du-Bois-Reymond w powszechnie znanym odczycie: *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*, 1872, wypowiedział swoje głośne: *Ignorabimus!* Następnie w innych odczytach, a szczególniej: *Die Sieben Welträthsel*, 1880 (nowe wyd. tych odczytów 1891; przekład polski obydwóch tych odczytów M. Massoniusa, 1898), rozwinął swe poglądy metodologiczne. Zgodnie z Kantem, dowodzi on, że nauki przyrodnicze stają się naukami ścisłemi jedynie przez zastosowanie do nich matematyki, a więc przez sprowadzenie wszelkich procesów przyrody (Naturvorgänge) do mechaniki atomów. Ale takie ścisłe poznanie przyrody możliwe jest, według niego, w bardzo ograniczonym zakresie, a to dla dwóch głównie powodów. Naprzód dlatego, że się opiera na przypuszczeniu o wyłącznem panowaniu w przyrodzie stosunków ilościowych i o podzielności atomów do nieskończoności, gdy tymczasem przypuszczenie to zawiera w sobie sprzeczności i nie daje się konsekwentnie przeprowadzić. Drugi zaś powód na tem polega, że faktyczne zjawiska świadomości nie mogą być wyjaśnione na podstawie swych warunków materyalnych, a to nietylko dla braków w naszej wiedzy dzisiejszej, ale dlatego, że wogóle nie dają się sprowadzić do czynników materyalnych. Gdybyśmy nawet, mówi Du-Bois-Reymond, poznali mózg i jego czynności jak najdokładniej i zdołali rozwinąć doskonałą mechanikę mózgu, równie ścisłą jak mechanika nieba, t. j. gdybyśmy doszli do „astronomicznego poznania organu duszy (astronomische Kenntniss des Seelenorgans):“ to i wtenczas mielibyśmy do czynienia zawsze tylko z poruszającą się materyą, od której nie ma żadnego przejścia do świadomości. (Durch keine zu ersinnende Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen, lässt sich eine Brücke ins Reich des Bewusstseins schlagen). Objawy psychiczne i wtedy pozostawałyby zupełnie niepojętemi, ponieważ nigdy nie zrozumiemy, dla czego pewna kombinacya atomów węglanu, wodoru, azotu, tlenu i t. d. nie pozostaje obojętną nietylko względem swego położenia i ruchu w danej chwili, ale nawet względem swego przeszłego i przyszłego położenia i ruchu; dla czego taka kombinacya atomów przejmuje się swemi mechanicznemi zmianami w formie przyjemnych lub nieprzyjemnych, wogóle świadomych siebie stanów. Mechanizm znajduje się tedy zasadniczo w sprzeczności z objawami życia umysłowego i dlatego wyznać należy, że objawy te leżą zupełnie za obrębem mechanicznego przyrodoznawstwa. Ruch wywołać może tylko nowy ruch, albo zamienić się na energią potencyalną. Ta zaś znowu spowodować może tylko ruch, albo też utrzymać statyczną równowagę. Przyczyna mechaniczna może mieć jedynie i skutki mechaniczne. A zatem czynności umysłowe, towarzyszące mechanicznym, nie mogą mieć w nich swej przyczyny.

W rozwinięciu tych poglądów wylicza Du-Bois-Reymond siedm zagadek świata (Welträthsel), które się człowiekowi narzucają. Należą do nich naprzód cztery *transcendentne*, t. j. takie, które bezwzględnie przewyższają zdolności umysłowe człowieka, jako to: 1) istota materyi i siły, 2) początek ruchu, 3) początek pierwotnych objawów czucia, 4) wolność woli, dla każdego, kto się nie może zdecydować uznać wolności podmiotowej za złudzenie. Dalej, trzy zagadki, które przy odpowiedniem postępie nauki rozwiązane być mogą, a mianowicie: 5) początek życia, 6) celowy ustrój przyrody, 7) myślenie rozumowe i ściśle z niem połączony początek mowy. W związku z tem ograniczeniem badań przyrodniczych rozwija Du-Bois-Reymond swój pogląd na potrzebę dopełnienia przyrodoznawstwa i na „płytki“ realizm tych, którzy tego dopełnienia nie uznają (zob. też wyżej str. 369).

Zdanie Bernarda co do niemożności wyjaśnienia objawów życia wyłącznie na podstawie czynników mechanicznych, przytoczyliśmy już wyżej (str. 240). Podobnież mówiliśmy poprzednio o jego poglądzie na stosunek filozofii do przyrodoznawstwa (str. 369). Tu dodać możemy, na podstawie wymienionych prac, że według niego, badania nad jednością i ustrojem organizmu, nad „przyczyną kierowniczą“ jego rozwoju, stanowią przedmiot *metafizyki*, podczas gdy *fizyologia* ma tylko do czynienia z rozbiorem me-

chanicznych czynników życia. Przytem jednak zaznacza, że pomiędzy temi naukami nie może być sprzeczności, gdyż odnoszą się one do dwóch zasadniczych stron jednej i tej samej rzeczy, t. j. życia. Co do materyi zaś mówi poprostu, że nie jest ona żadną *przyczyną*, lecz tylko *warunkiem* dla innych objawów (la matière n'est jamais cause de rien, elle n'est que la condition et cela aussi bien dans les phénomènes des corps brut, que dans ceux des corps vivants).

Z równą stanowczością, jak wzmiankowani znakomici przyrodnicy, wykazuje i TYNDALL granice mechanicznego wyjaśnienia zjawisk i niemożność podciągania objawów świadomości pod to wyjaśnienie. Świadczą o tem liczne wykłady jego, zebrane p. t. *Fragments of science*, 6-te wyd. 1879 (zob. też wspomnianą wyżej, str. 438, nową seryę tych *Fragmentów)*, a w szczególności wykład: *O celu i granicach materyalizmu naukowego (Scope and limit of scientific materialism)*. „Przejście, mówi Tyndall, od mechaniki mózgu do odpowiednich faktów świadomości nie jest do pomyślenia.“ Gdybyśmy nawet posiadali zdolność widzenia zmysłami molekułów mózgu, ich ruchów i ugrupowania, oraz mogli zdać sobie sprawę ze zmian, którym wskutek swych czynności podlegają, np. z ich procesów elektrycznych, jeżeli one w nich się odbywają, i t. d., i gdybyśmy przytem jak najdokładniej znali odpowiednie stany umysłu, myśli, uczucia i t. p.: to i wtedy nie przybliżylibyśmy się ani na krok do rozwiązania pytania: „jak się owe zjawiska fizyczne łączą z temi faktami świadomości?“ Układ molekułów mózgu i ich ruch w tej kwestyi zgoła nic nie wyjaśniają. Możemy mówić jedynie o pewnem współistnieniu czyli równoległości (paralelizmie) dwóch rodzajów zjawisk, ale nic orzec nie możemy o ich związku przyczynowym. Pomiędzy świadomością i zmianami jej organu istnieje przepaść (abyss), której materyalizm nigdy nie usunie, gdyż mamy tu do czynienia z objawami, które zasadniczo się różnią od przemiany danego ruchu na inny. W tem przekonaniu rozpoczyna Tyndall swoją rzecz o atomach (zob. wyżej str. 438) słowami: „Duch ludzki skierowany jest ku idealności. Zjawiska świata widzialnego nie są dla niego ostateczną zasadą wszechrzeczy; on dąży do zrozumienia owego wyższego świata, który panuje nad widzialnym.“ Nauka usiłuje wprawdzie rozerwać zasłonę, która oddziela świat zmysłowy od niewidzialnego, ale i ona przekształca dane zmysłowe według potrzeb naszego ducha. Zob. też, cośmy powiedzieli wyżej (str. 311) o Tyndallu z powodu pracy P. CHMIELOWSKIEGO o nim.

HUXLEY łączy swe poglądy na zasady przyrodoznawstwa ze studyami nad dziełami Kartezyusza i Hume'a. Należą tu prócz jego wspomnianych już (str. 302 i 330) *Lay sermons i Essays*, rozprawy, zebrane p. t. *Science and culture*, 1888, oraz jego *Wstęp do nauk przyrodniczych* (przekład polski przez S. B. 1884) i praca o filozofii Hume'a (*Hume*, 1879). W osobnej rozprawie o Kartezyuszu (*On Deskartes' „Discurse“*), przyznaje Huxley, że posiadamy ściślejszą wiedzę o nas samych, o duchu, aniżeli o ciele i jego czynnościach. Wszelka wiedza jest w gruncie rzeczy tylko wiedzą o stanach naszej świadomości (our knowledge of the soul is mor intimate and certain, than our knowledge of the body... all our knowledge is a knowledge of states of consciousnes). *Materya*, *siła*, *konieczność*, *prawo*, — to tylko wyrazy dla oznaczenia pewnych objawów naszej świadomości. Jeżeli tedy materyaliści twierdzą, że we wszechświecie istnieją tylko: materya, siła i prawa konieczne, to Huxley oświadcza, że na to się nie zgadza. To, co nazywamy światem materyalnym, jest nam znanem jedynie w formach świata idealnego. Uprawniony (legitimate) materyalizm, polegający na stosowaniu metod fizycznych do objawów życiowych, jest właściwie pewnego rodzaju skróconym (shorthand) idealizmem. A z tego stanowiska oświadcza w mowie: *On the physical bassis of life*, że zwykły materyalizm jest grubym błędem filozoficznym (grave philosophical error). Nauki przyrodnicze posiłkują się wprawdzie wyrazami, zapożyczonemi od materyalizmu, ale dalekie są od jego filozofii. Zgoda z terminologią materyalistyczną przy po-

tępieniu filozofii materyalizmu charakteryzuje, zdaniem Huxley'a, wielu znakomitych badaczy i myślicieli. To też w rozprawie: *On sensation*, uznaje samodzielne istnienie świata umysłowego obok fizycznego (mental and physical world) i wykazuje, że jeżeli dla objaśnienia zjawisk fizycznych wytwarzamy hipotetyczne pojęcie o substancyi materyalnej, czyli materyi, to nie ma żadnego powodu zaprzeczać pojęciu substancyi niematerialnej, czyli ducha (immaterial substance of mind) w celu wyjaśnienia objawów umysłowych. Pojęcie takie jest zupełnie zrozumiałem (perfectly conceivable). Na tej zasadzie rozróżnia też Huxley w swym *Wstępie* dwie grupy przedmiotów wiedzy ludzkiej: materyalne czyli fizyczne, i niematerialne, czyli umysłowe. Z drugiej atoli strony zaznaczyć tu należy, co Huxley w imię swego agnostycyzmu ciągle znowu powtarza, że wszystkie te pojęcia „hipotetyczne" nie doprowadzają nas do poznania istoty świata i jego objawów. Radzi też nad tą istotą głębiej się nie zastanawiać. Zob., cośmy o nim w tym względzie powiedzieli wyżej, str. 330 i nast.

Znany zaszczytnie fizyolog W. Preyer wyłożył swój pogląd na zasady przyrodoznawstwa w rozprawie: *Ueber die Aufgabe der Naturwissenschaft*, 1876 (zamieszczonej także w jego: *Naturwissenschaftliche Thatsachen u. Probleme*, 1880). Prawdziwe zadanie przyrodoznawstwa sprowadza się, według Preyera, do następujących trzech momentów: 1) Skonstatowanie faktów przyrodniczych (naturwissenschaftliche Thatsachen). Do tego rodzaju należą wyłącznie fakta, posiadające własność *powtarzalności* (Wiederholbarkeit); gdy tymczasem fakta dziejowe, czyli historyczne nie mogą być powtarzane (np. fakta: Brutus zamordował Cezara, Kolumb odkrył Amerykę i t. p.). 2) Wywód *praw* ogólnych z faktów przyrodniczych. *Prawa* (Gesetze) różnią się, według Preyera, od prostych reguł (Regeln) tem, że nie wykazują tylko faktycznych związków między zjawiskami, lecz określają przyczyny tych związków. Takie zaś określenie przyczyn przy pomocy praw nie jest już rzeczą doświadczenia, lecz ma charakter „an-empiryczny (nie-empiryczny)." Prawo nie jest zjawiskiem szczegółowem, lecz wytworem umysłu, początkowo fantazyi i wiary, następnie, w nauce, rozumu krytycznego, wnikającego w przyczynę zjawisk. Jako wytwór umysłu, prawo podlega naturalnie wymaganiom działalności umysłowej i staje się dla nas zrozumiałem tylko w takim razie, gdy treść jego daje się sprowadzić do zasadniczych form ludzkiego poznania (Grundformen menschlicher Erkenntniss), t. j. do wyobrażeń przestrzeni i czasu, oraz do logicznych czynników umysłu, wchodzących w skład poglądu zmysłowego i doświadczenia, jak to wykazał Kant. Nakoniec 3) Udowodnienie konieczności przyjętych przez naukę praw przyrody. Opiera się ono na przyrodzonych właściwościach naszego rozumu. Wszystko to uznajemy za konieczne, a więc i za ścisłe, co się nam przedstawia jako wynik tych właściwości. Póki zaś praw przyrody nie możemy wyprowadzić z zasad rozumu, dopóty treść ich ma dla nas charakter zewnętrzny, niezrozumiały; dopóty też przypuszczamy możność zmiany tych praw. Stają się one dla nas niezmiennemi i koniecznemi jedynie wskutek ich wywodu z zasadniczych właściwości naszego rozumu. Ale i takie pojęcie konieczności praw przyrody doprowadza, zdaniem Preyera, tylko do odpowiedzi na pytanie: dlaczego? a nie: po co? To znaczy, tą drogą dochodzimy tylko do poznania przyczyn, nie zaś celu przyrody. Kwestya ta celu leży już za obrębem przyrodoznawstwa.— W rozprawie: *Ueber die allgemeinen Lebensbedingungen* (zamieszczonej w tymże zbiorze), wypowiada Preyer swój pogląd na mechanizm przyrody i metodę mechanicznego wyjaśnienia jej objawów. Metoda ta, mówi, sprowadza wprawdzie czynniki materyalne zjawisk do pewnych matematycznych wyrazów, ale nie doprowadza do ich należytego zrozumienia. Wogóle zaś stanowi ona dogmat (Dogma), zawierający w sobie wiele niepojętego (Unbegriffenes). Nie rozwiązuje wiele sprzeczności i nie zasługuje owego przesadnego ubóstwienia, którem ją w naszych czasach obdarzają. Jest uprawnioną i konieczną, ale jej przeceniać nie należy (Sie lässt zu viel Widersprüche ungelösst, als dass

sie die maaslose Vergötterung verdiente, deren sie sich heute erfreut. Sie ist berechtigt, sie ist nothwendig, aber sie wird überschätz).

Henryk Hertz, o którym wspomnieliśmy wyżej (str. 435), wyłożył swe ogólne poglądy na przyrodę we wstępie do swego dzieła: *Prinzipien der Mechanik*, 1894. Staje on wogóle na stanowisku Kanta, ale uzupełnia jego dualizm poznawczy wykazując, że istnieje zasadnicza zgodność między przyrodą i duchem, między danemi doświadczenia i symbolicznemi obrazami myśli, jakie z tych danych wytwarzamy.

E. Mach roztrząsa krytycznie cały szereg pytań z zakresu metodologii przyrodoznawstwa we wspomnianych (str. 279) *Popularno-naukowych wykładach*. Uwalnia on, wedle możności, myślenie przyrodnicze od wszelkich naleciałości obcych i przygotowuje przez to grunt do krytycznego określenia poznawczej wartości nowoczesnych wyników przyrodoznawstwa. Na szczególną uwagę zasługują pod tym względem wykłady: *Ekonomia w badaniach fizyki, Urobienie i przystosowanie myślenia przyrodniczego, Zasada porównania w fizyce. O wpływie przypadkowych okoliczności na rozwój wynalazków i odkryć.* Mówi on tu str. 116: „Die mechanische Weltanschauung hat seit Galilei Gewaltiges geleistet, doch wird sie jetzt einem freieren Blicke Platz machen müssen." Te same poglądy rozwija we wspomnianych (str. 335) *Zasadach nauki o cieple*, zob. szczególniej rozdziały: *O przeciwstawności pomiędzy mechaniczną i fenomenologiczną fizyką, O rozwoju nauki, O myśleniu przyrodniczem. O mowie, O pojęciu* i t. p.

W pięknym i pouczającym wykładzie: *Rozwój biologii w wieku 19-ym* (*Die Entwickelung der Biologie in 19. Jahrhundert*, 1900) mówi O. Hertwig na str. 30: Przyrodnik dochodzi do przeświadczenia, że pojęcie świata, jako mechanizmu działających na siebie atomów, polega na fikcyi, która może być pożyteczną przy przedstawieniu rozlicznych stosunków, ale z tem wszystkiem nie odpowiada samej *rzeczywistości*.

Jaką doniosłość przypisują sami przyrodnicy w nowszych czasach badaniom metodologicznym, odczuwając potrzebę oparcia swych poglądów na krytycznej teoryi poznania, o tem świadczy ta okoliczność, że wprowadzają rozbiór owych podstawowych zasad do podręczników z zakresu różnych nauk specyalnych. Tak np. J. Rosenthal we wspomnianym (str. 435) *Wykładzie fizyologii ogólnej*, 1901, poświęca pierwsze pięć rozdziałów zagadnieniom metodologicznym, a więc zasadom logicznym przyrodoznawstwa, oraz wyjaśnieniu pojęć materyi i eteru, ruchu i energii.

Odnośnych poglądów Driescha, Hoyera, Ostwalda i innych dotknęliśmy już wyżej (str. 243, 247, 335, 359, 434). Podobnież mówiliśmy już niejednokrotnie o poglądach Wundta, badacza równie zasłużonego tak na polu przyrodniczem, jak w zakresie filozofii (zob. str. 18, 192 i nast., 369, 439. Przytoczymy tu jednak jeszcze dwa z najbardziej charakterystycznych zdań jego w naszym przedmiocie, gdy w swym *Systemacie filozofii*, str. 432 i 490, mówi: „Mechanizm wszechświatowy jest tylko zewnętrzną szatą (äussere Hülle), poza którą ukrywa się duchowa działalność i twórczość (ein geistiges Wirken und Schaffen), podobna do tej, którą sami przeżywamy." „Dla filozofii przyrody może być rzeczą odpowiednią opierać się na bycie, dostępnym dla zewnętrznego doświadczenia, ale nie ma ona prawa zaprzeczać rzeczywistości strony duchowej w przebiegu objawów świata (die geistige Seite des Geschehens)."

Znany fizyk genewski R. Pictet ogłosił obszerną pracę p. t. *Etude critique du matérialisme et du spirytualisme par la physique expérimentale*, 1897, w której wykazuje szczegółowo bezzasadność materyalizmu i broni pojęcia rozumnej siły, działającej w świecie, przechodząc ze stanu potencyalnego w stan czynny.

Botanik J. Reinke w dziełach: *Die Welt als That*, 1899, wyd. 2-gie 1901, oraz *Einleitung in die theoretische Biologie*, 1902, dochodzi do przekonania, że prosta zasada przyczynowości daje się zastosować tylko do martwej przyrody; w objawach życia występuje natomiast wyraźnie działalność celowości, dla której mechanizm jest tylko środ-

kiem pomocniczym w rozwoju życia powszechnego. Na tej zasadzie uznaje też istnienie twórczego Rozumu, Boga, i występuje przeciwko dążnościom materyalistycznego monizmu.

Godnem uwagi jest tu zdanie, jakie J. Sully wygłosił w przywiedzionem (str. 156) dziele str. 66, mówiąc: „Działania psychiczne są działaniami *sui generis*, a tem samem nie można odnaleźć dla nich analogii w ruchach substancyi materyalnej.“ W. James zaś, znakomity badacz na polu psychologii empirycznej, wspomniany już wyżej (str. 145, 164) oświadcza w swej *Psychologii* (T. I, 148 i nast. 346), że wywód świadomości z bezwiednych czynników bytu, choćby przy pomocy owolucyi, opiera się na błędnej terminologii, a odnośne usiłowania Spencera nazywa wynikiem „skandalicznej mglistości myśli.“ Nadto broni pojęcia *substancyi psychicznej*, gdyż życie umysłowe nie daje się sprowadzić do samych tylko zjawisk. W swym wykładzie zaś: *Czy warto żyć?* (przekład W. Kosiakiewicza, 1901), mówi str. 44: „Mamy prawo wierzyć, iż ten porządek fizyczny jest tylko fragmentem i mamy prawo dopełnienia go przez porządek niewidzialny, który przyjmujemy na wiarę, jeżeli tylko przez to życie wyda się nam więcej wartem.“

Wszystkie powyższe dane, bez dalszych wywodów, przekonywają o tem, że według zdania większości krytycznych i prawdziwie naukowych przyrodników naszego czasu, mechaniczne wyjaśnienie zjawisk, pomimo całej swej doniosłości, nie jest wystarczającem do *zrozumienia* przyrody, i nie może być zastosowanem do badania objawów, nie mających charakteru fizycznego. Nadto okazuje się, że pojęcia materyi i siły uznawane są po większej części za hypotetyczne i również nie wystarczające do pełnego poglądu na istotę przyrody, a mianowicie na jej życie i rozwój. Już dzisiaj, przy duchu krytycznym, przenikającym subtelne teorye przyrodoznawstwa, żaden z poważnych przyrodników nie podziela owego ryzykownego, a głośnego zdania, którem niegdyś Karol Vogt, zkądinąd badacz zasłużony, zainaugurował wznowienie materyalizmu zeszłego wieku, dowodząc, że „myśli znajdują się w tym samym stosunku do mózgu, jak żółć do wątroby, lub mocz do nerek (*Physiologische Briefe*, 1847, str. 206).“ Taki rodowód ducha z materyi stał się niemożliwym wobec zaznaczonego ulotnienia pojęcia materyi i ścisłego określenia jego znaczenia i zastosowania w nauce krytycznej.

Zamykając niniejszy rozbiór stosunku filozofii do nauk przyrodniczych, dodamy w końcu jeszcze jedną uwagę. Wiadomo, że wielu przyrodników zajmuje się w ostatnich czasach zagadnieniem co do przyszłych losów nietylko naszej ziemi, lecz wogóle przyrody, a nawet wszechświata. Jedni przepowiadają zlodowacenie ziemi, drudzy przeciwnie jej zniszczenie przez ogień i t. p. W ostatnich czasach wyprowadzono szczególniej szerokie wnioski o przyszłości wszechświata z mechanicznej teoryi ciepła. Już Sadi Carnot wykazał, że ciepło zdolnem jest wykonać pracę tylko wtedy, gdy z cieplejszego ciała przechodzi do zimniejszego, podobnie jak woda wykonywa pracę tylko, gdy z wyżej położonego miejsca spływa ku niższemu. Clausius (zob. wyżej str. 438) dowiódł następnie, że każda jednostka pracy, dokonana przez opadające ciepło, powoduje stratę proporcyonalnej ilości ciepła, przekształcającej się w pracę. Przytem jednak na podstawie badań W. Thomsona (zob. str. 435 i 438) okazało się, że tylko mała część opadającego ciepła przemienia się w pracę, większa zaś część udziela się chłodniejszym ciałom. Ponieważ zaś z drugiej strony praca prawie zupełnie i bardzo łatwo przemienia się w ciepło; przeto z faktu, że w ogólnym przebiegu przekształceń energii, praca przemienia się bardziej na ciepło, aniżeli ciepło na pracę, Thomson wyprowadził wniosek, że energia wszechświata przemienia się coraz bardziej w ciepło, które rozchodząc się po przestrzeni t j. udzielając się ciałom zimniejszym, ostatecznie wyrówna się zupełnie we wszechświecie, a przez to nastąpi „rozproszenie“ energii, uniemożliwiające wszelkie dalsze jej przekształcenie, t. j. wszechświat dojdzie do bezwzględnego spokoju, do „śmierci cieplnej,“ Zob. w tym przedmiocie: F. Wald, *Die Energie u. ihre Entwerthung*, 1889.

Otóż wobec wszystkich tego rodzaju przepowiedni, zdolnych wpłynąć na urobienie filozoficznego na świat poglądu, godzi się uwzględnić zdanie krytyczne takiego głośnego fizyka jak E. Mach (zob. wyżej str. 335), który już dawno zauważył, że wszelkie proroctwa co do wszechświata, jako całości, są zupełnie iluzyjnemi (durchaus illusorisch) i mniej uzasadnione, niż najgorsze przewidzenia metafizyczne. Nauki przyrodnicze, mówi on, mają do czynienia wyłącznie z przyczynami, wpadającemi w zakres danego świata zjawisk; do czego zaś wszechświat dąży jako całość, tego one powiedzieć nie mogą. „Świat jest jak maszyna, w której ruch jednej części zależy od ruchu części pozostałych; ale przez to nic się nie orzeka o ruchu maszyny, jako całości.“ Gdy o tem lub owem zjawisku mówimy, że z biegiem czasu ulegnie zmianie A, czynimy to na zasadzie jego zależności od innych zjawisk. Jeżeli zaś podobne zdanie wypowiadamy o wszechświecie jako całości, ulegamy złudzeniom, bo ze stanowiska przyrodniczego nie znamy żadnych czynników, od którychby świat jako całość zależał, przyrodnik zaś bada wyłącznie wzajemną zależność zjawisk (zob. jego prace: *Die Geschichte u. die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, 1872, str. 36 i nast. oraz *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, 1896, str. 195 i nast. i *Prinzipien der Wärmelehre*, 1896, str. 338). Dodajmy zresztą, że znany fizyk Rankine wygłosił teoryą, według której rozstrzelona energia reflektuje się znowu na granicach wszechświatowego eteru, aześrodkowując się w pewnych ogniskach, może znowu ogrzać oziębło ciała niebieskie. Teoryi Thomsona o „dyssypacyi“ energii przeciwstawia tedy swoją teoryą o jej „rekoncentracyi.“ Sama możność wytworzenia dwóch tak sprzecznych teoryj przyrodniczych naprowadza na przypuszczenie, że żadna z nich nie jest dość „ścisłą.“ Taki zaś pierwszorzędny przyrodnik, jak Maxwell przypuszczał, że żyjący we wszechświecie duch przeciwdziała entropii, podobnie jak to czyni w każdym żywym organizmie (zob. wyżej str. 437).

IV. Filozofia i życie.

§ 12.

Pogląd ogólny na dążności życiowe i ich stosunek do filozofii.

Mówiąc o *życiu praktycznem* w przeciwstawieniu do twórczej i poznawczej czynności umysłu, mamy zazwyczaj na oku działanie, przejawiające się w sposób dotykalny w świecie zewnętrznym. Z tego stanowiska, *życiem* nazywamy całkowitą działalność człowieka, zmieniającą w ten lub inny sposób otoczenie jego, t. j. przyrodę i stosunki do innych ludzi, według rozwijających się stopniowo potrzeb jestestwa ludzkiego.

Widzieliśmy już przy ogólnym poglądzie na objawy życia umysłowego (§ 7), że podmiotowym czynnikiem życia praktycznego jest osobista *energia* czyli *wola*, a skutkiem—*czyn*, wyrażający się w *pracy*, podjętej w tym lub owym kierunku. Tamże (str. 171 i nast.) przekonaliśmy się również, że ostatecznym celem praktycznej, czyli życiowej działalności człowieka jest *dobrobyt*, który przyjmuje rozmaite formy, jako to:

1) *Dobrobyt fizyczny, materyalny*, gdy człowiek ma na oku zaspokojenie swych potrzeb fizycznych, materyalnych i swój stosunek do przyrody, jako niezbędnego środka pomocniczego przy zaspokojeniu tych potrzeb.

2) *Dobrobyt społeczny*, gdy chodzi o prawidłowe ustosunkowanie współdziałania ludzi, stanowiących jedną całość społeczną, oraz o wyrównanie potrzeb i dążności jednostek, wchodzących w jej skład.

3) *Dobrobyt duchowy, religijny*, gdy dążymy do życiowego ukształtowania naszego stosunku do Istoty wszechbytu, do owych najwyższych praw istnienia, które uosobiamy w idei Boga (zob. str. 92).

Ostatecznym celem w zakresie dobrobytu materyalnego jest możliwie pełne *zadowolenie zmysłowe osobnika*, wskutek wszechstronnego zaspokojenia jego potrzeb fizycznych. Ideałem zaś dobrobytu społecznego jest *porządek społeczny*, t. j. taka organizacya stosunków ludzkich, w której potrzeby i dążności osobnicze jednostek wyrównywają się prawidłowo z potrzebami i dążnościami ogółu społeczeństwa. Nakoniec, dobrobyt duchowy, religijny dosięga swego kresu w zgodzie wewnętrznej osobnika z uznanym przez niego najwyższym porządkiem wszechrzeczy, z Bogiem, co stanowi istotę *spokoju duszy* i *czystego sumienia* (zob. wyżej str. 150 i nast., 224 i nast.).

Zadowolenie potrzeb bytu fizycznego, porządek społeczny i wreszcie spokój duszy, oraz czyste sumienie, oto cele zasadnicze, typowe, do których sprowadza się całe bogactwo dążności życiowych człowieka. Są to ostatecz-

ne motywa wszelkiej działalności praktycznej. Nie ma czynu, świadomego siebie, samodzielnego, któryby nie zawdzięczał swego istnienia jednemu, z tych motywów. Stanowią one niejako sprężyny, wprawiające w ruch działalność człowieka, a więc i wytwarzające *dzieje* ludzkości. Dzieje te, w istocie swojej, nie są niczem innem, jak wynikiem bądź współdziałania, bądź wzajemnej walki owych zasadniczych motywów, powodujących rozwój życia praktycznego, pojętego w najszerszem tego słowa znaczeniu, jako czynu i pracy człowieka na wszystkich polach jego bytu. To też objawami dziejowemi tych trzech kierunków ludzkiej działalności jest trojaki ustrój życia praktycznego: *ekonomiczny*, *społeczny* i *religijny*.

Od udziału powyższych motywów w prawidłowym rozwoju tak jednostki, jak i ludzkości wogóle, zależy *życiowa doniosłość* każdego z tych ustrojów.

Ustrój ekonomiczny, stosujący zasadę utylitaryzmu w celu osiągnięcia możliwie pełnego dobrobytu materyalnego, jest najogólniejszą, ale zarazem najpierwotniejszą i najniższą formą życia praktycznego. Jest on wprawdzie jednym z koniecznych warunków ludzkiej działalności, ale sam przez się nie stanowi jej właściwego celu, lecz jest tylko niezbędnym środkiem jej rozwoju, podobnie jak świat nieorganiczny, jest koniecznym podkładem życia organicznego.

Bogactwo i wogóle *dobra materyalne*, będące wytworami utylitarnej działalności i ustroju ekonomicznego, posiadają wartość istotną jedynie jako *środki* pomocnicze do urzeczywistnienia wyższych celów życia ludzkiego. W tem znaczeniu dobra materyalne są bardzo pożądane, ale, jak wszelkie wogóle dobra, nakładają i one na posiadacza zarazem i *obowiązek* ich odpowiedniego zużytkowania jako *środków* do urzeczywistnienia wyższych celów. Dlatego też jednostronny wzgląd utylitaryzmu na dobrobyt materyalny, jako wyłączny cel życia praktycznego, z zaniedbaniem innych motywów działalności, sprzeciwia się na-

turze człowieka, jako człowieka, i podkopuje prawidłowy rozwój jego wyższych, prawdziwie humanitarnych dążności.

Ustrój społeczny posiada dla rozwoju praktycznych dążności człowieka toż samo znaczenie, jak życie organiczne w świecie materyalnym i znajduje się w tym samym stosunku do ustroju ekonomicznego, jak organizm do martwej przyrody. Idea całości i celowe ustosunkowanie jednostek w imię potrzeb ogółu, stanowi istotę zarówno ustroju społecznego, jak i organizmu. Gdy utylitaryzm i wyłączna dążność do materyalnego dobrobytu pociągają za sobą ostatecznie rozstrzelenie pracy w celach osobniczych; to przeciwnie ustrój społeczny ogranicza coraz bardziej osobniczą konkurencyę na korzyść racyonalnej kooperacyi jednostek, tak samo, jak organizm jednoczy celowo pierwiastki i siły nieorganicznej przyrody na korzyść wyższych objawów życia powszechnego (zob. str. 229 i nast.).

Pod wpływem uspołecznienia i ustrój ekonomiczny przybiera formę doskonalszą, odpowiadającą coraz bardziej zasadniczym celom ludzkiego bytu. *Dobra społeczne*, do których przedewszystkiem należą: porządek prawny według zasad humanizmu, wzajemny szacunek jednostek, stanowiących społeczeństwo, oraz chętne działanie każdej z nich na korzyść ogółu, czyli miłość społeczeństwa, są koniecznem uzupełnieniem wszelkich dóbr materyalnych i wszelkiego utylitaryzmu, bo wyznaczają im właściwe stanowisko w ogólnym ustroju życia praktycznego. Humanizm łagodzi i uszlachetnia osobnicze dążności utylitaryzmu.

Nakoniec nie należy zapomnieć o życiowej doniosłości *ustroju duchowego*, czyli *religijnego*. Idea Boga i rozwijające się pod jej wpływem poczucie religijne, o którem wspomnieliśmy poprzednio (str. 174 i nast.), zaszczepiają w człowieku przeświadczenie o istnieniu wyższego *moralnego* porządku świata, różnego zarówno od porządku fizycznego przyrody, jak i od porządku społecznego w świe-

cie ludzkim. Wskutek tego osobnik, rozwijający się prawidłowo pod względem moralnym, odczuwa swą łączność wewnętrzną z duchową istotą wszechbytu, oraz zależność nietylko swych czynów w świecie zewnętrznym, wśród przyrody i społeczeństwa, ale nawet swych myśli, zamiarów i dążności od pewnych praw moralnych, mających za przedmiot jego stosunek do owego wyższego porządku świata, do Istoty wszechbytu, do Boga.

Wyrazem tego poczucia jest *religia*. Z natury swojej wnika ona w najskrytsze tajniki ludzkiego jestestwa i wywiera wpływ na ostateczne motywa jego praktycznej działalności. Bez religii człowiek wpada pod względem moralnym w zupełną samowolę, nie czuje się wewnętrznie sam w sobie, w swych intencyach i celach przed nikiem i niczem odpowiedzialnym i ogranicza swe praktyczne działanie wyłącznie względami na otoczenie, na świat zewnętrzny, o ile tego wymaga jego dobrobyt osobniczy. Ani bowiem prawa przyrody, ani prawa społeczne nie są wystarczające do ścisłego określenia *moralnego* charakteru czynu. Osobnicza samowola może te prawa obchodzić lub je wyzyskać na złe cele stosownie do danych okoliczności; przeciwnie; sumienie może nieraz z najlepszą wiarą usprawiedliwić odstępstwo od tych praw, jeżeli się one rozchodzą z wymaganiami poczucia religijnego.

Okazuje się z powyższego, że prawa moralne, wypływające z motywów religijnych, mają znaczenie samoistne i że działalność człowieka w zakresie tak ustroju ekonomicznego, jak społecznego zależy ostatecznie od jego sumienności, t. j. od uznania moralnego porządku świata jako najwyższej normy życia praktycznego. W imię tego moralnego porządku, osobnik sumienny spełnia swe obowiązki życiowe, ekonomiczne i społeczne, z własnego popędu, dobrowolnie, niezależnie od kontroli zewnętrznej i osięga przez to najwyższe dobra, dostępne dla człowieka, *dobra duchowe:* spokój duszy i czyste sumienie. Dobra

te nie dają się zastąpić przez żadne dobra materyalne lub społeczne; przeciwnie, stanowią one konieczny warunek swobodnego działania człowieka i niezakłóconego spożytkowania wszelkich innych dóbr życia.

Prawidłowy rozwój życia praktycznego, jako wyrazu samodzielności człowieka, polega na zgodnem współdziałaniu zaznaczonych ustrojów: ekonomicznego, społecznego i religijnego, stosownie do przeznaczenia każdego z nich i do funkcyi, jaką spełnia w ogólnym pochodzie spraw ludzkich. Wszelka sprzeczność pomiędzy temi ustrojami, jako też wszelka wyłączność w rozwoju jednego z nich ze szkodą pozostałych, jest *złem*, naruszającem istotny dobrobyt ludzkości i wstrzymuje postęp dziejowy w urzeczywistnieniu jej prawdziwego przeznaczenia.

Wzajemny do siebie *stosunek filozofii i życia praktycznego* wynika z podanych powyżej wyjaśnień co do zasadniczych celów ludzkiej działalności. Stosunek ten określamy w następujących zdaniach:

1) Filozofia, jako wyższy objaw działalności umysłowej człowieka, rozwija się w sposób odpowiedni jedynie na podstawie poprzedniego rozwoju zasadniczych czynników ludzkiego dobrobytu. Zaspokojenie niezbędnych potrzeb bytu fizycznego, porządek społeczny i spokój moralny duszy, są koniecznemi życiowemi warunkami wszelkiej poważnej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofii. Gdzie brak tych warunków podstawowych, tam mowy być nie może, ani o krytycznym rozbiorze podmiotowych i przedmiotowych zasad poznania, ani o dążności do ogólnego na świat poglądu według tych zasad (§ 5).

2) Życie praktyczne, w zaznaczonym zakresie, nietylko jest *warunkiem* rozwoju filozofii, ale nadto wywiera potężny wpływ na treść i charakter tego rozwoju. Najsamodzielniejszy myśliciel zależy w urobieniu swego poglądu na świat od swych doświadczeń życiowych. One to stanowią jedną z najsilniejszych podniet myśli filozoficznej; a zastanawiając się nad światem i jego istotą, filozof ma

głównie na oku rozwiązanie zagadki własnego życia, celu swej pracy fizycznej, społecznej i umysłowej, swego właściwego przeznaczenia. Już dla tych powodów filozof nie może odosobnić swego ogólnego na świat poglądu od swych dążności życiowych. Filozofia, zatopiona w świat abstrakcyjny, pozbawiona związku organicznego z życiem, podobną jest do rośliny, wyrwanej z korzeniami ze swego naturalnego gruntu. Zapuściwszy jedynie swe korzenie głęboko w grunt życiowy, filozofia zdolną jest wznieść się stopniowo ponad niepokój chwili i przyczynić się do rozjaśnienia dróg ludzkiego żywota.

3) Z drugiej atoli strony i życie w prawidłowym swym rozwoju nie może się obejść bez filozofii. Wszelka zmiana danych warunków dobrobytu na lepsze dokonaną być może przez człowieka jedynie przy ciągłym udziale tak nauki, wogóle, jak i w szczególności filozofii. Ona to, przy pomocy swych badań krytycznych, doprowadza do jasnego poglądu na zaznaczone czynniki dobrobytu, a z ich porównawczej oceny wyprowadza wnioski co do prawdziwych zadań działalności praktycznej i wogóle życia. Wszystkie zaś odnośne pojęcia filozofii przyczyniają się bezpośrednio do urobienia ideałów życiowych i wywierają wpływ stanowczy na dążności ludzkie, nadając im różny charakter stosownie do swej treści. Bez światła filozofii, życie praktyczne ludzkości zależałoby wyłącznie od chwilowych popędów i instynktu jednostek, pozbawione byłoby wewnętrznej ciągłości i konsekwencyi w urzeczywistnieniu jasno wytkniętych celów ogólnych. Filozofia jest myślą przewodnią życia praktycznego, nadającą mu charakter racyonalny, godny człowieka jako istoty świadomej siebie i samodzielnie działającej.

Z powyższego wynika, że filozofia i życie ciągle nawzajem na siebie oddziaływają i wzajemnie się dopełniają. Tylko w związku ze sobą, idąc ręka w rękę, rozwiązać mogą swe trudne zadania w sposób odpowiadający istotnym potrzebom natury ludzkiej.

1. Filozofia i dobrobyt materyalny.

Z pierwszego wejrzenia mogłoby się wydawać, że pomiędzy filozofią i *dobrobytem materyalnym* nie ma żadnego związku, że nie ma powodu zastanawiać się bliżej nad ich wzajemnym do siebie stosunkiem. Co więcej, możnaby pod tym względem powołać się poprostu na fakt, że filozofia i dążność do dobrobytu materyalnego rozwijają się zazwyczaj niezależnie od siebie, a nawet w istocie są sprzeczne ze sobą.

W samej rzeczy, od najdawniejszych czasów wygłaszano zdanie, że prawdziwy filozof powinien mieć na oku jedynie poznanie prawdy dla samej prawdy, bez wszelkich względów postronnych, a więc powinien też wyrzec się wszelkiej dążności do dobrobytu materyalnego, jako celu, nie objętego właściwem zadaniem jego żywota. Na tej właśnie zasadzie, tak zwani ludzie *praktyczni*, w znacznej większości, oddawna wyśmiewają filozofów, jako lekceważących, według ich zdania, zaspokojenie potrzeb życiowych bytu ziemskiego, dla jakichś abstrakcyjnych utopij, polegających na ułudnej grze myśli, bez wszelkiej *realnej* wartości (zob. wyżej str. 181 i nast.).

Ta sprzeczność pomiędzy filozofią i troską o dobrobyt materyalny występuje na jaw w życiu i nauce wielu znakomitych myślicieli.

Tak np. Tales, jeden z siedmiu mędrców starożytnej Grecyi, według podania, przechadzając się po polu, zatapiał wzrok swój w niebo i wskutek tego wpadł do studni, narażając się na ironiczne uwagi prostej, trackiej kobiety. „Chcesz być mędrcem, powiedziała do niego, i rozprawiasz o niebie, a nie widzisz tego, co masz przed sobą na ziemi."

Wiadomo, że Sokrates dla podobnych powodów wystawionym był na publiczne pośmiewisko przez Arystofanesa w komedyi: *Obłoki* (Νεφέλαι). Sokrates w samej rzeczy dowodził, że najwyższym celem myślącego człowieka, zgodnie z napisem na świątyni delfijskiej: γνῶθι σαυτόν, jest poznanie samego siebie i z tego stanowiska nie dbał o żadne dobra ziemskie; przeciwnie, nauczał, że dążność w tym kierunku czyni człowieka zależnym od zewnętrznych okoliczności i pozbawia go swobody ducha, niezawisłości myśli i woli. Według niego, człowiek staje się tem szczęśliwszym i podobniejszym do bogów, im mniej posiada potrzeb. A pogląd ten, jednostronnie rozwinięty przez niektórych zwolenników mędrca ateńskiego, stał się duszą szkoły znanej pod nazwą *cynicznej* (zarówno od gimnazyum *Kynosarges*, miejscu zbornem uczniów tej szkoły, jak i od κύων=pies). Główni przedstawiciele tej szkoły: Antystenes i Dyogenes ze Synopy widzieli naj-

wyższą doskonałość życia w powrocie do stanu pierwotnego natury nieomal zwierzęcego. Pogardzali tedy wszelkiemi wogóle dobrami, więc i materyalnemi.

Taką pogardę dla dobrobytu materyalnego przyjęła też za zasadę w starożytnej Grecyi, a następnie i w Rzymie, szkoła *stoicka*. Przyswoiwszy sobie tę nazwę od portyku (στοά), w którym nauczał założyciel tej szkoły Zenon, znakomici stoicy (Seneka, Epiktet, cesarz Marek Aureliusz i inni), wzięli sobie za wzór niewzruszoną kolumnę marmurową i domagali się, aby mędrzec prawdziwy był równie niewzruszonym i dźwigał ciężar życia z bezwzględnym spokojem duszy. Filozof, nauczali oni, mędrzec prawdziwy, powinien być obojętnym na szczęście i nieszczęście, na zmienne przygody życia, na dary i przeciwieństwa losu. Najwyższym jego celem powinno być rozwinięcie swej godności osobistej, zadowolenie z samego siebie, które się osięga przez sumienne spełnienie obowiązku i zgodność czynu z przekonaniem, rozumu z samym sobą. W tym duchu mawiali: „Tylko mędrzec jest bogatym i wolnym; tylko mędrzec jest królem w całem znaczeniu tego słowa."

Podobne przykłady lekceważenia dóbr ziemskich, a nawet samego życia dla miłości prawdy, napotykamy i w nowszych czasach. Nie mówiąc o męczennikach chrześcijaństwa, którzy dla swej wiary, dla wzniosłych wymagań swego poczucia religijnego, z pogodą ducha, znosili najstraszniejsze cierpienia i śmierć, możemy tu się powołać i na wielu nowoczesnych filozofów, którzy przynosili ochoczo najdotkliwsze ofiary, jeżeli tego wymagała wierność względem swych przekonań.

Boecyusz, mąż stanu i filozof szóstego wieku naszej ery, szukał w filozofii pocieszenia wśród zmiennych losów swego żywota. Giordano Bruno w roku 1600 poniósł śmierć w płomieniach, bo nie chciał się wyrzec swej nauki. Spinoza, pomimo wielkiego ubóstwa i konieczności zabezpieczenia swego bytu zmudną pracą fizyczną (szlifowanien szkieł optycznych), nie przyjmował darów od najbliższych przyjaciół i nie chciał zajmować zaofiarowanego mu przez osoby wpływowe korzystnego pod względem materyalnym stanowiska, aby nie ulegać żadnym ograniczeniom w rozwoju swego filozoficznego na świat poglądu. Kant prowadził życie ascetyczne i wyrzekał się możności zaspokojenia bardzo dotkliwych potrzeb materyalnych, poświęcając się wyłącznie swym badaniom naukowym.

Są to wszystko niewątpliwie przykłady piękne, godne uwagi, ale nie rozwiązują one jeszcze ostatecznie kwestyi o stosunku filozofii, albo raczej filozofa do dobrobytu materyalnego. W imię zasadniczych wymagań filozofii należy powyższe poglądy na tę sprawę pod-

dać krytycznemu rozbiorowi (§ 5,1). Uczynić to należy tem bardziej, że przedstawionym przykładom przeciwstawiają się w dziejach filozofii inne, rozwiązujące poruszoną kwestyą z wprost przeciwnego punktu widzenia. Wspomnimy i o nich w kilku słowach.

Wśród uczniów Sokratesa byli i tacy, którzy, powołując się na jego naukę o dobru, jako celu mędrca, pojmowali je jednostronnie w duchu osobniczym i dowodzili, że filozof prawdziwy powinien dążyć przedewszystkiem do tego, co jest dobrem dla niego samego, a unikać złego. Dobro zaś pociąga za sobą zadowolenie, przyjemność, wogóle rozkosz; złe zaś budzi wstręt, niezadowolenie, nieprzyjemność, przykrość. Ztąd wyprowadzali wniosek, że ostatecznym celem życia ludzkiego jest możliwie większa *rozkosz*, przy możliwie mniejszej przykrości. Naturalnie, że z tego stanowiska nie pogardzano już dobrobytem materyalnym, lecz stosownie do różnego nastroju podmiotowego widziano w nim jeden z bardzo pożądanych, lub nawet koniecznych środków osiągnięcia najwyższego dobra, t. j. rozkoszy. Taką naukę, nazwaną *hedonizmem* (ἡδονή = rozkosz), rozwijała szkoła *cyreńska*, której założyciel był uczeń Sokratesa, Arystyp z Cyreny, w Afryce.

Arystoteles, w duchu prawdziwego Sokratesa, usunął pojęcie rozkoszy, jako celu życia ludzkiego, na plan dalszy, i zastąpił je szerszem pojęciem *szczęśliwości* (εὐδαιμονία, ztąd teorya *eudemonizmu*). Szczęśliwość zaś człowieka polega, według jego nauki, na działaniu zgodnem z rozumem ludzkim, a więc na *cnocie*. Zadowolenie, rozkosz nie jest celem, lecz tylko dodatkowym skutkiem rozumnego działania, czyli cnoty, podobnie jak piękność młodzieńcza przyłącza się sama przez się do dojrzałości fizycznej. Na tej zasadzie Arystoteles wyzwolił się z dążności do dobrobytu materyalnego, jako celu ludzkiego działania, i pomimo swego eudemonizmu, broni racyonalnych czynników etyki.

Do zasady rozkoszy, hedonizmu, powrócił natomiast filozof Epikur (zm. 270 r. przed Chr.); dla niej wprowadził *rachubę* w zakres moralności. Nie potępia on złego dla złego, lecz tylko z powodu złych następstw, jakie za sobą dla osobnika pociąga. Podobnież domaga się od mędrca życia cnotliwego, ale dlatego tylko, że ono w skutkach swoich zapewnia mu największą i najdłużej trwającą rozkosz. W ten sposób epikureizm wyrugował ze swej nauki wszelkie stałe, bewzględne prawa i wymagania moralne, wszelką sumienność w ścisłem słowa tego znaczeniu (zob. wyżej str. 224 i nast.), a zastąpił je prostym rozbiorem przewidywanych skutków działania ze stanowiska osobniczego.

W nowszych czasach zastąpiono zasadę rozkoszy zasadą *korzyści, pożytku* i rozwinięto wskutek tego teoryą tak zwanego *utylitaryzmu.*

Przy charakterystyce objawów życia umysłowego nazwaliśmy *utylitaryzmem* wyzysk, czyli eksploatacyą sił przyrody przez człowieka na jego pożytek (str. 171 i nast.). Tu mówimy o nauce, która *pożytek* uznaje za *jedyny* cel rozumnej działalności człowieka, życia praktycznego wogóle. Z tego stanowiska utylitaryzm przyjmuje już charakter samodzielnej teoryi etycznej. Rozwinęli zaś ją szczególniej: w zeszłym wieku znany angielski myśliciel J. Bentham (ur. 1747, † 1832), a w nowszych czasach John St. Mill.

Zazwyczaj przedstawiciele utylitaryzmu widzieli pożytek w zabezpieczeniu dobrobytu materyalnego, początkowo samego działającego osobnika, a następie ogółu społeczeństwa. Dobrobyt materyalny uznawali za konieczny warunek wszelkiego moralnego rozwoju człowieka, dowodząc, że kultura moralna staje się możliwą dopiero po zaspokojeniu potrzeb zmysłowych. Zaprzeczali tedy utylitaryści zazwyczaj samoistności czynnika moralnego w człowieku, nie uznawali pierwotnego i zasadniczego znaczenia tego czynnika, lecz wyprowadzali jego treść z dążności do osobniczego pożytku. Pod tym względem nowoczesny utylitaryzm przedstawia właściwie dalszy rozwój zasad hedonizmu i epikureizmu. Nadto zauważmy, że w tym duchu rozwinęła się również w ostatniej dobie etyka *naturalizmu*, biorąca za punkt wyjścia byt fizyczny człowieka.

Powyższe sprzeczne poglądy na znaczenie dobrobytu materyalnego wykazują, że kwestya ta nie jest bynajmniej pozbawioną wysokiej doniosłości filozoficznej, bo łączy się jak najściślej zarówno z ogólnym na świat poglądem, jak i w szczególności z pracą nad rozwiązaniem zadań filozofii. Każdy samodzielny myśliciel musi sobie koniecznie zdać sprawę ze swego stosunku do potrzeb fizycznych i materyalnych. Samo życie nagli go do tego. Rozwiązanie zaś tej kwestyi w tym lub owym duchu wpływa bezpośrednio na kierunek i charakter myśli filozoficznej, na rozwój jej dążności i treści.

Wszechstronny rozbiór kwestyi o istotnem znaczeniu dobrobytu materyalnego w życiu ludzkiem stanowi jedno ze zdań osobnej nauki filozoficznej, zwanej *etyką*, a badającej wogóle zasady życiowej działalności człowieka. Ona to porównywa znaczenie dobrobytu materyalnego z innemi czynnikami życia praktycznego i określa jego stanowisko w ogólnym systemacie dóbr, obowiązków i cnót ludzkich. Na tej zasadzie dochodzi też etyka zarazem do krytycznej oceny utylitaryzmu jako poglądu etycznego.

Z natury rzeczy wynika, że mówiąc obecnie jedynie o stosunku filozofii do dobrobytu materyalnego, zająć się nie możemy wyczerpu-

jącym wykładem zasad etyki, ani szerszym rozbiorem naszego szczegółowego przedmiotu z punktu widzenia tych zasad. Ograniczyć się musimy i pod tym względem do zaczerpania z etyki tych tylko danych, które są niezbędne do należytego wyjaśnienia istoty filozofii, a więc i jej stosunku do życiowych dążności człowieka w zakresie materyalnym. W tym celu przyjmujemy za podstawę dalszych wywodów w tej sprawie następujące zdania zasadnicze:

1) Zadowolenie niezbędnych potrzeb bytu zmysłowego, jako minimum materyalnego dobrobytu człowieka, jest koniecznym warunkiem fizycznym wszelkiej działalności umysłowej, a więc i filozofii. Filozofia występuje na jaw w dziejach ludzkości i staje się możliwą dla pojedynczego człowieka tylko po osiągnięciu przynajmniej tego minimum dobrobytu materyalnego. Obejmuje ono zdrowie oraz zaspokojenie bezpośrednich potrzeb fizycznych. W tem znaczeniu należy rozumieć starodawną maksymę: „Primum vivere, deinde philosophari.“ Do tego sprowadzają się też słuszne wymagania utylitaryzmu.

2) Krytycyzm filozofii domaga się wyzwolenia umysłu z wszelkich zgóry powziętych dogmatycznych naleciałości (§ 5). W imię tego wymagania myśliciel, poświęcający się rozwiązaniu zadań filozofii, powinien przedewszystkiem wyzwolić się, wedle możności, z pod panowania owych bezpośrednich popędów zmysłowych, które się wyrażają w dążności do dobrobytu materyalnego. Są to potężne czynniki podmiotowe, które przy jednostronnym rozwoju mogą człowieka przeistoczyć w energicznego działacza na polu ekonomicznem lub nawet społecznem, ale właśnie z powodu swej siły podmiotowej, ograniczają w nim zbyt łatwo zamiłowanie do prawdy przedmiotowej dla samej prawdy i wskutek tego stoją zazwyczaj na przeszkodzie należytemu rozwinięciu zmysłu filozoficznego. Myśliciel prawdziwy, przejęty głęboko swemi zadaniami, dążyć będzie do zaspokojenia swych potrzeb zmysłowych i wogóle do dóbr materyalnych tylko o tyle, o ile tego wymagają jego obowiązki życiowe względem siebie i innych, oraz jego stanowisko społeczne. W każdym jednak razie dążność swoją w tym kierunku, bez dziwactwa, ale w duchu szlachetnego stoicyzmu, ograniczy do niezbędnego minimum, aby mógł swobodnie oddać się głównym celom swego żywota.

3) Chociaż filozofia, jako nauka, nie powinna mieć na oku innych celów, prócz poznania *prawdy*, wyjaśnienia podmiotowych i przedmiotowych zasad wiedzy ludzkiej, ogólnego na świat poglądu; to jednak z drugiej strony, w imię tego celu, powinna zwracać baczną uwagę na wszystko, co budzi zajęcie człowieka myślącego, a więc i na znaczenie dobrobytu materyalnego w ogólnym rozwoju spraw ludzkich.

Niezawisłość od dążności zmysłowych i materyalnych nie powinna doprowadzić krytycznego myśliciela do cynicznego lekceważenia tych dążności wogóle, do pogardliwego traktowania fizycznych warunków życiowego rozwoju i kultury człowieka. Bołoby to objawem równie jednostronnego subjektywizmu, jak chęć wyłącznego używania dóbr materyalnych.

Zdania powyższe rozwiązują w sposób prosty, a zasadniczy nieporozumienia, jakie powstać mogą wobec zaznaczonych sprzecznych poglądów myśliciel na tę sprawę. Przekonywają o tem następujące uwagi krytyczne.

Przedewszystkiem jasną jest rzeczą, że celem życiowym filozofa nie może być dobrobyt osobniczy w duchu *epikureizmu*, gdyż praca myśli i poznanie prawdy, jako jej ostateczny wynik, same przez się nie dają w tym względzie żadnej rękojmi. Kto zaś dążności do dobrobytu materyalnego wyrzec się nie może, lub nie chce, ten zużyje swe siły fizyczne i zdolności umysłowe w kierunku, który go nigdy nie doprowadzi do rozwiązania zadań filozofii, do krytycznego poglądu na świat i życie. Co więcej, mając na oku dobrobyt materyalny, umysł człowieka do tego stopnia wciąganym zostaje w wir codziennych trosk i spraw życia, że zazwyczaj utraca zupełnie zdolność do wzniesienia się po nad niepokój chwili, do poważnej pracy myśli nad rozwiązaniem ogólnych zagadnień wiedzy ludzkiej.

Okazuje się z tego, że człowiek, mający dobrobyt materyalny za główny cel swego żywota, nie może być filozofem dla dwóch powodów:

1) raz, że bezpośrednie panowanie dążności praktycznych nad umysłem pozbawia go możności krytycznego rozbioru swych czynności poznawczych, z czego wynika brak pierwszej cechy znamiennej filozofii, a następnie,

2) że interesa osobnicze do tego stopnia ograniczają jego widnokrąg umysłowy, że nie pozwalają mu się wznieść na stanowisko przedmiotowe, obejmujące szersze zakresy bytu, oraz ogólny na świat pogląd, w czem objawia się brak drugiej znamiennej cechy filozofii (§ 5).

Wyzwolenie umysłu z tendencyj zmysłowych i materyalnych, jest tedy niezbędnym warunkiem wszelkiej pracy nad filozofią.

Ponieważ zaś z drugiej strony pewne minimum dobrobytu materyalnego okazuje się koniecznem tak dla filozofa, jak wogóle dla każdego, kto poświęca swe zdolności zaspokojeniu idealnych potrzeb umysłu: przeto słusznie wymagać należy, aby w stanie wyższej kultury zarówno ustrój ekonomiczny, jak i społeczny życia praktycznego uwolnił tego rodzaju idealnych, pracowników (filozofów, specyalistów-

uczonych, artystów, poetów i t. p.) od dotkliwych trosk materyalnych i zapewniał im w zamian za ich pracę niezbędne środki do życia. Tak się też dzieje zazwyczaj przy normalnym rozwoju stosunków ekonomicznych i społecznych, gdy owi pracownicy znajdują chętnych odbiorców dla swych utworów i otrzymują za nie odpowiednie wynagrodzenie, lub też gdy zajmują w instytucyach naukowych i artystycznych stosowne stanowiska, zabezpieczające ich byt materyalny. Gdzie zaś, dla jakichkolwiek powodów praca umysłowa rozwija się w niekorzystnych warunkach materyalnych, tam na społeczeństwie, pojmującem doniosłość idealnych czynników życia, ciąży obowiązek w ten lub inny sposób zapobiedz złemu przez dostarczenie pracownikom ducha niezbędnych środków bytu materyalnego, oraz ułatwienie wydania na świat dojrzałych owoców ich twórczości. W tej myśli pozakładano Akademie nauk i sztuk pięknych, kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowem, dla artystów, literatów i t. p.

Równie niewystarczającą, jak epikureizm, przy określeniu stosunku filozofii do dobrobytu materyalnego jest teorya *utylitaryzmu*. Ma ona wprawdzie charakter bardziej racyonalny: pojęcie korzyści, pożytku można rozszerzyć po za ciasny zakres dążności osobniczych i mówić o korzyściach społecznych, o pożytku dla życia i rozwoju umysłowego, czego o rozkoszy powiedzieć nie można. Pomimo to, pojęcie korzyści, pożytku zbyt jest nieokreślonem i z natury swojej wiąże się również zbyt ściśle z interesami osobniczemi, aby mogło służyć za zasadę etyki i przyczynić się do wyjaśnienia zagadnień moralnych.

Jeżeli Bentham i inni, nie odstępując od teoryi utylitaryzmu, uznają za najwyższy cel działalności ludzkiej *pożytek powszechny:* czynią to jedynie wskutek rażącej niekonsekwencyi i sprzeczności z samą zasadą utylitaryzmu. Skoro bowiem pożytek ma być ostateczną zasadą ludzkiej działalności, natenczas nie można odmawiać każdej jednostce prawa, aby w imię tej zasady dążyła do swego osobniczego pożytku i ten miała głównie na oku.

Tego egoistycznego celu nie usuwa i *altruizm*, pojęty w duchu epikurejskim, więc nie prawdziwy, naturalny, o którym mówiliśmy wyżej (str. 223). Altruizm epikurejski polega na wyrządzeniu innym przyjemności tylko dlatego, że to sprawia przyjemność samemu działającemu osobnikowi. I tutaj nie ma tedy mowy o ofiarności w ścisłem znaczeniu, lecz o rachubie, czyniącej dobro innym tylko dla tego i wtedy tylko, gdy powiększa własny dobrobyt, a nie narusza go w niczem.

Wymaganie natomiast, aby osobnik dobrowolnie, bez naglącej z zewnątrz konieczności i bez żadnych widoków osobniczych ograniczał swój pożytek i ponosił nawet ofiary na korzyść innych i ogó-

łu, sprzeciwia się wprost zasadzie pożytku i opiera się na zupełnie nowej zasadzie działalności ludzkiej, na zasadzie racyonalnej, uznającej za podstawę ideę *ustroju społecznego*, wogóle *moralnego porządku*, względem którego osobnik powinien spełniać pewne *obowiązki*, niezależnie od swych korzyści osobniczych. Utylitaryzm, powołujący się na tego rodzaju obowiązki społeczne osobnika, nie jest już konsekwentnym utylitaryzmem, lecz niejasnem pomięszaniem jego zasad z pojęciami etycznemi, zaczerpanemi z innej zupełnie dziedziny życia. Gdy bowiem zasada pożytku wypływa z dążności osobniczych, jest na wskroś egoistyczną, uznaje osobnika za prawodawcę swego działania i tylko w tym zakresie ma jasne i ściśle określone znaczenie; to idea *obowiązków*, czy społecznych, czy innych, polega na uznaniu wyższych praw moralnych, stojących ponad jednostką, ograniczających jej samowolę nietylko środkami zewnętrznego przymusu, lub względami na własną korzyść, lecz przedewszystkiem środkami etycznemi, t. j. wymaganiem dobrowolnej ofiary z dążności egoistycznych w imię wyższych celów moralnych (zob. wyżej str. 222 i nast.). Sprzeczność tych dwóch zasad: *pożytku* i *obowiązku* tak jest oczywistą, że ujść może uwadze tylko zaślepionych doktrynerów, wyrzekających się bezstronnego rozbioru własnych swych teoryj.

I dla wielu innych powodów utylitaryzm nie doprowadza do należytego rozwiązania kwestyi o stosunku filozofii do dobrobytu materyalnego.

Jak wszelka nauka, tak i filozofia, nie może zgóry przewidzieć wyników swych badań; nie może tedy wiedzieć, czy się dadzą spożytkować lub nie, czy przyniosą korzyść osobnikowi lub społeczeństwu pod tym lub owym względem, czy też pociągną za sobą szkodę, a choćby tylko bezpłodne marnotrawstwo sił umysłowych. Filozof wierzy wprawdzie zgóry, że sumienna praca nad poznaniem prawdy ma swoją doniosłość, choćby i doprowadzała do ujemnych wyników, nie dających się bezpośrednio zastosować w kierunku praktycznym. Co więcej, dzieje życia umysłowego ludzkości przekonywają go, że poznanie prawdy, jasny pogląd na świat i jego objawy, wywiera prędzej czy później wpływ zbawienny i na najbardziej praktyczne dążności życiowe, przynosi nawet ostatecznie wielkie korzyści i dla rozwoju dobrobytu materyalnego społeczeństwa. Świadczą o tem w sposób dotykalny nowsze postępy przyrodoznawstwa. Pomimo to, filozof lub uczony, któryby w swych badaniach nie miał na oku prawdy, wyłącznie dla prawdy, lecz ulegał celom postronnym, utylitarnym, więc podmiotowym, minąłby się ze swojem właściwem zadaniem i nadto nie dotarłby do koniecznej podstawy dla wszelkich praktycznych zastosowań nauki. Tą podstawą bowiem jest *przedmiotowe* poznanie rze-

czy, będące głównem źródłem nietylko władzy człowieka nad przyrodą, ale i racyonalnego wpływu jego na rozwój czynników ekonomicznych, społecznych i religijnych życia praktycznego. Bez takiego czysto przedmiotowego poznania rzeczy, nie krępowanego żadnemi względami praktycznemi, myśl ludzka rozwijałaby się wyłącznie pod jarzmem panujących utylitarnych tendencyj i nie mogłaby swem światłem przewodniczyć życiu na drodze postępu ku lepszej przyszłości.

Z powyższem łączą się bezpośrednio i następujące uwagi.

Jednem ze zasadniczych praw moralnych, które nazwać można prawem *sprawiedliwości*, jest prawo, według którego dążności osobnicze, nadwerężające porządek moralny, zawsze się mijają ze swoim celem, nigdy go osiągnąć nie mogą; podczas gdy dążności, wypływające z motywów moralnych, czyniące zadość wymaganiom obowiązku, choćby się domagały największych ofiar z dobrobytu osobniczego, w końcu jednak obdarzają osobnika, w sposób przez niego niezamierzony, ani przewidziany, darami, które swą wartością wewnętrzną przewyższają trudy i ofiary poniesione przy spełnianiu zadań życiowych (zob., co wyżej, str. 458, powiedziano o Arystotelesie).

I tak, doświadczenie uczy, że człowiek, szukający czy to w rozkoszach zmysłowych, czy to w bogactwie, wogóle w dobrobycie materyalnym, najwyższego zadowolenia, nigdy go osiągnąć nie może, lecz trawiony coraz większą pożądliwością, doznaje zbyt prędko przykrości bezskutecznych rozdrażnień i wysiłków, albo też, zniechęcony do wszystkiego, wpada w przesyt i apatyą, wogóle w pesymizm, podkopujący wiarę w istotną wartość życia. Do tegoż wyniku doprowadzają na pozór szlachetniejsze dążności osobnicze, wynikające z chęci uznania, sławy, znaczenia społecznego, władzy i t. p. Przeciwnie, człowiek spełniający sumiennie swe zadania życiowe, bez samolubnych względów, pracujący dla dobra innych, czyniący zadość potrzebom ducha, osiąga przez to samo najwyższe, dostępne dla człowieka zadowolenie, zadowolenie moralne; chociaż żadnego zadowolenia osobniczego zgóry wcale nie miał na oku, oddając się wyłącznie, z zaparciem się samego siebie, swym obowiązkom życiowym. Do etyki należy szczegółowe wyjaśnienie i uzasadnienie tego prawa, będącego źródłem wielce doniosłych pojęć *nagrody* i *kary*, jako czynników, wypływających z samej istoty działania moralnego, a nie dających się do niego zastosować w sposób zewnętrzny.

Otóż prawo powyższe występuje na jaw i przy określeniu stosunku tak filozofii, jak nauki wogóle, do dobrobytu materyalnego. Utylitaryzm, lekceważący idealne zadania poznania prawdy dla prawdy, a mający na oku tylko tak zwane prawdy *pożyteczne*, dające się bezpośrednio zastosować do potrzeb życia codziennego, nie osiąga swe-

go celu, ponieważ się rozchodzi z owem prawem zasadniczem umysłu, uznającem *prawdę* za jedno z najwyższych zadań ludzkiej działalności. Poznanie prawdy czystej, przedmiotowej jest *obowiązkiem* człowieka, bez względu na cele utylitarne. Kto tego obowiązku się wyrzeka, a pożytek stawia nad prawdę, ten jako karę za to lekceważenie prawdy nie osiąga i swego celu, t. j. pożytku; ulegając bowiem dla braku prawdy ułudom i błędom, działa zazwyczaj mimo woli na własną szkodę. Dlatego też wszelkie wysiłki „praktycznego" utylitaryzmu pozostają bez skutku, mijają się ze swym celem lub przynoszą nawet szkodę, jeżeli się nie opierają na naukowych podstawach, na przedmiotowej prawdzie, którą umysł przyswoić sobie może jedynie, gdy jej się całą duszą oddaje, z czystej miłości ku niej, bez wszelkich celów ubocznych. Z drugiej zaś strony, sumienna praca nad poznaniem prawdy dla prawdy przynosi owoce, nieprzewidziane, niezamierzone i dla życia praktycznego. Naprowadza ona sama na zastosowania utylitarne, błogie następstwa, o których podczas badania prawdy nikt nie myślał, których też nikt zgóry na oku mieć nie mógł. Są to dary, któremi porządek moralny świata, niezależnie od bezpośredniego udziału człowieka, nagradza trudy, podjęte w celach, przewyższających ciasny zakres materyalnego dobrobytu.

Jeżeli mamy prawo mówić o estetyce przyrody i o logice faktów, to tu występuje na jaw etyka przedmiotowa, żyjąca i działająca w samej naturze rzeczy, niezależnie od podmiotowych poglądów człowieka na te sprawy. Jak prawa poznawcze, działając w organizacyi umysłu ludzkiego, są tylko wyrazem podmiotowym praw logicznych samego ustroju świata; tak również poczucie moralne człowieka, obejmujące i dążność do poznania prawdy, jako jednego z obowiązków życia umysłowego, nie jest niczem innem. jeno podmiotowym refleksem etyki samego wszechbytu, porządku moralnego, jako czynnika bytu przedmiotowego. W imię tego porządku człowiek domaga się od samego siebie ograniczenia swych dążności zmysłowych i materyalnych na korzyść wyższych ideałów etycznych, wśród których jedno z przednich miejsc zajmuje prawda, a więc i filozofia, jako ostateczny wynik dążności człowieka do poznania prawdy.

---

1. **Zadania i kierunki etyki.** Kwestya stosunku filozofii do życia praktycznego wogóle wiąże się bezpośrednio ze wspomnianą powyżej (str. 459) nauką filozoficzną, zwaną *etyką* (od ἦθος=obyczaj, oraz moralny sposób myślenia). Wskutek tego przy badaniu niniejszej kwestyi posiłkować się musimy danemi, zaczerpanemi z tej nauki. Dla należytego zaś wyjaśnienia tych danych, zwracamy tu w przypisku uwagę przedewszystkiem na ogólne zasady etyki, a więc na jej zadania i kierunki, z uwzględnieniem odnośnej literatury.

Pomimo różnorodnych, a często sprzecznych poglądów myślicieli na etykę, możemy wogóle powiedzieć, że jej przedmiotem jest rozbiór krytyczny zasad życiowej działalności człowieka, a zatem zasobów, motywów, celów i wytworów tej działalności.

Jak każdą naukę, tak i etykę najstosowniej podzielić można na dwie główne części: 1) *ogólną* czyli *zasadniczą*, i 2) *szczegółową* czyli *specyalną* (zob. wyżej str. 63 i nast. i 128).

Etyka ogólna poddaje krytycznemu rozbiorowi zasadnicze pojęcia etyczne i dąży do określenia praw moralnej działalności wogóle.

Do owych pojęć zasadniczych etyki należą: 1) pojęcie *dóbr*, jako danych środków i zasobów ludzkiej działalności, 2) pojęcie *obowiązków*, jako wymagań dotyczących tej działalności, i nakoniec, 3) pojęcie *cnoty*, jako prawidłowego urzeczywistnienia owych wymagań. Ztąd etyka ogólna traktuje zasadniczo o następujących przedmiotach:

1) O *dobrach*, człowieka, ekonomicznych (materyalnych), społecznych i duchowych, które człowiek bądź już posiada, gdy przystępuje do samodzielnej pracy życiowej, bądź dopiero wytwarza za pośrednictwem pracy. Do takich dóbr należą np. życie i zdrowie, z odpowiedniemi siłami fizycznemi i zdolnościami umysłowemi, zasoby materyalne, majątek odziedziczony lub nabyty, dany stan kultury, wychowanie, stosunki społeczne, porządek prawny (państwo), porządek wszechświatowy i t. p.

2) O *obowiązkach* człowieka: względem siebie (zachowanie życia i zdrowia, rozwój zdolności i t. p.), względem przyrody (racyonalna eksploatacya jej zasobów, współczucie dla innych istot żyjących i t. p.), względem społeczności ludzkiej (obowiązki rodzinne, towarzyskie, państwowe, ogólnie humanitarne) i względem Boga (obowiązki religijne). Każdy z tych szeregów obowiązków, ekonomicznych, społecznych i religijnych, łączy się z odpowiednim szeregiem dóbr, jako czynników, domagających się prawidłowego spożytkowania swych zasobów dla urzeczywistnienia zasadniczego celu życia, który sprowadza się do możliwie pełnego i wszechstronnego rozwoju istoty ludzkiej, jako współczynnika powszechnego porządku świata.

3) O samem *działaniu* człowieka. Uwydatnia ono zasadniczą różnicę pomiędzy *dobrem* i *złem*, czyli *moralnem* i *niemoralnem* działaniem, stosownie do zgody lub niezgody woli i czynu z sumieniem człowieka (o sumieniu zob. wyżej str. 222 i nast.). Działanie moralne, gdy człowiek danych dóbr używa za środki do spełnienia odpowiednich obowiązków, nazywamy *cnotą;* czyn zaś nadużywający dóbr (sił fizycznych lub zdolności umysłowych majątku, stanowiska społecznego, władzy i t. p.) dla celów samowolnych, lub zaniedbujących obowiązki, mamy za niemoralny, zły, przestępny, karygodny. Osobnika zaś, dopuszczającego się takiego czynu, pociągamy do odpowiedzialności bądź moralnej, na podstawie oceny działania ze stanowiska wymagań *sumienności*, bądź sądowej, ze stanowiska *legalności*, t. j. praw obowiązujących w danem społeczeństwie. Na tle tych czynników określa nareszcie etyka ogólna zasadnicze *prawa moralne*, jako normy czyli wymagania, do których człowiek w swem działaniu stosować się *powinien*. Prawa te mają na polu działalności, a więc woli i czynu, zupełnie toż samo znacznie, jak *prawa logiczne* w zakresie myślenia i poznania. Nie *przymuszają* one osobnika do działania w ich kierunku, ale *obowiązują* go do tego wewnętrznie (zob., co o tych prawach w odróżnieniu od praw fizycznych powiedziano wyżej, str. 132 i nast.). Wolna wola i odpowiedzialność człowieka polegają na możności zastosowania się do owych wymagalników lub odstępstwa od nich, co jednak, stosownie do wspomnianego wyżej (str. 464) prawa sprawiedliwości, pociąga za sobą rozliczne skutki dla działającego osobnika.

Etyka szczegółowa jest wynikiem zastosowania powyższych zasad ogólnych do szczegółowych wytworów życia praktycznego. Do tych wytworów należą: ustrój *ekonomiczny*, *społeczny* i *religijny*. Ztąd wynikają trzy główne działy etyki szczegółowej:

1) *Etyka ekonomiczna*, czyli filozofia ustroju ekonomicznego i dobrobytu materyalnego;

2) *Etyka społeczna*, nazwana zazwyczaj *socyologią*, t. j. filozofia ustroju i dobrobytu społecznego, filozofia społeczności, prawa i państwa;

3) *Etyka religijna*, filozofia ustroju i dobrobytu religijnego.

Z natury rzeczy wynika, że każdy z tych działów etyki szczegółowej łączy się ściśle z odpowiedniemi naukami specyalnemi, badającemi faktyczne objawy owych wytworów życia praktycznego. Filozofia tedy uwzględnić musi treść i zasoby tych nauk, aby mogła dojść do krytycznego wyjaśnienia istoty odnośnych objawów ogólnego na świat poglądu. O łączności badań filozoficznych z wiedzą specyalną na tem polu daje jasne pojęcie filozofia nauk społecznych, prawnych, państwowych, oraz teologicznych, o której mówiliśmy wyżej (str. 349 i nast., 365 i nast.).

Jak pod wieloma innemi względami, tak szczególniej w zakresie etyki panuje w nowszych czasach wielkie zamięszanie pojęć. Alf. Fouillée rozróżnia w dziele swem: *Critique des systèmes de morale contemporains*, 2-gie wyd. 1887, następujące kierunki w etyce współczesnej: etykę ewolucyonistów czyli naturalistów szkoły angielskiej, dalej etykę pozytywizmu, następnie „etykę niezależną (la morale indépendente),“ etykę Kanta i nowo-kantystów, etykę pesymizmu, spirytualizmu, i nareszcie etykę mistycyzmu estetycznego i mistycyzmu teologicznego. Liczba tych kierunków jeszcze bardziej się powiększa, gdy obejmujemy myślą dzieje etyki, dawnych i nowszych czasów, wyłożone szczególniej w pracach takich autorów, jak: W. Lecky, *History of european morals* (do Karola W.), 3-cie wyd. 1877; H. Sidgwick, *Outlines of the history of ethics*, 1879, 4-te wyd. 1896; Leop. Schmidt, *Die Ethik der alten Griechen*, 2 tomy 1883; Th. Ziegler, *Geschichte der Ethik*, T. I. 1881, Grecy i Rzymianie, T. II, 2-gie wyd. 1892. Etyka chrześcijańska; Fr. Jodl, *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*, T. I, do Kanta 1882, T. II, Kant i etyka naszego wieku, 1889; Ed. Hartmann, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, 2-gie wyd. 1886; Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 2-tomy, 3-cie wyd. 1887; M. Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième sciècle*, 1891; wreszcie M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, 1897.

Co do naszej literatury zaznaczyć w tym względzie wypada, że już J. K. Szaniawski wyłożył znaczną część dziejów etyki w następujących pracach: *O znamienitych systemach moralnych starożytności*, 1803; *System chrystianizmu*, 1804; *Rzut oka na dzieje filozofii od czasu jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia (przejście do wykładów nowoczesnych systemów moralnych)*, 1804. Następnie Trentowski w swym wykładzie etyki uwzględnił poglądy moralistów, dzieląc je według różnych pierwiastków moralnych (*Panteon* T. III, 25 do 121). Świętochowski, we wspomnianej już (zob. wyżej str. 138) pracy, dodaje na str. 17 do 131 „historyą mniemań o powstawaniu praw moralnych.“ K. Kaszewski roztrząsa „podstawy moralności“ w nauce spirytualizmu francuzkiego, w Niwie, 1879, str. 495 i nast. Dalej cenne przyczynki do historyi etyki ogłosił hr. W. Dzieduszycki w szeregu rozpraw, zamieszczonych w Bibliotece Warszawskiej w latach 1879, 1880 i 1881 p. t. *Cnota i występek. Rzecz o rozwoju wyobrażeń o cnocie* (etyka w starożytności). *Kościół średniowieczny. O honorze średniowiecznym. Moraliści 17-go wieku.* Zob. też mój artykuł: *Etyka*, w *Encyklopedyi Wielkiej*, T. XX-ty, 1897, gdzie podany jest skrót dziejów i literatury etyki, u obcych i u nas.

Dla zasadniczego objęcia myślą krytyczną chaotycznego bogactwa kierunków w etyce nowoczesnej, należy je przedewszystkiem rozdzielić na trzy główne grupy, jakiemi są:

1) Kierunki oparte na dogmatycznych założeniach przyrodoznawstwa, a więc *naturalistyczne*. Kierunki te obejmujemy ogólną nazwą *etyki przyrodniczej*, chcąc przez to zaznaczyć dążność tych kierunków do urobienia etyki według pojęć przyrodniczych.

2) Kierunki, przyjmujące za podstawę etyki dogmatyczną wiarę w treść pewnego danego wyznania religijnego. Ponieważ zaś teoretycznym wyrazem takiej wiary jest teologia, przeto kierunki tej grupy przyjmują charakter *teologiczny*, stanowią *etykę teologiczną*.

3) Kierunki, uznające krytycyzm filozoficzny za konieczny punkt wyjścia dla wszelkiej prawdziwej naukowej etyki. Są to kierunki, zasługujące jedynie na miano *filozoficznych*, doprowadzające do *etyki filozoficznej*, w przeciwstawieniu do etyki przyrodniczej i teologicznej. Etyka nie jest tu tylko dodatkiem, mniej lub więcej okolicznościowym, do tej lub owej grupy nauk specyalnych, do przyrodoznawstwa lub teologii, lecz treścią swoją łączy się ściśle z ogólnym na świat poglądem, opartym na krytycznym rozbiorze podmiotowych i przedmiotowych zasad poznania.

Ze stanowiska krytycyzmu filozoficznego przypisaliśmy powyżej charakter dogmatyczny nietylko etyce teologicznej, ale i przyrodniczej. Dodać tu jednak należy, że do takiego dogmatyzmu przyznaje się otwarcie tylko *etyka teologiczna*. Uznaje ona wiarę religijną za źródło odpowiednich pojęć moralnych i nie poddaje ich treści żadnemu rozbiorowi krytycznemu. To też uprawnienie tej etyki zależy w zupełności od uprawnienia odnośnej wiary religijnej, nad czem zastanawia się szczegółowo ze stanowiska krytycznego *filozofia religii*. Do niej tedy, a nie do właściwej etyki, należy rozbiór i ocena filozoficzna etyki teologicznej. Inaczej się rzecz przedstawia odnośnie do *etyki przyrodniczej*. W imię hegemonii przyrodoznawstwa, przedstawiciele tej etyki występują zazwyczaj z największą pretensyą do „naukowości“ i nie poczuwają się do żadnego dogmatyzmu. Tu zatem krytyka jest obowiązkiem filozofii już w zakresie samej etyki. Ograniczamy się na tem miejscu do kilku tylko uwag, koniecznych w tym względzie dla bliższego usprawiedliwienia naszego poglądu na stosunek filozofii do życia.

Jeżeli rozbiór krytyczny stosunku filozofii do nauk przyrodniczych doprowadził nas do przekonania, że dogmatyczne przypuszczenia przyrodoznawstwa nie są wystarczające do naukowego wyjaśnienia wielu objawów samej przyrody (§ 11), to tem bardziej nie mogą być zastosowane do objawów, przekraczających z istoty swojej czynniki przyrody fizycznej, do samodzielnej celowej działalności człowieka. Skoro mechanizm w samej przyrodzie musi być dopełnionym czynnikami racyonalnemi, to jakże się ma nadawać bez takiego dopełnienia w zakresie pojęć moralnych? Dlatego też bez dalszych wywodów powiedzieć tu możemy, że zaprzeczenie samoistności racyonalnego czynnika w człowieku, oraz jego samodzielności i wolnej woli jest gwałtem, zadawanym faktom życia umysłowego, w imię ciasnych dogmatów przyrodoznawstwa. Takiego samego gwałtu dopuszcza się naturalizm, gdy porządek fizyczny świata uznaje za jedyny i najwyższy i na tej zasadzie zaprzecza samoistności porządku moralnego i jego prawom.

Nadto etyka przyrodnicza wpada sama z sobą w sprzeczność, bo właściwie żadnej zgoła *etyki* na zasadach przyrodoznawstwa urobić nie można. Przyrodoznawstwo nie zna różnicy między moralnem i niemoralnem działaniem człowieka, między tem, co *jest*, a tem, co być *powinno*, jak jej nie zna odnośnie do ruchu fizycznego, ciepła, elektryczności i tym podobnych zjawisk fizycznych. Gdzie się wszystko dokonywa według mechanicznego determinizmu, tam ocena *moralna*, *etyczna* działania nie jest uprawnioną, ani nawet możliwą; tam mowy być nie może o tem, co być *powinno*, bo wszystko dokonywa się tu tak, jak być musi, gdyż inaczej być nie może. Bezwzględna uległość dla dokonanych faktów, uznanie zasady: *siła przed prawem*, bez wszelkiej *moralnej* oceny tak faktów, jak siły: oto konsekwencya przyrodniczego poglądu na działanie ludzkie. Tymczasem różnica między tem, co być powinno, a tem, co jest, między prawem a faktem, między *dobrem* i *złem*, jest konieczną podstawą etyki, podobnie jak różnica między *prawdą* i *fałszem* jest niezbędną zasadą wszelkiej logiki, czyli teoryi poznania. Ponieważ zaś przypuszczenia nauk przyrodniczych tej różnicy, narzucającej się człowiekowi

jako fakt życia wewnętrznego, wcale nie uwzględniają, przeto nie mogą doprowadzić do żadnej etyki. To też wszelka etyka przyrodnicza jest raczej *negacyą* etyki wogóle, aniżeli etyką w ścisłym tego słowa znaczeniu; właściwa bowiem etyka bada dane moralnego poczucia człowieka czyli sumienia i ocenia jego działanie na podstawie wyników tego badania.

Słuszność powyższych zdań wypływa bezpośrednio z krytycznego rozbioru metodologicznych i metafizycznych zasad przyrodoznawstwa (§ 11,1 i 3). Powołuję się pod tym względem również na pracę swoją: *Przyczynek do psychologii moralności*, roztrząsającą w trzech rozdziałach: 1) istotę sądu moralnego, w przeciwstawieniu do sądu logicznego i estetycznego, 2) prawo moralne, w przeciwstawieniu do przyrodniczego, i 3) czyn moralny, jako wynik działania w połączeniu z poczuciem zależności od pewnych obowiązujących norm moralnych (zob. *Zur Psychologie der Sittlichkeit*, Philosophische Monatshefte T. XVIII, 1882, str. 1 i nast. Streszczenie w *Revue philosophique* Ribota, Listopad 1883). Na szczególną uwagę zasługuje tu praca specyalna Wil. Arthura, badająca wszechstronnie różnicę pomiędzy prawami fizycznemi i moralnemi, p. t. *Physical and moral law*, 1883 (przekład francuzki wydano 1893 r. p. t. *La loi morale et la loi physique*).

Zresztą dalszy rozbiór stosunku filozofii do różnych objawów życia praktycznego poda nam sposobność do bardziej szczegółowych uwag nad różnemi kierunkami etyki, więc i nad kierunkiem naturalistycznym. Powiemy tu tylko, że najbardziej konsekwentnym objawem etyki przyrodniczej jest wspomniana wyżej (str. 351) *szkoła antropologiczna* w zakresie prawa karnego. Do jakich zaś wyników „moralnych" szkoła ta dochodzi w imię swego naturalizmu, o tem świadczą między innemi poglądy, jakie rozwija jeden z głośnych przedstawicieli tej szkoły, Ferri, który w książce: *I nuovi orrizonti del diritto e della procedura penale*, 2-gie wyd. 1884, dowodzi, że dla wytępienia przestępstwa potrzeba zastosować kary jak najsurowsze; sądzi np., że w samych Włoszech należałoby rok rocznie wykonać przeszło tysiąc wyroków śmierci (zob. Spasowicz, *Pisma*, T. IV, 1892, str. 251). Do takiej „etyki," rozchodzącej się z najelementarniejszemi wymaganiami *humanizmu*, doprowadza konsekwentnie wszelki pogląd, uznający człowieka wyłącznie za wytwór ślepych sił przyrody. Przedstawiciele takiego poglądu nie poczuwają się do żadnych *obowiązków* względem kogokolwiek i nie uznają samych siebie za zależnych od jakichkolwiek praw moralnych, przekraczających zakres interesów osobniczych lub społecznych.

Toż samo powiedzieć należy o licznych w nowszych czasach pracownikach nad etnologią, którzy w duchu naturalistycznym pojmują społeczeństwo pierwotne i z niego wyprowadzają przy pomocy wszechwładnego „rozwoju" obecny stan kultury umysłowej i moralnej. Jako przykład tego kierunku wspominamy tu o pracy L. H. Morgana: *Ancient Society*, 1877, wydanej w polskim przekładzie p. t. *Społeczeństwo pierwotne czyli badanie kolei ludzkiego postępu od dzikości przez barbarzyństwo do cywilizacyi*, 1887. Całą samowolność Morgana w przedstawieniu faktów etnologicznych wykazał między innymi znany na tem polu badacz Ed. Westermarck w swej wyczerpującej *Historyi ludzkiego małżeństwa*, w której roztrząsa zarazem stosunki moralne pierwotnego społeczeństwa (*The history of human marriage*, 1891). Sprzeczność zaś ogólnych poglądów Morgana z danemi przyrodoznawstwa i z wymaganiami naukowej metody udowodnił szczegółowo profesor zoologii H. E. Ziegler w wielce pouczającej w tym względzie pracy krytycznej: *Die Naturwissenschaft u. die socialdemokratische Theorie*, 1894, str. 40 do 73, 192 do 206. U nas ogłosił gruntowną ocenę książki Morgana I. K. Dworzaczek w *Bibliotece Warszawskiej*, 1889, T. I, 123 i nast., 273 i nast. Ten naturalistyczny kierunek uwydatnia się też w nowszych czasach często na polu socyologii, oraz w różnych poglądach na rozwój dziejowy ludzkości. Wspomnieliśmy o głównych przedstawicielach tego kierunku, mówiąc o *filozofii nauk historycznych*, str. 344 i nast.

Wobec powyższych zboczeń, które i u nas często się powtarzają (zob. wyżej str. 365 i nast.), godzi się przypomnieć znaczące słowa Jana Śniadeckiego, cenionego wysoko i przez naszych zwolenników naturalizmu; mówi on: „Wolno sobie bredzić i finezować w psychologii i logice, ale nie w fundamentach *etyki*, od których szczęście indywidualne i zbawienie towarzystwa zależy (*Dzieła*, T. V, 112).“

Wśród teoretycznych opracowań etyki *filozoficznej*, znaczenie podstawowo aż po chwilę obecną posiada wspomniana już (str. 10 i nast.) *Krytyka rozumu praktycznego* Kanta, 1788. W związku z nią zostają dzieła jego: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, 4-te wyd. 1797 i *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. W naszym języku znany gramatyk K. C. Mrongovius wydał na podstawie „skoropisów“ odnośne wykłady Kanta, p. t. *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Im. Kanta*, 1854. Tłómacz nie podaje jednak, kiedy te wykłady były miane, ani kto sporządził rękopis niemiecki. Pomimo pewnych dziwactw językowych (np. subjektowny, świętoszeństwo=bigoterya, szkodoradość, nienajrzliwość=niechęć, człekolubość i t. p.) rzecz godna czytania, jako streszczenie etyki Kanta i jedyna obszerniejsza praca tego myśliciela, przyswojona naszemu językowi.

Kant pierwszy i na polu etyki wyjaśnił krytycznie różnicę między czynnikami empirycznemi i racyonalnemi, między poglądem, opartym na świadectwie zmysłów, a poglądem, wypływającym z bezwzględnych wymagań rozumu. Wszelki hedonizm i utylitaryzm, stawiający dobrobyt ponad wymagania moralne, wyprowadza Kant z działania zmysłów, które podlegają zmiennym podnietom zewnętrznego bytu i dlatego nigdy doprowadzić nie mogą do zasad ogólnych z siłą obowiązującą. Powtarza się tu tożsamo, o czem mówiono przy rozbiorze stosunku doświadczenia zmysłowego do rozumu teoretycznego (zob. str. 324 i nast.). Tylko rozum, wskutek swej odrębnej, apriorycznej treści, wypowiada ogólne wymagania, obowiązujące każdego człowieka, rozumowo rozwiniętego, i czyni to nietylko odnośnie do procesów logicznych, poznawczych umysłu, ale również i ze względu na działalność praktyczną. A więc zasad etyki nie można czerpać z zewnętrznego doświadczenia, ani z wymagań bytu zmysłowego, lecz z samej treści rozumu, gdyż ona tylko ma dla nas charakter konieczny i powszechny, a zatem bezwzględnie obowiązujący. Otóż, rozum wyraża się, według Kanta, na polu praktycznem w poczuciu *obowiązku*, jako działanie, mające się dokonać nie z innych pobudek, tylko z szacunku dla prawa moralnego (Achtung fürs Gesetz). Wymaganie to Kant nazywa „kategorycznym rozkazem rozumu praktycznego (kategorischer Imperativ)“ i opiera na niem całą swą etykę. Spełnienie *obowiązku* jest najwyższem prawem moralnem, wobec którego ustąpić winny na plan dalszy wszelkie względy osobnicze, wszelka dążność do zadowolenia osobniczego. Nagrodą takiego spełnienia prawa moralnego nie jest żadne dobro zewnętrzne, lecz wyłącznie błogie uczucie, łączące się bezpośrednio ze spełnieniem obowiązku. Tylko tak pojęta zasada etyki odpowiada, zdaniem Kanta, godności rozumu i świadczy o jego *autonomii*, t. j. o tem, że rozum sam w sobie zawiera prawa swego działania i nie czerpie ich z zewnątrz, ani też ich sobie z zewnątrz narzucać nie daje. Że tak pojęte zasady etyki czyli rozumu praktycznego łączą się, według Kanta, jak najściślej z ideami: *wolnej woli*, *nieśmiertelności duszy* i *Boga*, o tem mówiliśmy już wyżej, str. 225 i nast.

Dopełniając Kanta szerszem uwzględnieniem empirycznych danych etyki, Fr. Schleiermacher († 1834) określił etykę jako naukę o *dobrach*, *obowiązkach* i *cnotach* człowieka (zob. wyżej str. 466). Najwyższe dobro, Bóg, jest celem ludzkiej działalności, obowiązki określają prawa ruchu życiowego w tym kierunku, a cnota jest siłą poruszającą człowieka i zbliżającą go do owego celu (Zob. jego *Grundriss der philosophischen Ethik*, wydanie pośmiertne 1841, nowe wyd. 1870).

Etyka filozoficzna współczesna znajduje się jeszcze w dość znacznej części pod wpływem tendencyj przyrodniczych, chociaż z drugiej strony wznowiony kantyzm i na tem polu przyczynia się coraz bardziej do krytycznego wyjaśnienia ostatecznych zasad moralności. Nawet głębsi przedstawiciele tak zwanej etyki *ewolucyjnej*, wyprowadzającej wyższe objawy życia moralnego z form niższych, zbliżają się ostatecznie do zasad racyonalnej etyki, jak o tem świadczą szczególniej odnośne dzieła H. Spencera (zob. wymienione na str. 14 prace jego z zakresu etyki), oraz W. Wundta (*Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, 2-gie wyd. 1892). I oni uznają, jako wynik rozwoju, niezależność wymagań moralnych od zewnętrznej faktyczności i czerpią swe zasady etyczne nie z tego, co *jest*, lecz z tego, co według rozwiniętego poczucia moralnego być *powinno*. Co zaś do kwestyi, czy te wyższe czynniki moralne, same przez się, mogą być wyprowadzone z niższych, to ona zależy właściwie od metafizycznego poglądu na *rozwój* wogóle. Widzieliśmy już wyżej (str. 237 i nast.), że celowość nie może być *wynikiem* rozwoju, lecz jest jego podstawą, a moralność jest właśnie działaniem celowem, w najściślejszem tego słowa znaczeniu, bo sama wytwarza cele, do których dąży. Nadto jasną jest rzeczą, że rozwój nic bezwzględnie nowego stworzyć nie może, lecz uwydatnia tylko i wyprowadza na jaw to, co istnieje w istocie rzeczy (zob. str. 199 i nast. oraz 408 i nast.). Skoro tedy w obecnym stanie kultury umysłowej prawa moralne, podobnie jak i prawa myśli logicznej, nie mają charakteru empirycznego, lecz narzucają się nam jako wymagalniki racyonalne: to i ze stanowiska ewolucyjnego uznać należy, że ta zasadnicza różnica musiała istnieć, choćby zarodkowo, w naturze rozwijającego się umysłu. I w samej rzeczy, tkwi ona już w samej istocie życia umysłowego, polegającej na różnicy między samoistnym podmiotem, jako ośrodkiem samodzielnej indywidualności a światem przedmiotowym, czyli otoczeniem. Zarówno teorya poznania (logika), jak i metafizyka wykazują, że tego czynnika racyonalnego, bez sztucznych naciągań, nie można wyprowadzić z bytu bezwzględnie przedmiotowego, pozbawionego w sobie myśli, rozumu (zob. wyżej str. 88 i nast., 215 i nast., 420 i nast.), a więc tego i żadna etyka ewolucyjna dokonać nie zdoła. Ocena *wewnętrznej wartości* działania, stosownie do jego motywów i celów, jest objawem do tego stopnia odrębnym, samoistnym, że bez samowolnej zmiany jego treści nie można go przyczynowo wyjaśnić przy pomocy działania innych, bardziej pierwotnych czynników. Uznanie zatem pierwotnego charakteru praw i porządku moralnego świata jest równie koniecznem, jak uznanie takiegoż charakteru praw i porządku fizycznego. Żadna ewolucya nie wyprowadzi treści jednych praw z treści drugich. Jak rozwój życia fizycznego opiera się na pierwotnem istnieniu i działaniu praw fizycznych, tak wszelki rozwój czynników racyonalnych i moralnych staje się możliwym tylko wskutek pierwotnego istnienia i działania rozumu we wszechbycie o treści nietylko logicznej, lecz i moralnej.

Wielce doniosłe studyum krytyczne nad etyką Kanta i Spencera, oraz nad ich wzajemnym do siebie stosunkiem ogłosił J. G. Schurman, p. t. *Kantian ethics and the ethics of evolution*, 1881. Na zaznaczenie zasługują w tym względzie również krytyczne prace G. P. Weygoldta: *Darwinismus, Religion u. Sittlichkeit*, 1878, oraz C. M. Williamsa: *A reviev of the systems of ethics founded on the theory of evolution*, 1893. Na stanowisku Darwina stoi A. Sutcherland, *The origin and growth of the moral instinct*, 1898.

Jako nowsze opracowania etyki, zawierające w sobie dane do samodzielnego rozbioru stosunku filozofii do życia, wymieniamy tu, prócz wspomnianych dzieł Spencera i Wundta, następujące dzieła, opierające się na różnych zasadach etycznych: J. Simon, *Obowiązek (Le devoir*, 14-te wyd. 1886), przekład K. Kaszewskiego, 1876. M. Cariere, *Die sittliche Weltordnung*, 1877, 2-gie wyd. 1891. L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, 1880. Ch. Secrétan, *Principes de la morale*, 1883. H. Sidwick, *The methods*

of ethics, 3-cie wyd. 1884. M. Ferraz, *Philosophie du devoir* (praca nagrodzona przez Akademią francuzką) 3-cie wyd. 1887. G. Giżycki, *Grundzüge der Moral*, 1883; przekład polski H. Wernica 1884, tegoż *Moralphilosophie*, 1888. H. Lotze, *Grundzüge der praktischen Philosophie*, 1884 (zob. też Vorbrodt, *Prinzipien der Ethik u. Religionsphilosophie Lotze's*, 1891). A. Döring, *Philosophische Güterlehre*, 1888, oraz tegoż *Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre*, 1899. H. Höffding, *Ethik*; przekład z duńskiego, 1888, 2-gie wyd. 1901; zob. też jego *Zasady etyki*, wykład publiczny, przełożony przez Z. Daszyńską, 1900. H. Marion, *Leçons de morale*, 1888. H. Calderwood, *Moral philosophy*, 14-te wyd. 1888. Th. Ziegler, *Sittliches Sein u. sittliches Leben*, 2-gie wyd. 1890. J. Thomas, *Principes de philosophie morale*, 1890. H. Gallwitz, *Das Problem der Ethik*, 1892. F. Paulsen, *System der Ethik*, 2 tomy, 5-to wyd. 1900. G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 tomy 1893. A. Dorner *Das menschliche Handeln. Philosophische Ethik*, 1895. E. Boutroux, *Questions de morale*, 1896. F. Bon, *Grundzüge der wissenschaftlichen u. technischen Ethik*, 1896. J. Seth, *Study of ethical principles*, 1898. Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 1899. J. M. Baldwin, *Das sociale u. sittliche Leben* (przekład z angielskiego; praca nagrodzona przez Akadomią nauk w Kopenhadze), 1900. K. Stange *Einleitung in die Ethik*, 1901. G. L. Duprat, *La morale*, 1901. M. Wentscher, *Ethik*, 1902.

Nasza literatura etyki filozoficznej nie może się szczycić zbyt wielkiem bogactwem, ani ścisłością w opracowaniu tego przedmiotu. Ogólny pogląd na rozwój etyki u nas, począwszy od 16-go wieku podałem w przywiedzionym (str. 467) artykule: *Etyka*. Tu wymieniam tylko godne uwagi prace nowszych czasów, jako przyczynek do wyjaśnienia poruszonych zagadnień, pomijając naturalnie wykłady elementarne moralności

Aż po chwilę obecną wydatne miejsce w naszej literaturze etyki zajmuje Kołłątaja: *Porządek fizyczno-moralny*, o którym wspomnieliśmy już przy innych sposobnościach (str. 137 i 306). Dodamy tu tylko, że zasadniczemi pojęciamy moralnemi Kołłątaja są: *należytości*, w znaczeniu zbliżonem do określonych powyżej, str. 466, *dóbr i powinności* człowieka. Z każdej należytości wypływa odpowiednia powinność (zob. szczególniej str. 150 i nast.). Za „sankcyą" praw moralnych uznaje Kołłątaj „porządek przyrodzenia," który pozostaje w związku, choć dość luźnym, z ideą Boga.

Kremer wyłożył etykę w swej *Filozofii ducha* (zob. wyżej str. 24) w trzech częściach, jako filozofią *prawa*, *moralności i obyczaju*. Trentowski zaś nie zaliczył etyki do filozofii, lecz wytworzył z niej „pean trzeci" *kosmopei* (zob. wyżej str. 20), określając ją jako „naukę i umiejętność istoty tego świata." Pomimo abstrakcyjnej dyalektyki Kremera i bardzo konkretnych dziwactw Trentowskiego, ich wykłady etyki mają wysoką doniosłość filozoficzną, szczególniej pod tym względem, że dążą do wyjaśnienia związku poczucia moralnego z powszechnym porządkiem świata i jego istotą. Nadto nie brak u nich wielu doniosłych wskazówek życiowych. Toż samo powiedzieć należy o *Dumaniach* Gołuchowskiego (zob. wyżej str. 23), który w końcu swego dzieła (T II, 321 do 480) we wzniosłym polocie ducha rozwija najwyższą zasadę swej etyki: miłość.

Do prac pisarzów współczesnych należą: rozprawa H. Goldberga, *O psychologicznem źródle moralności* (Niwa, 1874, № 59 i nast.); wspomniane już (str. 138; 309 i 467) studyum Świętochowskiego, przeważnie historyczno-etnologiczne na tle pojęć naturalistycznych, oraz artykuł jego *Etyka i Etologia* w Poradniku dla samouków cz. III-cia, 1900, str. 366—399, napisany z tego samego etnologicznego stanowiska; dalej serdecznem ciepłem odznaczające się: *Zadania moralne* Br. Chlebowskiego (szereg rozpraw w Bluszczu za r. 1878); Studyum K. Łuczyckiego: *Sumienie i moralność* (Bibl. Warsz. 1879, T. I, 287 i nast.), i tegoż artykuł: *Cnota* w Encyklopedyi wychowawczej, T. II, 1881, str. 575 i nast.; *Filozofia praktyczna* Alf. Kurnatowskiego, o której mówiliśmy wyżej (str. 37), oraz M. Morawskiego: *Podstawy etyki i prawa*, 1891. *Roztrząsania*

W. Dzieduszyckiego mają również przeważnie charakter etyczny (zob. wyżej str. 39). Pogląd bardziej szczegółowy, niż powyżej (str. 466 i nast.) podany na treść i zasady etyki, przedstawiłem w encyklopedycznym artykule: *Etyka* (zob. wyżej str. 467), oraz w rozprawie: *Zasadniczy charakter etyki, jako nauki*, w Przeglądzie Powszechnym, 1902.

Obszerne dzieło, dotyczące zagadnień etyki, ogłosił J. Polak p. t. *Nauka o szczęśliwości*, 1900. Naukę tę dzieli autor na trzy części: etykę, psychologią i eudemonologią czyli mądrość życia. Właściwie mówiąc cała nauka o szczęśliwości jest jedynie *eudemonologią* (zob. wyżej str. 458). Autor ma też na oku wyłącznie warunki owej szczęśliwości i do nich sprowadza całą etykę i nawet psychologią, chociaż swych poglądów nie wykłada systematycznie, lecz urywkowo, przy pomocy licznych wyjątków z różnych autorów.

Pierwszorzędnym natomiast objawem ostatnich czasów z zakresu etyki u nas są Bolesława Prusa (Al. Głowackiego): *Najogólniejsze ideały życiowe*, 1901 (zob. też wyżej str. 157). Znakomity pisarz, który całą swoją działalność piśmienniczą, nie wyłączając twórczości na polu literatury pięknej, poświęcił szerzeniu dobra społecznego, streszcza tutaj swoje odnośne poglądy. Książka rozpada się na dwie części. Pierwszą można nazwać *ogólną*, gdyż wyjaśnia treść zasadniczych ideałów. Do nich zalicza Prus: 1) ideał *doskonałości*, dotyczący *jakości* człowieka; 2) ideał *szczęścia*, mający za przedmiot *zmiany*, korzystne dla człowieka, i 3) ideał *użyteczności*, określający charakter ludzkiego *działania*. „Doskonałość, szczęście i użyteczność są to trzy najogólniejsze klasy dążeń ludzkich, trzy *najwyższe ideały życiowe* (str. 17).“ „Użyteczność kieruje się w stronę świata, szczęście głęboko zapuszcza się w ludzką duszę, a Doskonałość powoli i stopniowo wznosi się do Boga (str 100).“ Dla przeciętnego człowieka najpierwszym ideałem jest jego własne szczęście. „Nie mniej jest to fakt, że człowiek przedewszystkiem musi być *użyteczny*, potem *doskonały* w swej użyteczności, a dopiero na końcu wolno mu być *szczęśliwym*, o ile to jest potrzebnem do podtrzymania czy spotęgowania jego użyteczności i doskonałości (str. 101).“ To też Prusa „programem i hasłem,“ z którym, jak mówi, „można obejść cały świat i wszędzie znaleźć sympatyę, szacunek i pomoc,“ jest: „Bądź użyteczny, to jest ciągle pracuj dla innych, siebie doskonal, a o własne szczęście dbaj o tyle tylko, ile potrzeba, ażebyś mógł być użytecznym i doskonałym (str. 83).“ Druga część dzieła jest *szczegółową* lub *stosowaną* i wykazuje, w jaki sposób dążyć należy do urzeczywistnienia zaznaczonych ideałów w różnych dziedzinach życia. „Jak podróżnik na morzu albo wśród pustyni, aby nie zbłądził, musi ciągle mieć na oku główne okolice świata: północ, południe, wschód, zachód, tak samo człowiek i społeczeństwo, w wielkiej życiowej podróży, świadomie czy bezświadomie, musi chować w sercu i pamięci najogólniejsze ideały, najwyższe i ostateczne cele życia (str. 97).“ Z tego stanowiska rozpatruje Prus *wyroby* (motory, sprzęty, naczynia, budowle i t. d.) i *utwory* (literatura, rzeźba, architektura, obrazy i t. d.) na różnych polach ludzkiej działalności i stosuje użyteczność, szczęście i doskonałość do *natury*, pojedynczego *człowieka* i całego *społeczeństwa*, uwzględniając przytem skrzętnie zarówno charakter narodowy, jak i swojskie warunki życia i rozwoju. Dzięki zdrowym zasadom, opartym na doświadczeniu i rozumie, oraz licznym faktycznym wyjaśnieniom tych zasad, książka Prusa zaleca się jako najlepszy u nas podręcznik *etyki życiowej*.

W zakres etyki wpada również książka H. Nussbauma p. t. *Czem jestem?* 1902. Opierając się wyłącznie na przyrodniczem pojęciu świata i odnosząc się wskutek tego skeptycznie do wszelkich zagadnień, łączących się z życiem ducha, jako samoistnego czynnika wszechbytu, autor szuka jednak pewnych podstaw dla *etycznego* poglądu na życie. Pogląd ten wyraża w idei *nadczłowieka*, różnego od nadczłowieka *Nietzschego* (zob. niżej § 12,2,1) tem, że nie dąży do bezwzględnego panowania nad tłumem niewolników, lecz przejmuje się uczuciem *wszechmiłości*. Taki sentymentalizm świadczy wprą-

wdzie o szlachetnem sercu autora, nie wiąże się jednak konsekwentnie z naturalistycznym na świat poglądem. Fizyka nie zmienia swych „nieubłaganych“ praw dla „nikłych“ sentymentów człowieka. Ona nie daje żadnych podstaw dla etyki; na jej stanowisku możliwy jest dla myśli krytycznej jedynie rozpaczliwy pesymizm, ale nigdy optymizm uczuciowy. (Zob. co się wyżej str. 362 powiedziało o MERCZYNGU)

O monografiach z zakresu etyki, dotyczących poszczególnych zagadnień przy rozbiorze stosunku filozofii do życia, wspominamy poniżej.

2. Pogarda dobrobytu materyalnego. Cynizm i stoicyzm. Pogarda dobrobytu materyalnego może wypływać z dwóch różnych motywów:

1) z lekceważenia wszelkich wogóle dóbr życia, i

2) z przeświadczenia o jego niższości wobec wyższych dóbr moralnych.

Pierwszy motyw jest duszą *cynizmu*, drugi *stoicyzmu*

Cynizm ma charakter przeważnie przeczący, wyzywający, bo wraz z materyalnemi dobrami pogardza i dobrami społecznemi i religijnemi. Lekceważy je, kpi z nich i poniewiera niemi. A chociaż ANTYSTENES, DYOGENES ze Synopy, KRATES i inni starsi cynicy podnoszą w zasadzie cnotę; to jednak w życiu cnota ich sprowadzała się głównie do sarkastycznej opozycyi względem wszystkiego, co inni wysoko cenili, co miało wartość istotną dla społeczeństwa, a więc względem wszystkich zgoła zdobyczy kultury estetycznej, logicznej i moralnej. Dla cyników nie istniały żadne obowiązki społeczne lub religijne; małżeństwo, rodzinę, państwo mieli za czcze formy, bez wszelkiej wartości; nawet względy na godność osobistą i przyzwoitość nie krępowały ich wcale. Mieli oni siebie za wyższych ponad wszelkie prawa i wskutek tego pogarda ich dla wszystkiego w życiu łączyła się z chełpliwą samowolą. Sokrates miał słuszność, gdy Antystenesowi powiedział, że z jego płaszcza dziurawego przeziera próżność.

Nadto cynicy lubowali się w ujemnej, brzydkiej i nawet obrzydliwej stronie przyrody; zasadę zaś zbliżenia się do niej i życia według jej wymagań doprowadzili do ostateczności. Nieokrzesaną naturę stawiali ponad wszelką kulturą. Wobec demokratycznego bratania się z niższą przyrodą zapominali zupełnie o godności ludzkiej i wypływających z niej obowiązkach. To też późniejsi cynicy, w pierwszym wieku naszej ery, jak również w nowszych czasach, szczególniej we Francyi w drugiej połowie zeszłego wieku, zapominali zupełnie o pierwotnych zasadach etycznych swej szkoły, a zadawalali się bezpośredniem przeprowadzeniem zaznaczonych czynników ujemnych w życiu praktycznem.

Dla powyższych powodów, cynizm należy nie tyle do historyi filozofii, ile do ogólnych dziejów kultury umysłowej. W dziejach tych stanowi on reakcyą, pod wieloma względami uprawnioną, przeciwko zboczeniom kultury z drogi prawidłowego postępu; przeciwko stosunkom wykrzywionym i wymuszonym, jakiemi są: sztuczna sprzeczność pomiędzy różnemi warstwami społeczeństwa, nieszczerość w obejściu, hipokryzya w rzeczach najświętszych, wyrafinowana chęć używania w połączeniu z przesytem, zepsucie obyczajów, brak wznioślejszych ideałów w literaturze, sztuce i życiu. Wśród stosunków tego rodzaju nawoływanie do prostoty, do powrotu na tory naturalne jest koniecznem, a cynizm w różnych swych formach staje się wyrazem reakcyi, równie atoli jednostronnym, jak owo zboczenia, przeciwko którym występuje W takim duchu uwydatnia czynniki cynizmu w wieku ośmnastym szczególniej J. J. ROUSSEAU, nietylko w swych pismach, ale w całem swem życiu.

W innem zupełnie świetle przedstawia się pogarda dobrobytu materyalnego u *Stoików*. Oni i w tej pogardzie zachowują godność osobistą i nie wyrzekają się dóbr materyalnych, o ile są niezbędnemi środkami godnego bytu człowieka. Ceniąc nadewszystko cnotę, sumienne spełnienie obowiązku, jako czynniki, nadające człowiekowi ową godność, stoicy poczytywali dobrobyt materyalny za rzecz podrzędną, która nie powinna być *celem* dążności człowieka. Domagali się tedy przestawania na małem, ale

przez to nie sprzeciwiali się zasadniczo kulturze i na polu materyalnem, o ile ona się rozwija w parze z wyższemi czynnikami bytu ludzkiego. Występowali tylko energicznie przeciwko wszelkiej zależności człowieka od dóbr materyalnych, a tem bardziej przeciwko wszelkiemu niewolnictwu duszy względem tych dóbr.

I na stosunek człowieka do przyrody stoicy zapatrywali się odmiennie od cyników. Przedewszystkiem, domagając się życia zgodnego z przyrodą, a zatem prostoty, szczerości i prawdy w postępowaniu, nie mieli na oku przyrody niższej od człowieka, zwierzęcej lecz włączali w swe pojęcie przyrody wyższą, rozumną istotę ludzką, z rozwojem jej różnorodnych potrzeb umysłowych, społecznych i religijnych. Żyć zgodnie z wymaganiami przyrody, znaczyło u nich żyć według wymagań wyższej, rozumnej natury człowieka. A w imię właśnie takiego poglądu dowodzili, że niewolnicze poddanie się zmysłowym popędom i szukanie szczęścia w dobrobycie materyalnym sprzeciwia się prawdziwej naturze człowieka, jako istoty obdarzonej rozumem. Jako taka istota, człowiek znaleźć może prawdziwe zadowolenie i szczęście jedynie w dzielności moralnej, (ἀρετή), w panowaniu nad sobą, w spełnianiu swych obowiązków względem siebie, społeczeństwa i bogów. Dzięki zaś tym zasadom, stoicy w przeciwstawieniu do demokratycznych tendencyj cyników, wypływających z ich nizkiego pojęcia przyrody, reprezentowali czynnik arystokratyczny ducha, w szlachetnem tego słowa znaczeniu, mającem na oku godność osobistą człowieka, jako człowieka.

Porównywając ze sobą powyższe kierunki moralne, cynizmu i stoicyzmu, wypływające ze wspólnego sokratycznego źródła pogardy dla dobrobytu materyalnego, pytania być nie może, który z nich bardziej odpowiada nastrojowi prawdziwie filozoficznemu. Negacya cyniczna dla negacyi jest zarazem i negacyą wszelkiej filozofii, a zatem i jej życiowego rozwoju. Cynicy też, w samej rzeczy, nie uprawiali filozofii szerzej; zadawalali się lekceważeniem wszystkiego i wszystkich; a to przyczynić się nie mogło ani do postępu filozofii jako nauki, ani do zbliżenia jej z życiem rzeczywistem. Wyrwanie osobnika z naturalnego gruntu bytu i życia, pociąga za sobą z konieczności naprzód jego rozstrój wewnętrzny, a następnie zupełną śmierć moralną. Takim skutkom podlega też cynizm prędzej czy później zawsze i wszędzie, gdzie tylko się zjawia. Przeciwnie, stoicy dzięki swym dążnościom dodatnim, swej energii myślowej i moralnej, przedstawiają czynnik rozwoju postępowego tak na polu filozofii, jak życia. Wynosząc człowieka ponad drobnostkowe troski o dobrobyt materyalny, wskazują mu wyższe zadania i cele, i przez to podniecają ciągle na nowo działalność jego umysłu i woli. To też w zakresie stoicyzmu rozwinął się z czasem coraz pełniejszy pogląd filozoficzny na *mądrość życiową*, a wraz z nim coraz wznioślejszy *ideał* prawdziwego mędrca w życiu; ideał, przeciwstawiający się pod każdym względem cynicznej parodyi filozofa o zapuszczonej brodzie i grubych obyczajach z torbą żebraczą na podartej odzieży.

O owym ideale mędrca w duchu stoicyzmu będziemy mieli sposobność mówić więcej w następnym paragrafie, przy rozbiorze stosunku filozofii do mądrości życiowej (§ 13,2).

Wspomniane powyżej (str. 456) podanie o Talesie mieści się w przytoczonem na str. 78 piśmie Dyogenesa Laercyusza, I, 14; zob. też *Teetet* Platona p. 174.

Szczegóły co do nauk cyników i stoików, zob. w odnośnych częściach wymienionych wyżej (str. 467) prac z dziedziny historyi etyki, oraz w *Historyach greckiej filozofii:* Zellera, T. II, oddz. 1 i T. III, oddz. 1. i Pawlickiego, T. I, 405 i nast. Ze względu na swoją treść krytyczną, zasługują tu też na uwagę wykłady hr. Dzieduszyckiego p. t. *Sceptycy, Stoicy* i *Epikurejczycy;* zob. odbitki z Bibl. Warsz. 1883.

O Roussie, w duchu zaznaczonym powyżej, pisałem w *Tygodniku Illustrowanym* w r. 1879; zob. oddzielne odbitki, p. t. *Jan Jakób Rousseau*, oraz wyżej str. 4 i nast. Porównaj z tem też studyum P. Chmielowskiego p. t. *Rousseau. W stuletnią rocznicę*

jego śmierci, 1878. W ostatnim czasie ogłosił H. Höffding zajmujące studium *J. J. Rousseau. Życie i dzieła.* Przekład z niemieckiego Z. Herynga, 1900.

3. **Epikureizm i utylitaryzm.** Zasada szczęśliwości, eudemonizmu, jest w istocie swojej bardzo nieokreśloną, bo zależy od tego, co kto nazywa szczęśliwością i w czem jej szuka. Arystyp np. jak donosi Ksenofont (*Memorabilia* II, 1 p. 8), powiedział Sokratesowi otwarcie: „Ja zaliczam się do tych, którzy pragną żyć jak najwygodniej i jak najweselej." Widzieliśmy wyżej (str. 458), że Arystoteles zupełnie inne miał pojęcie o szczęśliwości, łącząc ją ze cnotą (zob. szczególniej jego *Etykę Nikomacha* I, 6 i X, 7). Epikur zaś, któremu Dyogenes Laërcyusz poświęca dziesiątą księgę swego pisma historycznego (zob. wyżej str. 78), za przykładem Arystypa szukał szczęśliwości znowu w rozkoszy, więc powrócił znowu do *hedonizmu* (zob. wyżej str. 458). Rozróżniając jednak rozkosze ciała i duszy, poddaje ich treść ocenie, obliczeniu (συμμέτρεσις). Na tej zasadzie dowodzi: wszelka rozkosz jest pożądania godną; różnicy między szlachetnemi i mniej szlachetnemi rozkoszami nie ma; różnią się one tylko swym zakresem i skutkami. Jedynie dla tych ostatnich względów oddaje Epikur pierwszeństwo rozkoszom duszy, bo treść ich obejmuje większy zakres, a skutki są zazwyczaj mniej przykre, niż skutki rozkoszy cielesnych. Według tego, człowiek w życiu nie ma w gruncie rzeczy żadnych *obowiązków* moralnych, ekonomicznych, społecznych lub religijnych, któreby spełnione być winny, bez względu na skutki osobnicze; wszystko sprowadza się jedynie do egoistycznej rachuby.

Pogląd powyższy epikureizmu ma toż samo znaczenie na polu życia praktycznego, jak w zakresie teoretycznym zdanie, że nie ma żadnych stałych, bezwzględnych praw logicznych, do których myśl nasza stosować się winna, że poznanie prawdy dla prawdy nie stanowi samoistnego celu dla umysłu ludzkiego, gdyż każdy osobnik może uznawać za prawdę to, co mu się podoba, co mu sprawia przyjemność, co go podmiotowo najbardziej zadawala. Takiej osobistej samowoli bronili na polu poznawczem *Sofiści* (zob. str. 100), z któremi pod tym względem schodzi się w zupełności Epikur i liczni jego zwolennicy. Epikureizm jest moralną, albo raczej niemoralną sofistyką.

Pouczające badania nad epikureizmem ogłosił M. Guyau w dziele: *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878, 2-gie wyd. 1881. Jestto pierwszy tom obszerniejszej pracy p. t. *Les Utilitaires*, obejmujący teorye utylitaryzmu od Epikura aż do 18-go wieku. Tom II-gi p. t. *La morale anglaise contemporaine*, 1879, wyd. 3-cie 1886, prowadzi dalej te badania od wieku 18-go aż po najnowsze czasy. Autor stoi na stanowisku etyki ewolucyjnej (zob. wyżej str. 471), wykazuje jednak przytem, że interes osobisty nie jest zasadą etyki, lecz dążność do doskonalenia się.

U nas specyalne studya w tym względzie ogłosili: Każ. Kaszewski: *Epikureizm i Lukrecyusz*, Bibl. Warsz. 1861, T. III. 489 i nast., Al. Świętochowski, *O epikureizmie*, 1880, oraz W. Dzieduszycki we wspomnianych powyżej wykładach (zob. str. 475).

Zastanawiając się nad źródłem praw moralnych, Epikur dowodził, że nie są one ani przyrodzone umysłowi ludzkiemu, ani też nie zostały narzucone większości ludzi siłą przez potężnych władców, lecz były wynikiem rozwagi wybitnych mężów nad tem, co uznać należy za pożyteczne (συμφέρον) dla społeczeństwa. Otóż ta myśl stanowi łącznik pomiędzy epikureizmem i nowoczesnym utylitaryzmem, który w istocie swojej jest dalszym rozwojem zasad Epikura pod nową tylko nazwą i przy uwzględnieniu skomplikowanych stosunków nowoczesnej kultury.

O głównych przedstawicielach *utylitaryzmu* w Anglii ogłosił obszerne trzytomowe dzieło L. Stephen: *The English utilitarians*, 1900. Zawiera ono szczegółowe dzieje tego kierunku etyki.

W rozwoju nowoczesnego *utylitaryzmu* rozróżnić można trzy główne formy: 1) utylitaryzm egoistyczny Th. Hobbesa († 1679), 2 społeczny i altruistyczny Benthama i Comte'a, i nareszcie 3) umysłowy J. St. Milla.

Utylitaryzm egoistyczny Hobbesa (selfish system) jest pierwotną i zarazem najkonsekwentniejszą i najczystszą formą tej teoryi. Rozwinął on ją w swych dziełach: *De cive*, 1642 i *Leviathan or the matter, form and authority of government*, 1651. Hobbes jest twórcą głośnej nauki, że człowiek nie jest, jak pszczoła i mrówka i jak dowodzi Arystoteles, z natury swojej „istotą społeczną (ζῶον πολιτικόν),“ lecz walka wszystkich przeciw wszystkim (bellum omnium in omnes) jest stanem przyrodzonym człowieka. Walka ta wypływa z dążności każdego osobnika do własnego dobrobytu, z egoizmu, jako jedynego motywu ludzkich działań. Każdy osobnik ma też, według tego, zupełne *prawo* do wszystkiego, co się z jego dobrem zgadza, a gdy następuje kolizya w dążnościach i celach osobników, natenczas silniejszy ma naturalnie niczem nie krępowane prawo do urzeczywistnienia swych celów, choćby ze szkodą innych, jeżeli to tylko jemu samemu szkody nie przynosi. Ponieważ jednak sam stan ciągłej walki jest szkodliwym dla wszystkich osobników, narażając co chwila życie i mienie każdego, przeto pokój na zasadzie zrównoważenia egoistycznych dążności jest również potrzebą naturalną człowieka. Tej potrzebie zawdzięcza swe istnienie społeczność, państwo. Racya jego bytu jest pożytek zjednoczonych w niem jednostek. Dla osiągnięcia jednak tego pożytku wyposaża Hobbes głowę państwa w bezwzględną władzę i broni najsurowszego despotyzmu. A czyni to w zupełnej konsekwencyi ze swemi zasadami. Skoro bowiem osobnik, kierując się wyłącznie motywami egoistycznemi, pozbawiony jest sam w sobie wszelkich czynników moralnych, zdolnych podtrzymać porządek społeczny: to dla okiełzania jego egoizmu potrzeba działać nań siłą i przestrachem, wogóle środkami zapewniającemi jego bezwzględną uległość dla wymagań państwa. Widzieliśmy wyżej, że do takich wyników doprowadza naturalistyczna etyka i w naszych czasach, jak o tem świadczy szkoła antropologiczna prawa karnego (zob. str. 469).

Konsekwencye Hobbesa zraziły zwolenników utylitaryzmu do oparcia swej nauki na nagiem samolubstwie i zmusiły do odszukania innych, przynajmniej z pozoru bardziej szlachetnych motywów dążności do pożytku. Tego dopełnienia egoizmu w zakresie zasady pożyteczności dokonał pierwszy Jeremiasz Bentham, właściwy twórca nowoczesnego utylitaryzmu w dziełach: *Introduction to the principles of moral and legislation*, 1789, oraz *Deonthology or the science of morality*, ed. John Browing, 2 tomy 1834.

Jak Epikur i Hobbes, tak i Bentham nie wyprowadza moralności z samoistnego czynnika umysłowego. Z wielką nawet niechęcią mówi o moralistach, którzy poczucie *obowiązku* uznają za zasadę cnoty. W obowiązkach widzi jakąś zależność od obcych czynników, gdy tymczasem działanie człowieka wynika wyłącznie z motywów osobniczych. Rozkosz i ból, przyjemność i nieprzyjemność są, i według jego zdania, jedynemi źródłami ludzkiej działalności. Na wstępie do pierwszego z wymienionych dzieł mówi, że człowiek znajduje się pod władzą dwóch panujących czynników: rozkoszy i bólu; one jedynie określają, co możemy i mamy czynić. „Nature has placed mankind under the government of two sowereign masters: *pleasure* and *pain*. It is for them *alone* to point aut what we ought to do, as well, as to determine what we shall do.“ Ale wśród różnych rodzajów rozkoszy, które człowiek ma na oku, a które Bentham z epikurejską finezyą poddaje kalkulacyi, co stanowi jego tak zwaną „arytmetykę moralną,“ wylicza na ostatniem, siódmem miejscu i rozkosz z obcej rozkoszy, przyjemność z wyrządzanej innym przyjemności. I otóż, ten rodzaj rozkoszy przyjmuje za zasadę swego utylitaryzmu *społecznego*, wyrażającego się w wymaganiu „możliwie największej szczęśliwości dla możliwie największej liczby jednostek (the greatest happines of the greatest number).“

Jeżeli się zapytamy, na jakiej zasadzie możemy kogokolwiek *zobowiązać*, aby szukał własnej rozkoszy w rozkoszy obcej, to Bentham tego nie wyjaśnia i tego na podstawie epikurejskich przesłanek wszelkiego utylitaryzmu nigdy wyjaśnić nie będzie można. Skoro bowiem rozkosz osobnicza, — a innej rozkoszy nie ma, — jest najwyższym i jedynie uprawnionym celem działania, to możemy być radzi, jeżeli kto znajduje rozkosz w obcej rozkoszy, ale nie mamy żadnego prawa ganić, a tem mniej pociągać do jakiejkolwiek odpowiedzialności tych, którzy tej rozkoszy nawet na siódmem miejscu nie doznają, lub w innych rodzajach rozkoszy bardziej gustują. Oczywistą jest tedy rzeczą, że albo musimy się wyrzec wszelkich obowiązujących norm działania ludzkiego, wszelkiej oceny jego moralnej wartości, i oddać wszystko na łaskę i niełaskę osobniczych dążności do rozkoszy; albo też wyznać, że rozkosz i ból nie są najwyższemi czynnikami moralnemi, że wymagania *rozumu*, uwzględniającego cele i zadania ustroju moralnego, do którego osobnik jako cząstka składowa należy, wynoszą się ponad osobniczą samowolę i żądają jej ograniczenia nie w imię dobra jednostkowego, lecz w imię dobra ogółu, jako wyższego i bardziej uprawnionego celu działania, aniżeli byt jednostkowy (zob. wyżej str. 223 i nast.).

Powyższe uwagi odnoszą się w zupełności i do *altruizmu*, o ile się opiera na zasadach epikurejskich (zob. str. 462). W tym duchu wprowadził Comte to wyrażenie do socyologii, uznając zarazem pociąg do towarzyskości za podstawę altruizmu. Zob. szczególniej czwarty tom jego wspomnianej (str. 13) *Filozofii pozytywnej*. Por. też co mówi H. Spencer o egoizmie i altruizmie ze stanowiska ewolucyjnego, w swem dziele: *Principles of ethics*, 1892, T. 1, 187—275; spodziewa się on, że ewolucya doprowadzi z czasem do zgody interes osobnika i ogółu.

Najnowszą formę nadał utylitaryzmowi J. St. Mill w piśmie: *On Utilitarianism*, 1863, 12-te wyd. 1895; przekład polski F. Bogackiego, 1873. Przeniósł on zasadę utylitaryzmu na pole wyższych objawów życia umysłowego, a za jego przykładem poszli w tym względzie Al. Bain w dziele: *The emotions and the will*, nowe wyd. 1876, rozdz. 15-ty: *O poczuciu moralnem*, oraz H. Sidgwick, *The methods of ethics*, 6-te wyd. 1901, szczególniej rozdz. 4: *Utylitaryzm*, i wielu innych.

Mill bierze za punkt wyjścia do swych odnośnych poglądów także zasadę epikurejską rozkoszy. „Rozkosz, mówi on w przywiedzionej pracy, i usunięcie bólu są jedynemi celami, pożądania godnemi (Pleasure and freedom from pain are the only things desirable as ends).“ W duchu Benthama broni Mill następnie i zasady szczęśliwości powszechnej, czyli pożytku ogółu, jako celu ludzkiej działalności. Aby wykazać możliwość przejścia od osobniczego pożytku do pożytku powszechnego, utrzymuje, że pierwotne dążności egoistyczne „moralizują“ się w człowieku z biegiem czasu; to znaczy, dążność do pożytku osobniczego i powszechnego kojarzy się z czasem z poczuciem obowiązku. Nadto—i to stanowi charakterystyczny czynnik jego utylitaryzmu,—domaga się, aby oceniano *wartość* podmiotowego zadowolenia, t. j. rozkoszy, ze stanowiska jej jakości. Są rozkosze wyższe, duchowe, których wartość wewnętrzna zasługuje na to, abyśmy je mieli bardziej na oku, aniżeli rozkosze niższego rzędu. Co więcej, nawet niezadowolenie w wyższej sferze życia umysłowego ma większą wartość, niż zadowolenie w niższej. W tym duchu wyraża się Mill trochę drastycznie, ale w zasadzie bardzo słusznie: „Lepiej być niezadowoloną ludzką istotą, aniżeli zadowoloną świnią; lepiej być niezadowolonym Sokratesem, aniżeli zadowolonym głupcem.“

Rozum, w samej rzeczy, zgodzić się musi na takie *dictum acerbum* dla wielu zadowolonych wśród ludzi; ale tylko rozum, jako władza przedmiotowa umysłu, wynosząca się w swych sądach o rzeczach wysoko ponad osobnicze zadowolenie lub niezadowolenie, jako władza, rządząca się zupełnie innemi prawami, aniżeli są te, które wynikają z epikurejskiej zasady rozkoszy. Bo gdyby było prawdą, co po Arystypie powtarzają aż

po chwilę obecną wszyscy epikurejczycy i utylitaryści, wraz ze zwolennikami etyki przyrodniczej, że zadowolenie osobnicze, rozkosz, jest jedynym motywem i ostatecznym celem ludzkiej działalności: to opierając się na tej wyłącznie zasadzie, bez ogródek i bez wszelkich arystokratycznych aspiracyj, z cyniczną otwartością oddać należy pierwszeństwo zwierzęciu, tarzającemu się z zadowoleniem w błocie, nad zbolałem z powodu klęsk społecznych sercem ludzkiem; uśmiechającemu się do swej podobizny głupcowi przed mędrcem, trapionym niezaspokojoną tęsknotą za poznaniem istoty wszechrzeczy. Po jednej stronie jest zadowolenie, po drugiej niezadowolenie, — i to wystarcza wobec owej zasady. Przyznanie zaś wyższości niezadowolenia pewnego rodzaju nad jakimkolwiek zadowoleniem, wprowadza zupełnie nową zasadę oceny, różną od zasady rozkoszy, a więc wymaga odstąpienia od tej ostatniej i wyjaśnienia należytego tamtej. Tego zaś Mill nie czyni, pozostając w zakresie tradycyjnych pojęć swej szkoły. Co więcej, w praktycznem zastosowaniu swego utylitaryzmu do ekonomii politycznej, Mill, narówni z większością współczesnych ekonomistów, bierze za zasadę egoizm jednostek i ich dążność do dobrobytu materyalnego, powracając tem samem do pierwotnej nauki Hobbesa, jako logicznej konsekwencyi zasady pożytku. Zob. pod tym względem dzieło Milla: *Principles of politic ekonomy*, 2 tomy, nowe wyd. 1891.

Zaznaczony rozwój utylitaryzmu od Hobbesa do Milla wykazuje dobitnie potrzebę uzupełnienia w etyce czynnika osobniczego czynnikiem racyonalnym; indywidualnej samowoli uznaniem wyższego prawa, obowiązującego jednostkę do spełnienia jego wymagań. Etyki zbudować nie można na mniej lub więcej przypadkowych, a w każdym razie okolicznościowych zachciankach podmiotowych osobnika, lecz wyłącznie na przedmiotowych, ogólnie obowiązujących czynnikach rozumu, który dowodzi istnienia wyższego porządku rzeczy, nietylko pod względem fizycznym, ale i moralnym. W ten sposób i na tem polu przygotowano mimowoli ze strony przeciwległej, empirycznej i naturalistycznej, grunt pod zasiew racyonalnej etyki Kanta. Liczne objawy z zakresu krytyki utylitaryzmu świadczą o tem, że zasiew ten wschodzi i zapowiada bogaty plon nietylko w ojczyźnie twórcy zasady bezwzględnego rozkazu moralnego, ale również w Anglii i Francyi.

Z energiczną krytyką utylitaryzmu Benthama i Milla wystąpili w Anglii szczególniej tacy popularni pisarze jak Tomasz Carlyle, głębokomyślny filozof z Chelsea (części Londynu, w której długie lata żył i umarł, 1881 r.) i John Ruskin, znakomity krytyk i estetyk, oraz ekonomista († 1900). Obaj znajdowali się pod tym względem pod wpływem Kanta i w imię zasady obowiązku i prawdziwego dobra społeczeństwa zbijali ciasną zasadę pożytku.

W studyum napisanem jeszcze w r. 1829 p. t. *Signs of the times* (Works, T. VII, Carlyle roztrząsa *oznaki czasu* i wykazuje, że pod wpływem mechanicznych poglądów na świat i utylitaryzmu zapomniano zupełnie o wewnętrznej, moralnej wartości człowieka. Współcześni filozofowie, mówi Carlyle, nie idą za przykładem Sokratesa i Platona, nie zaszczepiają w naród przekonania o potrzebie moralnego doskonalenia się i o tem, że szczęście prawdziwe jest w nas samych i że mamy pewne obowiązki do spełnienia względem innych; jeszcze mniej myślą o praktycznem urzeczywistnieniu zasady miłości chrześcijańskiej. Przeciwnie, wszystko odnoszą do zewnętrznych okoliczności i w ich egoistycznem spożytkowaniu widzą szczyt mądrości życiowej. Tymczasem postęp prawdziwy w rozwoju stosunków ludzkich, społeczeństwa, państwa zależy nie od mechanicznej rachuby, lecz od wartości moralnej człowieka, a kto chce się przyczynić do tego postępu powinien rozpocząć reformę od samego siebie, a następnie przystąpić do pracy dla społeczeństwa czystym, bez wszelkich osobniczych pobudek i widoków.

Tych samych zasad broni Carlyle w wielu innych pismach, potępiając szczególniej *mamonizm*, jako naturalny wytwór utylitaryzmu i wyłącznej dążności do dobrobytu materyalnego. Najsilniej na współczesnych podziałało pod tym względem pismo jego:

The past and the present, 1843 (Dzieła, T. XIII). Napotykamy tu między innemi następujące zdania: „Kiedy wszystkie wzajemne ludzkie obowiązki zmienione zostały na jedyny obowiązek zapłaty gotówką; kiedy obowiązek człowieka względem człowieka został sprowadzony do wręczenia kilku sztuk pieniędzy i pokazania potem drzwi; kiedy obowiązek człowieka względem Boga stał się hipokryzyą, powątpiowaniem, lub czemś podobnem; kiedy człowiek najbardziej boi się tego, aby się nie dorobił pieniędzy: nieobliczona w skutkach zmiana zaszła w stosunkach ludzkich. We wszystkich sprawach ludzkich nie krąży obecnie zdrowa krew, ale coś podobnego do atramentu bankierskiego; wszystko stało się cierpkiem, sprzecznem, grożącem rozkładem. Życie społeczeństwa stało się galwanicznem, jakby przez szatana opętanem. A jednak mamona wcale nie jest Bogiem, lecz szatanem."... „Używając starego języka, zapomnieliśmy o Bogu, mówiąc zaś nowszym językiem, tłómaczymy sobie świat nie tak, jakim jest w rzeczywistości. Zamknęliśmy oczy na odwieczną *istotę* rzeczy, a otworzyliśmy je tylko dla pozorów. Wierzymy z pełnym spokojem, że wewnętrzna istota tego świata jest jakąś niezrozumiałą możliwością (perhaps), ale zewnętrznie przedstawia się nam ten świat tylko jako ogromna obora i dom roboczy, z niezmiernemi szeregami kuchni i stołów jadalnych, — przy których sprytny może znaleźć miejsce. Cała prawda o tym świecie jest niepewną, tylko zysk i strata, oraz pudding są i pozostają widzialne dla praktycznego człowieka." Tymczasem, nie zasada największej *szczęśliwości* (greatest-happiness principle), lecz zasada najwyższej *szlachetności* (greatest-nobleness principle) powinna być podstawą zarówno życia praktycznego jednostki, jak i ustroju społecznego. *Praca* dla dobra innych, oto najświętszy obowiązek każdego. „Przechodzi krótki szumny dzień, ze swemi hałaśliwemi upiorami, biednemi pozłacanemi koronami; nastanie boska wieczna noc, ze swojemi gwiaździstemi dyademami, z milczeniem i prawdą. Coś zrobił i jak? Szczęście, nieszczęście, wszystko to było zapłatą, jaką dostałeś, którąś już wydał, a teraz: gdzie jest twoja praca? pokaż nam, coś zrobił?..."

Z takim samym podniosłym nastrojem moralnym przystępuje Ruskin do krytycznego rozbioru współczesnego utylitaryzmu, zwracając przytem szczegółowo uwagę na błędne konsekwencye tej teoryi w zakresie ekonomii politycznej. W szeregu prac, zebranych szczególniej w książkach: *Untho this last. Four essays on the first principles of Political Economy,* 1860, nowe wyd. 1900, i *Munera pulveris,* 1872, wykazał on przekonywająco, że panująca utylitarna ekonomia polityczna nie uwzględnia w sposób należyty wszystkich faktycznych czynników, które przyjmują udział w rozwoju dobrobytu materyalnego narodu. Opiera się ona na zasadach egoistycznej konkurencyi i błędnem pojęciu bogactwa, gdy tymczasem prawdziwy dobrobyt nawet materyalny społeczeństwa zależy zarazem od różnorodnych czynników moralnych, a przedewszystkiem od *uczciwości* ludzi. Co zaś do *bogactwa,* to ono nie sprowadza się bynajmniej do masy złota lub innych produktów, dających się zamienić na złoto, jak uczy utylitarna ekonomia, lecz wartość samego złota, pieniędzy, zależy zupełnie od wpływu, wywieranego przez nie na ludzi (power over men). Dzięki temu wpływowi czynimy ludzi usłużnymi względem naszych celów, t. j. skłaniamy ich do pracowania dla nas. Pieniądze same nie są tu jednak wystarczającemi, bo gdyby w ludziach nie działały zarazem czynniki moralne, a w szczególności uczciwość i poczucie sprawiedliwości, natenczas nie pracowaliby dla innych, ale przy danej sposobności zabieraliby bogatszemu pieniądze. Nadto wpływ na ludzi wywrzeć można i za pomocą innych środków, nietylko zapomocą pieniędzy. Są rzeczy, których za żadne pieniądze kupić nie można, a które jednak wielce się przyczyniają do rozwoju bogactwa narodowego, np. przywiązanie żołnierza do wodza, poszanowanie robotnika dla pracodawcy, uczciwość kupca, ograniczająca wszelki wyzysk i wtedy, gdy jest możliwym, szlachetne usposobienie ludzi nawzajem względem siebie i t. p. Jasną jest rzeczą, że te czynniki wywierają wielki wpływ na dobrobyt materyalny narodu, a z tego wy-

nika, że prawdziwe bogactwo jego nie polega tylko na dobrach materyalnych, i na charakterze moralnym jednostek, wchodzących w jego skład. Im szlachetniejsze będą te jednostki, im chętniej i sumienniej każda z nich spełnia swe obowiązki względem innych, tem naród jest bogatszy, tem większą posiada rękojmię dobrobytu pod każdym względem. Podstawą tedy działalności życiowej ludzi nie powinny być tak zwane zasady *praktyczności*, lecz zasady *sprawiedliwości*, które obejmują zarazem uczucia sympatyi, jakie ludzie winni mieć względem siebie wzajemnie.

Człowiek dokonywa, według słusznej uwagi Ruskina, największą możliwą dla niego ilość pracy i produkuje przez to najwięcej bogactwa, gdy wolę jego podnieca własna jego siła wewnętrzna, t. j. gdy na niego oddziaływają uczucia dodatnie. A więc nie konkurencya i wzajemny antagonizm pomiędzy członkami społeczeństwa, pomiędzy panami i służbą, robotnikami i pracodawcami i t. d., lecz przeciwnie, wzajemna ich ku sobie sympatya, jest źródłem bogactwa narodowego. To też tę wzajemną sympatyą ekonomia polityczna przedewszystkiem powinna mieć na oku, a nie interes osobisty jednostek. To zaś osiągnąć się daje jedynie przez zaszczepienie w członkach społeczeństwa poczucia sprawiedliwości i obowiązku, a więc zasad moralnych, wyższych nad wszelkie zasady utylitarne.

Wielce pouczającym jest pogląd Ruskina na przyczyny różnego poważania, jakiego w społeczeństwie doznają różne stany. Przyczyny te dowodzą, że poczucie moralne ogółu ceni najwyżej gotowość jednostek do ofiar dla dobra powszechnego i wogóle pracę około tego dobra, najniżej zaś stawia dążności egoistyczne, mające na oku pożytek osobniczy. I tak, dlaczego klasa wojowników, żołnierzy, cieszy się w każdem społeczeństwie największem poważaniem? Otóż dlatego, że prawdziwem zadaniem żołnierza nie jest zabijanie, ale to, aby w razie potrzeby sam dał się zabić. Postawcie żołnierza na wyłomie fortecy, ze śmiercią przed nim, ze wszystkiemi rozkoszami tego świata po za nim, obowiązkiem jest, nie cofnąć się, ale zginąć śmiercią bohatera w imię obowiązku. Świat płaci mu za to większą czcią. Podobnież i poważanie dla duchownego, prawnika lub lekarza wypływa ztąd, że poświęcać winni interesa osobiste dla dobra powszechnego. Tracimy zaś poważanie dla duchownego, zaniedbującego swe obowiązki, prawnika przekupnego, dla lekarza używającego swej wiedzy w celach przestępnych, lub nawet już i wtedy, gdy ci wszyscy interes osobisty stawiają ponad swe obowiązki zawodowe. Mniejsze zaś poważanie, jakie świat oddaje kupcom i przemysłowcom, aniżeli osobom tak zwanych liberalnych zawodów, wypływa z powszechnego przypuszczenia, że działalność ich jest zawsze egoistyczna. Interes osobniczy, własny zysk przy możliwem ograniczeniu zysku innych, np. kupujących, jest ich głównym celem. Działalność taka może być wprawdzie konieczną wśród danych warunków, ale ogół, płacąc im mniejszem poważaniem, wyraża przez to naganę dla ich egoizmu. Nie chcąc zasłużyć tej nagany, kupiec, przemysłowiec pamiętać winien o tem, że funkcyą jego jest również zaspokojenie pewnych potrzeb narodu. Zadanie jego nie polega jedynie na osiągnięciu zysku osobistego z przesiębiorstwa, jak zadaniem duchownego nie może być tylko otrzymanie dochodu z beneficium, albo adwokata lub lekarza zdobycie honoraryum. Dochód z beneficium, honoraryum, zysk, są tylko słusznie należnym dodatkiem, wynagrodzeniem za zadanie, które bądź co bądź winno być spełnione. I przemysłowiec ma pewne zadania społeczne, więc nie ma prawa myśleć tylko o sobie, jak tego chce utylitaryzm. On winien zbadać do gruntu przymioty rzeczy, które produkuje, lub któremi handluje, sposoby otrzymania i produkowania ich, a następnie obrócić całą swoją energię na produkowanie ich lub otrzymanie w stanie najlepszym i rozdzielanie po cenach najtańszych. Ponieważ zaś produkcya wymaga koniecznie współdziałania wielu ludzi, przemysłowiec przeto ma zarazem obowiązek zważać na to, aby rozmaite zajęcia w produkcyi były możliwie korzystnemi i dla ludzi do niej użytych. Gdy w ten sposób nie będzie dbał tylko

o swój interes, lecz spełniać będzie zarazem i swoje *obowiązki* społeczne, natenczas zjedna sobie powszechne poważanie narówni z innemi stanami społeczeństwa.

O poglądach społecznych i ekonomicznych Carlyle'a i Ruskina ogłosił u nas prace pełne doniosłości A. Okolski, a mianowicie pismo p. t. *Wpływ Tomasza Carlyle'a na rozwój społeczeństwa angielskiego*, 1894, oraz artykuł: *John Ruskin jako ekonomista*, w Bibliotece Warszawskiej, 1894, T. I, 344—366. Z prac tych skorzystałem powyżej, przytaczając zdania tych pisarzów w przekładzie, oraz w streszczeniu Okolskiego. Nadto nadmienić należy, że w pierwszej pracy, str. 26 i nast., zasłużony nasz badacz stosunków prawnych i społecznych podaje zarazem charakterystykę i krytykę poglądów Hobbesa i Benthama, a w całym przebiegu swych roztrząsań wykazuje na przykładzie angielskiego społeczeństwa złe skutki jednostronnej utylitarnej rachuby, oraz niezbędną potrzebę rozwoju wyższych czynników - moralnych dla dobra ogółu. Słowa wypowiedziane na str. 149 o Carlyle'u, że „wszystkie jego zapatrywania, polityczne, społeczne, ekonomiczne opierają się na silnej podstawie *etycznej*," stosują się w zupełności i do autora tego studyum, uwydatniając jego wysoką doniosłość i dla naszych stosunków społecznych. „Carlyle mówi Okolski, był przedstawicielem zasad, które winny ożywiać przyszłe społeczeństwo." Rozprawę zaś o Ruskinie kończy temi słowy: „Anglicy stawiają Ruskina w rzędzie swoich największych reformatorów społecznych.... Reformator zaś ten ze wszech miar zasługuje na uznanie, nie wypisał bowiem na swoim sztandarze takich haseł, jak *ausrotten* Hartmanna, ani halucynacyj obłędu Nietzschego, ale miłość bliźniego, sprawiedliwość, uczciwość, prawdę, które jedynie społeczeństwo ludzkie mogą doprowadzić do lepszej przyszłości." Na uwagę zasługują w tym przedmiocie również rozprawy Okolskiego: *Pauperyzm w Anglii*, Gazeta Sądowa 1893, № 49 i nast. oraz Bibl. Warsz. 1894, T. III, 516 i nast. — Z ogólnego stanowiska przedstawia St. Krzemiński Carlyle'a, jako „wielkiego cenzora wieku" w pięknej pracy: *Ideały Carlyle'a (Zarysy literackie*, 1895, str. 52—83). Zajmujące studyum nad „powiązaniem i uzasadnieniem głównych pomysłów" Ruskina, ogłosił W. Rubczyński p. t. *John Ruskin* w Przeglądzie polskim 1901, T. III, 56 i nast.

Do tegoż kierunku ekonomii politycznej, jak Carlyle i Ruskin, należy amerykanin H. George, „the prophet of San Francisco," jak go często nazywają. Główne jego dzieło: *Progress and poverty*, 1880, wydanem zostało we wszystkich prawie językach europejskich. Według niego, ekonomia polityczna powinna być „naukowem zastosowaniem chrześcijaństwa (a scientific application of Christianity)." Nie utylitaryzm egoistyczny, lecz jedynie miłość chrześcijańska będzie mogła przezwyciężyć nędzę wśród ludzi. W tym duchu stara się on o przekształcenie współczesnych pojęć ekonomicznych i poddaje krytyce przeciwne poglądy, szczególniej H. Spencera w piśmie: *A perplexed philosopher*, 1893.

Jasny pogląd na powyższą „nową ekonomią polityczną" podaje H. Rose w książce: *The new political economy. The social teaching of Th. Carlyle, John Ruskin and Henry George*, 1891. Na uwagę zasługuje tu również książka J. M. Robertsona: *Humaniści nowożytni.* Przegląd polski J. Steckiego, 1899. Mieszczą się tu między innemi studya socyologiczne o Carlyle'u, Ruskinie, Millu i Spencerze.

Wielką doniosłość, jako objaw krytyki utylitaryzmu, posiada również dzieło, które B. Kidd wydał p. t. *Social evolution*, 1894, nowe wyd. 1900. Wykazuje ono w całym szeregu studyów specyalnych, że prawidłowy rozwój życia społecznego polega na przezwyciężeniu samolubnych tendencyj osobnika przy pomocy czynników etycznych, szczególniej zaś religii. W. Lecky w przywiedzionej (str. 467) *Historyi zasad moralnych w Europie* nazywa (T. I, 2 i nast.) utylitaryzm „głęboko niemoralną teoryą." Filozoficzną zaś krytykę utylitaryzmu reprezentują w angielskiej literaturze szczególniej: wspomniany już (str. 327) kantysta Green, oraz J. Watson w dziele: *Hedonic theories from Aristipus to Spencer*, 1895.

W literaturze francuzkiej prócz wspomnianej już (str. 476) pracy, w której M. Guyau roztrząsa zasady epikureizmu i utylitaryzmu, na szczególną uwagę zasługują jako studya krytyczne:

Ch. Sekrétan, *Etudes sociales*, 1889; *Les droits de l'humanité*, 1891; *La societé et la morale* (wyd. pośmiertne) 1897. Krytykę utylitaryzmu opiera Secrétan na religijno-moralnem poczuciu człowieka i domaga się jego rozwoju w stosunkach społecznych.

L. Carrau, *La morale utilitaire* (bez roku). Praca nagrodzona przez Akademię nauk moralnych w Paryżu. Na podstawie krytycznego rozbioru utylitaryzmu, autor wykazuje, że ani zasada pożytku, ani zasada szczęśliwości tak jednostek jak społeczeństwa nie może być podstawą prawdziwej moralności, która polega na dążności człowieka do możliwej dla niego *doskonałości*. Z tej to dążności jedynie wynika wszelka moralność, a szczęście i dobrobyt osobniczy nie jest *celem* moralnego działania, lecz tylko skutkiem niezamierzonym zgóry, a wynikającym z powszechnego porządku moralnego świata.

Ze stanowiska ekonomicznego, znany specyalista na tem polu G. Molinari wykazuje doniosłość czynnika etycznego i religijnego w przeciwieństwie do utylitaryzmu, w pracach: *Economistes et publicistes contemporains. La morale économique*, 1888 i *Précis d'économie politique et de morale*, 1893.

Tu wspomnieć należy o dziele P. Janeta: *Philosophie du bonheur*, 5-te wyd. 1878, w którem autor rozwija myśl, że cnota nie uczy, jak osiągnąć szczęścia, lecz jak go się stać godnym. (La vertu n'est pas l'art de nous rendre heureux, mais l'art de nous rendre dignes du bonheur).

W Niemczech utylitaryzm nie ma zbyt wielu zwolenników wśród przedstawicieli etyki filozoficznej. Pod wpływem atoli Milla dały się słyszeć i tu głosy, broniące te teoryi, jak: E. Laas, *Idealistische u. positivistische Ethik*, 1882; dalej wspomniane (str. 472) prace Giżyckiego i T. Zieglera, oraz Fr. Jodl, *Religion, Moral u. Schule*, 1892; tu należy też jego *Historya etyki*, wspomniana wyżej, str. 467. Na polu zaś ekonomii i prawa głównym przedstawicielem tego kierunku jest R. Ihering (zob. wyżej str. 351). Wśród prac krytycznych wymieniam następujące:

Jul. Bergmann, *Ueber den Utilitarianismus*, 1883. Jestto mowa uniwersytecka, w której autor bardzo słusznie wykazuje, że sama zasada rozkoszy, wogóle osobniczego zadowolenia, nie dopuszcza rozróżnienia szlachetnej od nieszlachetnej, godnej od mniej godnej rozkoszy. Ze stanowiska osobniczego rozkosz jest rozkoszą, bez względu na jej jakość, a różni się tylko co do siły i intensywności, — co znowu zależy od różnych warunków podmiotowych i przedmiotowych, ale wcale nie dotyczy *wartości moralnej* rozkoszy. Kto zatem, jak Mill, uznaje potrzebę wartościowej oceny rozkoszy, ten odstępuje przez to samo od zasady epikureizmu i utylitaryzmu i staje na stanowisku etyki Kanta, etyki, opartej na zasadach godności ludzkiej i obowiązku.

E. Kaler, *Die Ethik des Utilitarismus*, 1885. Niewielka ta praca zawiera w sobie jednak wszechstronną krytykę zarówno „indywidualnego,“ jak i „socyalnego“ utylitaryzmu i z tego powodu poleconą być może każdemu, kto z tym kierunkiem etyki bliżej się zapoznać pragnie ze stanowiska krytyki filozoficznej.

Ed. Pfleiderer, *Eudämonismus und Egoismus*, 1890. Autor stara się wykazać różnicę, istniejącą pomiędzy eudemonizmem i hedonizmem (zob. wyżej str. 458). Dążność do szczęśliwości może mieć, według autora, charakter etyczny i nie potrzebuje być koniecznie egoistyczną, bo może mieć na oku godne wypełnienie życiowego stanowiska osobnika; gdy tymczasem dążność do rozkoszy jest z natury swojej egoistyczną i nie dba o żadne wyższe względy moralne.

H. Gomperz, *Krytyka hedonizmu;* przekład z niemieckiego A. Krasnowolskiego, 1900. Rozpatrując szczegółowo hedonizm *psychologiczny*, *indywidualistyczny* i *utylitarny*,

autor dochodzi do wyniku, że żadna z tych form hedonizmu nie może służyć za podstawę dla etyki.

H. Schwarz, *Glück u. Sittlichkeit*, 1902. Autor, znany pracownik na polu etyki (*Ethik*, 1896, *Das sittliche Leben*, 1901), broni tu zasady, że dążność do urzeczywistnienia obcych wartości, religijnych, socyalnych, idealnych przewyższa pod względem etycznym dążność do realizacyi wartości osobniczych (Eigenwerthe).

W naszej dawniejszej literaturze, prócz wielu powierzchownych pozytywistycznych artykulików o utylitaryzmie, znam tylko jedną poważniejszą rozprawę w tym przedmiocie, napisaną ze znajomością rzeczy, choć popularnie. Jest nią pierwszy rozdział *Wczasów warszawskich* Fr. Krupińskiego, 1872. Wspomniane powyżej prace Okolskiego zawierają w sobie wprawdzie krytykę teoryj utylitaryzmu, ale z treści swojej odnoszą się głównie do ekonomii politycznej i etyki socyalnej. Trafną krytykę teoryj sensualistycznych, sprowadzających współczucie do samolubstwa, rozwija A. Kosiba we wspomnianej już (str. 156) pięknej rozprawie *O uczuciach sympatycznych*, str. 39 i nast. W tym duchu znaleźć też można wiele cennych uwag w pracy W. Dzieduszyckiego: *Rzecz o uczuciach ludzkich*, 1902.

W ostatnim czasie Z. Balicki ogłosił dwie doniosło prace, dotyczące teoryi utylitaryzmu, a mianowicie: *Socyologiczne podstawy użyteczności*, Przegląd filozoficzny, 1899, zeszyt 2-gi i 3-ci, oraz *Hedonizm jako punkt wyjścia etyki*, tamże, 1900, zeszyt 2-gi. Pierwsza praca sprowadza się do zdania, że „pojęcie użyteczności lub szkodliwości urabia się nie drogą osobistego postrzegania, zestawiania i oceny faktów, ale drogą zbiorowego doświadczenia środowiska społecznego, w którem żyjemy.“ W tym też duchu mówi autor w drugiej pracy: „Stan szczęśliwości jednostki polega na ścisłem zespoleniu się jej jaźni ze szczęściem społeczeństwa.“ „Hedonizm społeczeństwa, jako całości, jest zjawiskiem pierwotnym, nie tylko górującym nad hedonizmem indywidualnym, ale zawierającym w sobie wszystkie zasadnicze jego znamiona.“ Przytem jednak autor bardzo słusznie zaznacza w końcu tej pracy, że „zanim zdobędziemy prawo utożsamiania teoryi hedonizmu z etyką, uledz ona musi tylu ograniczeniom i przeobrażeniom, że z pierwotnej jej postaci pozostaje tylko wartość klasyfikacyjna, forma naczynia, w które wlać trzeba inną zupełnie zawartość.“

Bez tego rodzaju uwag krytycznych staje na stanowisku utylitaryzmu J. Polak w swej wspomnianej już (str. 473) *Nauce o szczęśliwości*.

Od utylitaryzmu, jako jednostronnej teoryi etycznej, uznającej pożytek, mniej lub więcej egoistycznie pojmowany, za najwyższy cel ludzkiej działalności, odróżnić należy *zdrowy utylitaryzm*, polegający na prawidłowej eksploatacyi sił przyrody dla pożytku człowieka, a w szczególności dla utrwalenia i rozwoju dobrobytu materyalnego, jako jednego ze współczynników rozwoju społecznego. O tym utylitaryzmie mówiliśmy już wyżej (str. 171) przy charakterystyce różnorodnych kierunków życiowej działalności człowieka (zob. też str. 459). Tu zaznaczamy tylko jeszcze, że nawet tak odrębne i odległe napozór od badań filozoficznych objawy życia praktycznego, jak *technika*, oddana na usługi dobrobytu materyalnego, stały się w nowszych czasach przedmiotem głębszego rozbioru, wnikającego w sposób krytyczny w ogólne zasadnicze czynniki tych objawów. W ten sposób wytwarza się w ostatnich czasach nawet oddzielna poważna gałęź badań filozoficznych pod nazwą *filozofii techniki*. O usiłowaniach, w tym kierunku, mających wielką doniosłość dla ścisłego pojęcia *pracy* ludzkiej i jej środków pomocniczych (zob. wyżej str. 150), zdaje szczegółowo sprawę Feliks Kucharzewski w wielce zajmującym i pouczającym odczycie, ogłoszonym w №№ 44 i 46 *Przeglądu Technicznego* z r. 1901 p. t. *O zawiązkach filozofii techniki*. Autor mówi tu obszernie o odnośnych publikacyach E. Kappa, P. Engelmeyera i innych techników, dążących do filozoficznego poglądu na tę gałęź pracy, przy tem i własne uwagi autora zasługują ze wszech miar na bliższe uwzględnienie.

2. Filozofia i życie społeczne.

Bez szerszych wywodów, każdy rozumie, że związek filozofii z dobrobytem *społecznym* jest daleko ściślejszy, aniżeli z dobrobytem materyalnym. Filozofia, wraz z nauką wogóle, jest w istocie swojej jednym z objawów życia społecznego. Rozwija się ona i postępuje przy pomocy wspólnej pracy, czyli kooperacyi wielu ludzi myślących, wielu pokoleń i narodów i dąży do zaspokojenia pewnych potrzeb umysłowych całej ludzkości. A chociaż bezpośrednim podmiotem myślenia, więc i filozofii, jest zawsze pewien szczegółowy osobnik: tylko bowiem umysł jednostkowy myśli, krytykuje, wytwarza nowe na świat poglądy; to jednak życie umysłowe każdego pojedynczego człowieka, kierunek, rozwój i udoskonalenie jego zdolności, wogóle jego wykształcenie i przygotowanie do owej samodzielnej pracy myśli, która wydaje filozofią, jest pod wieloma względami wynikiem jego związku z innemi ludźmi, a zatem życia społecznego. Ono stanowi ogólny podkład kultury umysłowej i obdarza osobnika niezbędnemi środkami do samodzielnej pracy myśli. Nadto najsamodzielniejszy osobnik, rozwijając się z konieczności w atmosferze społecznej, znajduje się pod wpływem ducha, panującego w danem społeczeństwie i czasie, t. j. pod wpływem idej, poglądów i dążności reszty członków społeczeństwa, wśród których myśliciel żyje, rozwija się i dojrzewa.

Wskutek tego związku jednostkowego umysłu ze społeczeństwem, każda nowa myśl filozoficzna, a szczególniej każdy szerszy pogląd na świat nie może uchodzić wyłącznie za wyraz swego twórcy, jednostkowego myśliciela, lecz jest zawsze zarazem objawem pewnych czynników życia społecznego, ducha czasu lub narodu, do którego myśliciel należy.

Zdania powyższe są tak oczywiste, że nie potrzebują szerszego wyjaśnienia. Z nich jednak występuje na jaw drugi życiowy warunek istnienia i rozwoju filozofii, warunek *społeczny*. Polega on przedewszystkiem na takim stopniu kultury umysłowej i ustroju stosunków ludzkich, aby ludzie mogli sobie nawzajem udzielać swych myśli, przyczyniać się do rozwoju życia umysłowego młodzieży, przekazać dorobki swego życiowego i naukowego doświadczenia, swe poglądy na świat późniejszym pokoleniom w formie ściśle określonej. Dopiero na takim gruncie ogólnym rozwijają się owe szczegółowe warunki społeczne, przy których pomocy człowiek jednostkowy, jako członek społeczeństwa, może zadosyć uczynić wszechstronnym wymaganiom myśli filozoficznej. Należą tu: odpowiedni rozwój szkolnictwa, literatury filozoficznej i wogóle naukowej, możność niezawisłego wyrażenia myśli krytycznej i t. p.

Jasną jest rzeczą, że zaznaczone warunki społeczne filozofii są wynikiem wielowiekowego rozwoju ludzkości, kultury i cywilizacyi, a więc wogóle wysokiego stopnia *dobrobytu społecznego*. Stopień ten, zgodnie z naszym ogólnym poglądem na objawy życia umysłowego (str. 171 i nast.), możemy określić jako stan *kultury humanitarnej*. Humanizm, objawiający się na polu społecznem w szacunku dla godności człowieka, w możliwie sprawiedliwem połączeniu istotnej równości ludzi z potrzebą ich kooperacyi, jest niezbędnym warunkiem istnienia i prawidłowego rozwoju filozofii. Tylko na takim stopniu kultury społecznej, osobnik, jako dziecko swego czasu i narodu, otrzymuje od społeczeństwa ów zasób uczuć, myśli i dążności, który z jednej strony podnieca jego zmysł krytyczny, pobudza do stawiania pytań, dotyczących najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej, a z drugiej obdarza go środkami, umożliwiającemi przybliżenie się do rozwiązania tych zagadnień, do wytworzenia możliwie pełnego na świat poglądu.

Zależność najsamodzielniejszego nawet umysłu od stopnia rozwoju i kultury społeczeństwa, pociąga za sobą bardzo ważne następstwa odnośnie do istoty filozofii i jej zadań. Okazuje się z tego przedewszystkiem, że prawdziwy myśliciel, filozof, nie może dojść do krytycznego samopoznania, będącego koniecznym podmiotowym warunkiem wszelkiego wogóle krytycyzmu filozoficznego (§ 5,1), t. j. nie może zdać sobie jasnej sprawy z rozlicznych poglądów, które, pomimo wszelkiej samodzielności, urobiły się w jego umyśle pod wpływem tradycyi społecznej, jeżeli poprzednio nie pozna stanu umysłowego społeczeństwa, do którego należy, jeżeli nie podda rozbiorowi czynników historycznych, którym zawdzięcza swoją kulturę umysłową, wraz z panującemi w niej ideami, wytwarzającemi tak zwanego „ducha" danej cywilizacyi, danego narodu i czasu. Tylko głębsze wniknięcie w te zasoby umysłowe społeczeństwa zdolnem jest doprowadzić myśliciela do należytego zrozumienia samego siebie, do krytycznego poglądu na własne swoje pojęcie o świecie i życiu, oraz na źródła, z których pojęcia te zaczerpał.

Oddawna uznano, że znajomość historyi i literatury danej nauki, więc i filozofii, jest koniecznym warunkiem prawidłowej pracy nad jej postępem. W imię powyższych uwag o związku filozofii z życiem społecznem, wymagamy od prawdziwego filozofa daleko więcej. Historya i literatura filozofii jest tylko jednym wśród wielu innych równie doniosłych i charakterystycznych objawów życia umysłowego ludzkości. Objawu tego nie można sztucznie oderwać od reszty organicznie z nim połączonych. Przekonaliśmy się o tem już na wstępie do niniejszego rozdziału (§ 7); a tej zasady łączności filozofii z ogólnym rozwojem życia umysłowego trzymamy się ściśle w całem dziele niniejszem.

Chcąc tedy dojść do krytycznego poglądu na treść i rozwój filozofii, myśliciel nie może się ograniczyć gotowemi wytworami jej historyi i literatury, lecz musi uwzględnić zarazem dzieje życia umysłowego wogóle, obejmujące wraz z filozofią i rozwój innych nauk, oraz rozwój religii, poezyi i sztuki, ideałów i dążności życia społecznego z całem bogactwem ich różnorodnych objawów. Jednem słowem, powszechna historya kultury i cywilizacyi, w całej pełni swego rozwoju, stanowi źródło, z którego wypływa filozofia; myśliciel prawdziwy z tego źródła winien czerpać dane do krytycznego samopoznania, do oceny własnych i oddziaływających na niego poglądów, nie z samej tylko historyi filozofii. Im umysł jednostkowy głębiej wnika w to źródło życia powszechnego, im bardziej, przy pośrednictwie zasobów umysłowych społeczeństwa, przejmuje się potrzebami i dążnościami ogólno ludzkiemi: tem wszechstronniej rozwija w sobie czynniki zmysłu filozoficznego, tem bardziej się przysposabia do stawiania sobie i możliwie pełnego rozwiązywania zadań krytycznego na świat poglądu. I filozof, nietylko poeta, powinien dążyć do tego, aby mógł powiedzieć o sobie: „Jestem milion!“—bo i on żyć winien nie tylko własnem życiem osobniczem, lecz życiem szerszem społeczeństwa, narodu, ludzkości.

Ten charakter społeczny, ogólno humanitarny prawdziwego myśliciela przeciwstawia się zasadniczo wszelkiej napuszoności i zarozumiałości przesadnego *indywidualizmu*. Indywidualizm taki objawia się w nowszych czasach szczególniej w teoryach *pesymizmu*, w niechęci do świata i ludzi, sformułowanej niby filozoficznie. Odsądza on, ze stanowiska osobniczego, świat i ludzkość od rozumu i wszelkich czynników dodatnich rozwoju, a na tle takiego nastroju podmiotowego *dekadentyzm* współczesny wynosi jednostkę wyżej uzdolnioną, a szczególniej geniusz, ponad „tłum“ pozostałych ludzi i pogardza wszelkiem racyonalnem współdziałaniem członków społeczeństwa w dążności do urzeczywistnienia wyższych celów życia. Przedstawiciele tego kierunku myśli i uczucia występują z obroną jakiejś odrębnej arystokracyi talentu i geniuszu, jakiejś „kasty wielkich,“ którejby chcieli przyznać prawo do wszystkiego, do zupełnej samowoli, nie uznając jej zależności od żadnych praw ponad nią wyżej stojących. Zależnym od czegokolwiek, od logiki, estetyki i etyki, od jakiegoś wyższego porządku społecznego lub wszechświatowego, jest, według tego „kultu genialności,“ tylko umysł plebejuszów ducha, „karlików,“ skazanych do nizkich usług, pozbawionych wszelkiego istotnego znaczenia. Indywidualność zaś samodzielna, świadoma swej genialności, nie krępuje się żadnemi względami, lecz idzie swobodnie za głosem swych bezpośrednich popędów, w imię zasady umysłów wyższych: „siła przed prawem.“ Działanie takiej indywidualności wytwarza prawa, dobre dla owych fili-

strów, dla „świata miernoty,“ ale te samego geniuszu do niczego nie obowiązują. Doszło do tego, że w duchu tych zasad, za przykładem „wielkiej“ rewolucyi, strącono Boga żywego z tronu wszechświata, a na jego miejscu posadzono nie panią Momoro, jak w roku 1793, ale ubóstwiany „oryginał“ jakiegoś „nadczłowieka,“ który w gruncie rzeczy jest najzwyczajniejszym człowiekiem, tylko nad wszelką miarę zarozumiałym, mającym siebie za geniusz, za samego nawet Boga, bo za najwyższego prawodawcę, niezależnego od żadnych praw boskich i ludzkich, odrzucającego „sumienie“ jako zmorę, wstrzymującą rozwój ludzkości. Głośny w chwili obecnej Fryderyk Nietzsche, który „dążenie do siły (Wille zur Macht)“ uznaje za najwyższe prawo swej „pańskiej moralności (Herren-Moral),“ daje smutny przykład takiego obłąkania wskutek jednostronnego rozwoju bezwzględnego indywidualizmu.

Ani arystokracya takich samozwańczych geniuszów, ani owa demokracya, którą Bourdeau stawia na czele dziejów ludzkości pod nazwą *la foule des inconnus* (zob. wyżej str. 346 i nast.) nie zgadzają się z prawdą, występującą na jaw w rzeczywistych faktach życia i rozwoju społeczności ludzkiej. Z istoty bowiem wszelkiego ustroju wynika rozliczna funkcya jego składowych organów, z których wszystkie są niezbędne dla rozwoju całości, bo wszystkie czerpią z całości swe życie i uzdolnienie do prawidłowego działania. Dlatego też i w ustroju społecznym życia umysłowego mowy być nie może o bezwzględnem przeciwstawianiu wyżej uzdolnionych osobników, choćby geniuszu prawdziwego, jakiejś masie bezmyślnej, ani o niwelacyi wszystkich jednostek: zwyczajnych, utalentowanych i genialnych, według jakiegoś doktrynerskiego szablonu. Samo życie naznacza każdej jednostce odpowiednie miejsce w rozwoju całości; a każda zasługuje na uznanie i szacunek, bez względu na zajmowane stanowisko, jeżeli tylko spełnia sumiennie wypływające z niego obowiązki życiowe. Pod tym zaś względem i w hierarchii ducha obowiązuje zasada: *noblesse oblige.* Im wyższe osobnik posiada zdolności, tem większe na nim ciążą obowiązki, tem baczniej mieć winien na uwadze następstwa społeczne i humanitarne swego działania. Tylko wskutek depbrawacyi moralnej, która, niestety, może iść w parze z nadzwyczajnem uzdolnieniem umysłu, jednostka wyłamuje się samowolnie z pod praw etyki i oddaje się wyłącznie swym osobniczym dążnościom bez względu na swe obowiązki społeczne.

Jednym ze środków przeciwdziałania takiemu upadkowi moralnemu jest pielęgnowanie w osobniku poczucia jego wewnętrznej łączności z życiem powszechnem. Do tego zaś przyczynia się właśnie najskuteczniej głębsze pojęcie własnej treści umysłowej przy pomocy

dziejów kultury i cywilizacyi. Dzieje te rozbudzają w jednostce przeświadczenie, że jest członkiem szerszej całości, ogniwem w postępie dziejowym, ani pierwszym, ani ostatnim, ani jedynym, lecz ogniwem, spojonym organicznie z przeszłością i oddziaływającym w swoim zakresie na przyszłe ukształtowanie się losów ludzkości. A to czyni najgenialniejszego nawet człowieka *skromnym* i *sumiennym*; skromnym: bo go przekonywa, że pomimo wszelkiej samodzielności, daleko więcej zawdzięcza innym, aniżeli samemu sobie; sumiennym: bo mu stawia żywo przed oczy poważne obowiązki względem przyszłych pokoleń. Obie zaś te cnoty powinny zdobić przedewszystkiem prawdziwego filozofa, bo bez nich nie może zadosyć uczynić wymaganiom krytycyzmu względem samego siebie, ani też poznać prawdy dla prawdy w sposób możliwie wszechostronny, pełny i przedmiotowy.

Głębsze przejęcie się czynnikami dziejowemi życia umysłowego jest też z drugiej strony koniecznym warunkiem odpowiedniego oddziaływania myśliciela na społeczeństwo i wogóle na inne umysły. Społeczeństwo zajmuje się żywiej utworami nawet najgenialniejszych osobistości tylko wtedy, gdy czynią zadość istotnym potrzebom jego życia umysłowego. Osobistość zatem nie odczuwająca tych potrzeb, nie utrzymująca duchowego związku ze społeczeństwem, a ulegająca w swej twórczości wyłącznie zachciankom indywidualnym nie może wywierać szerszego wpływu na sposób myślenia i dążności ogółu, a tem mniej przyczynić się do wytworzenia poglądu na świat i życie, odpowiadającego wymaganiom powszechno ludzkim.

Znaczenie dziejowe każdego pojedynczego myśliciela wypływa zarówno z jego wrażliwości na zagadnienia, niepokojące umysł i serce ludzkości od pierwszej chwili jej życia duchowego, jak i z jego współudziału w ścisłem sformułowaniu tych zagadnień i w ich możliwie pełnem rozwiązaniu. Jedno i drugie zaś staje się możliwem jedynie wskutek owej wewnętrznej łączności filozofa z życiem umysłowem tak własnego, jak i wszystkich innych narodów, które się przyczyniły do poznania świata i jego istoty.

Jeżeli indywidualizm pesymistyczny wynosi się ponad społeczność i używa jej tylko za środek do swych celów osobniczych, przez co wpada w pychę; to inny kierunek praktycznej działalności, nazwany *ascetyzmem*, rozrywa związek naturalny jednostki ze społecznością w imię wyższych celów życia duchowego. Domaga się on odosobnienia jednostki, bezwzględnej obojętności na świat zewnętrzny, w celu oddania się wyłącznie kontemplacyi bądź religijnej (mistycyzm Buddy), bądź filozoficznej (Platon). Jestto również pogarda dóbr społecznych ze stanowiska osobniczego, pozbawiająca człowieka coraz bardziej poczucia łączności z innemi ludźmi i obowiązku względem nich. W tej

formie indywidualizm przyjmuje wprawdzie charakter szlachetniejszy, oparty na motywach transcendentalnych, ale w skutkach swych równie rażąco rozchodzi się z zadaniami życiowemi człowieka, jak i wszelki inny przeciwspołeczny kierunek działalności osobniczej. Jasną jest rzeczą, że kierunek taki, bez względu na charakter swych motywów, nie może doprowadzić do dojrzałego poglądu na świat i życie, a więc w zasadzie sprzeciwia się zdrowemu rozwojowi filozofii. Bo chociaż kontemplacya, zagłębienie się myśli we własną swoją treść, wogóle samopoznanie, jest koniecznym warunkiem filozofii, to jednak celu tego, jak się okazało wyżej, według wymagań krytycyzmu, osiągnąć nie można przez sztuczne oderwanie życia osobniczego od gruntu społecznego i ogólno ludzkiego, lecz właśnie jedynie na podstawie żywej organicznej łączności jednostkowego umysłu z tym gruntem.

Powyższe uwagi nie wyczerpują jeszcze danych, dotyczących wzajemnego do siebie stosunku filozofii i życia, myśliciela i społeczeństwa.

Pomimo wszelkiego wpływu kultury i cywilizacyi wogóle czynników historycznych na rozwój umysłowy myśliciela; pomimo konieczności, aby sobie przyswoił wyniki pracy umysłowej poprzednich i współczesnego pokoleń: zasada krytycyzmu wymaga od niego, aby i w stosunku do tych zdobyczy tradycyi społecznej zachował swoją samodzielność i niezależność, a więc, aby i ich treść poddawał wszechstronnemu rozbiorowi krytycznemu i korzystał z niej w swoich dociekaniach tylko o tyle, o ile ona okazuje się zgodną z wymaganiami krytycznej teoryi poznania (§ 5). Przy wszelkiej zatem życiowej łączności ze społeczeństwem i jego kulturą umysłową; przy wszelkiem uznaniu jej doniosłości dla rozwoju jednostkowej myśli, filozof prawdziwy nie ulega bezpośrednio panującym w danym czasie i otoczeniu poglądom, lecz osiągnąwszy przy pomocy owych czynników społecznych należytą dojrzałość umysłu, widzi w wytworach myślowych swych poprzedników i w poglądach współczesnych tylko środek pomocniczy dla swych krytycznych badań w celu samodzielnego rozwiązania trudnych zadań filozofii.

Ta konieczna krytyka tradycyjnych zasobów życia umysłowego wywiera naturalnie wpływ potężny na cały stosunek myśliciela do społeczeństwa. Chcąc sumiennie, wedle sił swoich, rozwiązać swe zadania krytyczne i poddać bezstronnemu rozbiorowi zarówno pojęcia zasadnicze i poglądy, jak i uczucia i dążności, bądź odziedziczone, bądź popularne w danej chwili: filozof, pomimo najściślejszego nawet związku ze społeczeństwem, powinien w stosunku do niego zajmować stanowisko możliwie niezawisłe. Ma on być niejako sędzią, badającym myśli, pragnienia i czyny, całe życie wewnętrzne i zewnętrzne społeczeństwa. W tych zaś badaniach krytycznych może dojść do wyni-

ków sprzecznych zasadniczo z panującemi poglądami na najwyższe zagadnienia wiedzy ludzkiej, a więc nietylko z treścią tych lub owych wierzeń, lecz nawet i z tem, co w danej chwili szczyci się mianem „nauki“; jednem słowem, może się znależć w sprzeczności z całym dogmatyzmem społeczeństwa. Dzieje życia umysłowego dają nam liczne przykłady takiej tragicznej sprzeczności jednostki ze społeczeństwem, a nawet z ludzkością całą! Nie brak przykładów, w których jednostka występowała przeciw panującym wierzeniom i nawet tak zwanym prawom „naukowym“ ani z opozycyi dla opozycyi, ani z pychy osobniczej i zarozumiałości, lecz jedynie wskutek nieodzownych wymagań sumienia, w imię prawdy dla prawdy, z narażeniem na szwank nietylko swego dobrego imienia, czci i swobody, ale i życia. Ileż to dusz czystych i umysłów światłych w pochodzie dziejowym ludzkości wyprzedzało przyszłość w chwili teraźniejszej, niezrozumiani lub potępiani przez współczesnych! Dziś stawiamy im pomniki, ale swoi wciskali im czapki błazeńskie na głowę i palili na stosach! Cóż ma począć filozof w podobnem położeniu?

Kultura współczesna dosięgła wprawdzie takiego stopnia humanizmu, że już nie palimy nikogo za jego przekonania filozoficzne. Ale ludzie posiadać będą zawsze najrozliczniejsze środki, aby dopiec każdemu, kto nawet na polu myśli z niemi się nie zgadza, kto się sprzeciwia popularnym „prawdom“ i próbuje własnych sił na drodze postępu. Otóż we wszystkich tego rodzaju sprzecznościach, przyjmujących najrozliczniejszy charakter w miarę zmiennych warunków życia, filozof prawdziwy zachować winien przedewszystkiem swą sędziowską godność i niezawisłość. Zająwszy raz stanowisko samodzielne i przywoławszy, że tak powiem, do odpowiedzialności społeczeństwo za swe wierzenia i poglądy na świat, powinien sumiennie spełniać swe obowiązki, bez wszelkich względów ubocznych, a szczególniej nie dać się niczem przekupić przez podsądnego. Co go czeka od niego, jako skutek wyroku: uznanie czy pośmiewisko, cześć czy nienawiść, powinno mu być bezwzględnie obojętnem, aby mógł tylko ze spokojem duszy powiedzieć: „Zrobiłem swoje, spełniłem sumiennie swój obowiązek względem siebie i społeczeństwa, a przedewszystkiem względem prawdy i sprawiedliwości!“

Jasną jest rzeczą, że owa niezależność filozofa, jako krytycznego sędziego, nie powinna w niczem naruszać zasadniczych podstaw porządku i dobrobytu społecznego, gdyż to są, jak widzieliśmy na wstępie, konieczne warunki samej pracy nad filozofią. Również nie można wymagać, aby społeczeństwo przyznawało swym filozofom jakieś stanowisko wyjątkowe, mniej odpowiedzialne od innych śmiertelników, aby w imię swych funkcyj sędziowskich mieli sposobność

do mówienia i pisania tego, co prawa obowiązujące innym zakazują. Takie przywileje nadwornych filozofów społeczeństwa nadwerężałyby ich niezawisłość umysłową daleko więcej, aniżeli to czyni ich zależność od istniejącego porządku rzeczy narówni z pozostałemi członkami społeczeństwa. Przywileje wogóle nie wychodzą na dobre uprzywilejowanym, przynajmniej pod względem moralnym. Przecież to nawet wyjątkowa swoboda członków parlamentów, nie odpowiedzialnych za swe słowa przed nikiem, nie wydała oczekiwanych owoców, jak o tem świadczą niegodne wzajemne obelgi, będące na porządku dziennym wśród reprezentantów różnych partyj społecznych i politycznych.

Prawdziwa niezawisłość filozofa może być jedynie wynikiem jego osobistej samodzielności i energii moralnej. Powinien on przedewszystkiem własnemi zdolnościami i własną pracą zdobyć sobie wewnętrzną niezależność sądu i swobodę ducha, a następnie dopiero myśleć o swej niezależności społecznej, w granicach danego porządku rzeczy. Człowiek nie może być dla innych tem, czem nie jest sam w sobie i dla siebie. To też wyrobienie w samym sobie miłości prawdy dla prawdy, woli, pełnej energii i gotowości do ofiar dla swych przekonań, jest pierwszym obowiązkiem myśliciela, pragnącego oddziałać na społeczeństwo. Gdy ten warunek spełni, zdobędzie sobie i w świecie zewnętrznym, w społeczeństwie prędzej czy później nawet wśród trudnych warunków, stanowisko niezależne, na którem będzie mógł samodzielnie pracować umysłowo dla dobra powszechnego.

Do zdobycia takiej niezależności zewnętrznej daleko mniej potrzeba, aniżeli do wyzwolenia umysłu z więzów tradycyjnego dogmatyzmu i popularnych haseł. Taka niezależność społeczna nie wymaga ani wielkiego majątku, ani wpływowego stanowiska. Potrzeba do tego tylko przestawać na małem, zadowolić się owem niezbędnem minimum dobrobytu materyalnego, o którem mówiliśmy wyżej (str. 460); potrzeba tylko wyrzec się wszelkiej chęci błyszczenia w społeczeństwie, wywyższenia się ponad dane skromne warunki bytu, zjednania sobie przyjaciół i uznania nie czem innem, jak prostotą w obejściu i rzeczywistą zasługą; słowem, potrzeba tylko wyrzec się wszelkich dążności, sprzecznych z zadaniem prawdziwego myśliciela, jakiem jest: miłość prawdy dla prawdy. A to wszystko, w samej rzeczy nie może być trudnem dla tego, kto jest myślicielem sam w sobie i cel życia swego widzi w zgłębieniu prawdy, w możliwie pełnem poznaniu samego siebie i świata!

Powyższe uwagi wykazują ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy najbardziej abstrakcyjnemi zadaniami filozofii i rozwojem moral-

nym myśliciela, jego *charakterem*. Charakterem bowiem nazywamy taki stopień kultury i udoskonalenia energii osobistej, gdy ona kieruje działalnością człowieka stale według raz powziętych i za dobre uznanych zasad i celów, przezwyciężając, wedle możności, wszelkie w tym względzie przeszkody. Zadania filozofii z istoty swojej tak są wielorakie i trudne, że zaledwie w przybliżeniu rozwiązane być mogą przez umysł, poświęcający się im z całym zasobem swej energii, a więc tylko przez umysł o charakterze stałym, niezmiennym, nie dającym się sprowadzić ze swej drogi przez żadne trudności, leżące w samej istocie rzeczy. Niezbędna potrzeba takiego charakteru występuje szczególniej na jaw ze względu na *krytycyzm* filozoficzny, który łatwo spowodować może poważne kolizye pomiędzy panującemi poglądami społeczeństwa i naukami filozofa i przez to dotknąć mniej lub więcej boleśnie jego dobrobyt materyalny i społeczny. Kto, popadając w taką kolizyą, nie posiada dość silnego charakteru, aby otwarcie wystąpić z obroną swych sumiennie uzasadnionych przekonań, bez względu na następstwa; ten nie jest prawdziwym myślicielem, bo nie czyni zadość zasadniczemu wymaganiu filozofii: samodzielności i krytyczności myśli. Bez charakteru nie ma prawdziwego filozofa; bez charakteru filozof spełniać nie może swych zadań społecznych.

Wreszcie przy rozbiorze stosunku filozofa do życia społecznego, nie możemy spuścić z oka jej znaczenia w prawidłowym rozwoju formacyj społecznych, narodów, państw i całej prawie ludzkości.

Jako objaw dążności umysłu ludzkiego do krytycznego pojęcia samego siebie i do ogólnego na świat poglądu (§ 5), filozofia z natury rzeczy wywiera potężny wpływ na cały pochód dziejowy ludzkości, a w szczególności na rozwój wszelkich stosunków życiowych w ustrojach społecznych. Nie trudno wyjaśnić ten wpływ na kilku wydatnych przykładach.

Ruch dziejowy wszelkich formacyj społecznych dokonywa się z natury rzeczy przy udziale, a często pod bezpośredniem kierownictwem górujących osobistości: mężów stanu, prawodawców, uczonych, poetów, artystów i t. p. Wszyscy oni dochodzą do świadomości swych celów działania i do wyboru najodpowiedniejszych w tym względzie środków przy pomocy pewnych ogólnych poglądów na świat i życie. Im wyższy jest stopień kultury umysłowej, na którym stoją te osobistości, tem głębszy i silniejszy wpływ wywiera filozofia na ukształtowanie i treść ich poglądów. Z niej czerpią oni, bezpośrednio lub pośrednio, owe ogólne zasady, z których wytwarzają się ich ideały życiowe, jako najwyższe cele ich praktycznej działalności. Panujące w danej chwili poglądy filozoficzne wciskają się

w sposób myślenia owych przewodników opinii publicznej i działaczy społecznych i przez to nabierają bezpośredniej życiowej doniosłości, stają się czynnikami kierowniczemi w dziejowym pochodzie społeczeństw, narodów. Obok tego, każdy niemal umysł wykształcony oddycha mimowoli atmosferą duchową, wytwarzaną w danym czasie przez owe panujące poglądy filozoficzne, — bez względu nawet na to, czy je głębiej pojmuje i świadomie ich treść sobie przyswaja lub nie. W ten sposób bez przesady powiedzieć można, że tak zwany „duch czasu" sprowadza się w zasadzie do górującej w nim filozofii, do ogólnych poglądów na świat i życie, urobionych przez wpływowe umysły z większą lub mniejszą ścisłością.

Dzieje stwierdzają te zdania na każdym kroku i doprowadzają wszystkich poważnych historyków do przekonania o wysokiej doniosłości *idej* dla życia i rozwoju narodów (zob. str. 344 i nast.). Nadto zauważyć należy, że doniosłość ta nie polega na działaniu tej lub owej szczegółowej idei, wziętej w odosobnieniu, lecz głównie na związku wewnętrznym wielu idej, zespolonych w jeden ogólny *pogląd na świat*. Tylko takie ogólne poglądy, mniej lub więcej zaokrąglone w jedną pojęciową całość, stanowią istotne sprężyny ruchu dziejowego narodów. Wszelki zaś pogląd ogólny na świat oddziaływa na narody o wyższej kulturze umysłowej tylko wtedy, gdy jest wytworem myśli krytycznej, a więc gdy przyjmuje charakter filozoficzny. To też tylko filozofia, jako krytyczne badanie ostatecznych zasad wiedzy i bytu, wytwarza poglądy ogólne na świat, oddziaływające na świadomą siebie myśl narodów i kierujące nią w życiowej pracy około lepszej przyszłości. Filozofia tylko podaje środki do rozwinięcia w narodach krytycznej samowiedzy, do jasnego poznania ich zadań życiowych i misyi dziejowej. Narody, nie posiadające filozofii, a pozbawione wskutek tego krytycznych pojęć o świecie i celach istnienia, nie żyją życiem samodzielnem, rozumowem, prawdziwie ludzkiem, lecz podlegają bezpośrednim podnietom uczucia i namiętności, które nigdy nie są wystarczające do prawidłowego rozwoju stosunków ludzkich.

Zauważmy dalej, że od udziału zdrowych poglądów filozoficznych w życiu danego narodu, zależy stanowisko jego wśród dążności umysłowych innych narodów, a zatem i w znacznej części jego przyszłość w ogólnym pochodzie kultury wszechludzkiej. Wskutek tego filozofia staje się też jednym z nader ważnych czynników dobrobytu społecznego. Im naród przy jej pomocy wytwarza sobie jaśniejszy i prawdziwszy pogląd na świat i cele życia, tem wyżej rozwija się w nim kultura umysłowa, a wraz z nią utrwalają się w nim tem mocniej podstawy zdrowego rozwoju życia społecznego. Jak w po-

jedynczym osobniku miłość prawdy i sumienna dążność do jej poznania jest koniecznym warunkiem prawidłowego działania w życiu: tak również i narody tylko przy pomocy tego czynnika filozoficznego kroczyć mogą naprzód na drodze postępu do możliwej dla nich doskonałości. Filozofia oświeca tę drogę i prowadzi z pełną świadomością do celu.

Wszystko, co się wyżej o stosunku filozofii do życia społecznego powiedziało, daje się sprowadzić do następujących zdań zasadniczych:

1) Łączność życiowa ze społeczeństwem jest koniecznym warunkiem umysłowego rozwoju myśliciela i przygotowywa go do samodzielnej pracy nad filozofią. Samowiedza filozoficzna i krytyczne samopoznanie, będące punktem wyjścia dla głębszego na świat poglądu, możliwe są jedynie na podstawie należytego zrozumienia kultury umysłowej ludzkości, a więc stopniowego rozwoju zarówno danych poglądów filozoficznych i teoryj naukowych, jak i życia społecznego narodów z ich wierzeniami religijnemi, wymaganiami moralnemi i wogóle ideałami życiowemi.

2) Takie zrozumienie tradycyjnych zasobów życia umysłowego, uzupełnione poznaniem prawdziwych potrzeb i dążności danego społeczeństwa, jest zarazem koniecznym warunkiem działania myśliciela na innych ludzi, a więc wpływu filozofii na życie umysłowe narodów. Z tego powodu ascetyzm i pesymizm, oraz wogóle wszelki jednostronny indywidualizm, pogardzając dobrami społecznemi człowieka, są kierunkami błędnemi, sprowadzającemi myśliciela z drogi, wiodącej do możliwie pełnego rozwiązania zadań filozofii.

3) W swej działalności życiowej, praktycznej, filozof ulegać winien istniejącemu porządkowi społecznemu, gdyż wtedy tylko korzystać może z niego w sposób odpowiedni, jak równie z dóbr społecznych, warunkujących prawidłowy rozwój filozofii.

4) Uległość życiowa, praktyczna dla wymagań społecznych nie powinna jednak przyjmować w filozofie charakteru bezwzględnej umysłowej uległości dla popularnych w danem społeczeństwie wierzeń, poglądów, pojęć, uczuć i dążności, gdyż to sprzeciwiałoby się zasadom krytycyzmu filozoficznego. W imię tych zasad myśliciel poddać musi samodzielnemu rozbiorowi panujące w społeczeństwie poglądy na świat, powszechnie uznane teorye i nauki, popularne hasła i t. p. Wyniki zaś swych badań sumiennych, o ile posiadają pewną doniosłość filozoficzną, wygłaszać winien bez względu na uznanie lub potępienie ze strony przeciwnej jego poglądom. Tylko w ten sposób spełnia swój obowiązek względem prawdy i względem należytego rozjaśnienia pojęć społeczeństwa.

5) Niezawisłość myśliciela od tradycyjnych zasobów życia społecznego, będąca koniecznym warunkiem krytycznej samodzielności jego myśli, nie jest wyłącznie wynikiem jego wykształcenia umysłowego, ale zarazem wynikiem jego rozwoju moralnego, jego *charakteru*. Głęboka miłość prawdy dla prawdy, sumienność w jej badaniu, jasne poczucie osobistej godności i samodzielności, w połączeniu ze skromnością i naturalną prostotą w życiu społecznem, oto wydatne rysy charakteru prawdziwego filozofa. Mając stale na oku główny cel swego życia: krytyczne poznanie przyrody, człowieka i Boga z miłości ku prawdzie: filozof zadawala się małem ze względu na dobrobyt materyalny i nie wynosi się w stosunkach społecznych ponad innych. Przez to nie doznaje owego wewnętrznego i zewnętrznego niepokoju, który trapi większość ludzi, niezadowolonych danemi zasobami materyalnemi, a dążących do zajęcia wydatnych stanowisk w życiu społecznem. Uwolniwszy się zaś w duchu od tego niepokoju, poświęca się, stosownie do swych zdolności i stanowiska społecznego, samodzielnej, refleksyjnej pracy myśli nad rozwiązaniem najwyższych zagadnień wiedzy ludzkiej.

6) Nareszcie, widzieliśmy, że filozofia, jako krytyczne samopoznanie umysłu i dążność do ogólnego na świat poglądu, jest jednym z koniecznych warunków prawidłowego rozwoju narodów i urzeczywistnienia zarówno ich społecznych, jak i ogólno ludzkich zadań życiowych.

---

1. Pogarda dóbr społecznych. Ascetyzm i pesymizm. Skłonność do odosobnienia jest jednem z charakterystycznych znamion umysłów głębszych. Wskutek silniejszego rozwoju czynników *uczucia* góruje w nich kierunek dośrodkowy życia umysłowego nad odśrodkowym, podmiotowy nad przedmiotowym (zob. str. 152 i nast.), a z tego wynika przeważne zajęcie się umysłu samym sobą i lubowanie się własną treścią podmiotową: uczuciami, myślami i dążnościami osobniczemi. Im ta strona osobnicza bardziej się rozwija, tem umysł dochodzi do silniejszego poczucia swej odrębnej indywidualności; tem bardziej zadawala się samym sobą i tem trudniej równoważy się i harmonizuje ze swem przedmiotowem otoczeniem. Umysł tego rodzaju, przy zdarzających się często kolizyach ze społeczeństwem, woli zerwać z niem wszelkie stosunki, lub też mu się otwarcie przeciwstawiać, aniżeli przystosować w czemśkolwiek swe tendencye osobnicze do istniejącego porządku rzeczy i wymagań społecznych. Okazuje się z tego, że jednostronny rozwój uczucia osobniczego jest czynnikiem przeciwspołecznym, doprowadzającym prędzej czy później do pogardy dóbr społecznych.

Ów brak akomodacyi, czyli przystosowania się jednoski do otoczenia wskutek nadmiernego rozwoju uczucia osobniczego, przyjmuje różny charakter stosownie do tego, czy myśl i wola popierają harmonijnie subjektywizm uczucia, czy też ulegają dążnościom odśrodkowym, t. j. czy jednostka rozwija się jednolicie w kierunku podmiotowym, czy też wraz z tym górującym kierunkiem uczucia objawia się żywsza czynność przedmiotowa myśli i woli. W pierwszym razie jednostka zamyka się coraz bardziej sama w sobie, poświęca się kontemplacyi osobniczej i objawia swą energię przeważnie w coraz więk-

szem odosobnieniu od świata zewnętrznego i w końcu w zupełnej dla niego obojętności. W drugim natomiast wypadku osobnik przy wygórowanem poczuciu indywidualnem, nie odwraca się wprawdzie bezwzględnie od świata, ale zajmując się nim, zużywa zazwyczaj swą myśl i energią w ciągłej z nim walce, aż nareszcie po bezskutecznem szamotaniu się z sobą i z światem, wmawia w siebie, że go zwycięża, gdy się nadeń bez miary wywyższa, lub gdy na niego wylewa całą swą gorycz osobistą.

Oto dwa przeciwległe kierunki, do których doprowadza jednostronny rozwój poczucia osobniczego, *indywidualizmu*. Kierunki te znane są pod nazwami: *ascetyzmu* i *pesymizmu*. Pierwszy wyraża bierną, drugi czynną pogardę dla dóbr społecznych.

Ascetyzm jest, sam w sobie, objawem harmonijnym, dodatnim, pozytywnym, gdyż pomimo swego społecznego odosobnienia dąży ostatecznie przez podmiotową kontemplacyą do jedności z istotą wszechbytu, więc się nie zatrzymuje na poczuciu osobniczem, jako ostatecznym celu swych dążności, lecz za jego pośrednictwem pragnie przeniknąć głębiej w ducha powszechnego. Pogardza on wprawdzie porządkiem fizycznym świata, przyrodą, zmysłowością, oraz porządkiem społecznym, ludzkością, ale szanuje wyższy porządek moralny istnienia i jemu dobrowolnie się poddaje. Dla tego wyższego porządku moralnego stroni właśnie od świata i społeczeństwa i sądzi, że przez życie osobnicze i odosobnienie spełnia swe obowiązki religijne. Jestto jednostronność, błąd, bo człowiek spełniać winien wszystkie swe obowiązki życiowe: ekonomiczne, społeczne i religijne, a nietylko te ostatnie. Ale tendencye transcendentalne uszlachetniają ascetyzm i zbliżają go pod niejednym względem do zasad stoicyzmu (zob. wyżej str. 474 i nast.).

Pesymizm, przeciwnie, jest wynikiem wewnętrznej sprzeczności osobnika z samym sobą i z światem i ma wskutek tego charakter dysharmonijny, ujemny, negacyjny. Ostateczną jego zasadą jest ograniczony jednostkowy osobnik ludzki, który odsądza świat cały od rozumu i bezwzględnie go potępia; ale przytem, w gruncie rzeczy, zapomnieć nie może, że sam jest cząstką świata, przez siebie poniewieranego. Wskutek tego nawet ubóstawianie bytu osobniczego na tle teoryj pesymistycznych, w duchu współczesnego dekadentyzmu, nie doprowadza przedstawicieli tego kierunku do wewnętrznej równowagi i spokoju, lecz łączy się z niczem nie nasyconą pychą i z gorzkiem przeświadczeniem, że przy braku rozumu w świecie, człowiek skazany jest na tem nędzniejszy żywot i tem marniejszy koniec, im większe w sobie rozwija aspiracye osobnicze i im bardziej pogardza światem i ludzkością. Cóż mu to pomaga, że ma się za Boga, skoro żyć i kończyć musi jak robak!

Dla powyższych rysów, pesymizm duchowo blizko jest spokrewniony z cynizmem (str. 474 i nast.). Wraz z nim pogardza wszelkiemi dobrami życia. Różni się jednak od niego wygórowaną samowiedzą, przesadnym subjektywizmem, domagającym się, aby świat do niego się stosował, a nie on do świata. Skoro się zaś pesymista przekonywa o niemożliwości przeistoczenia świata na swój ład, mści się nad nim wyniosłem lekceważeniem jego porządku i pogardą dla wszystkiego, prócz dla samego siebie. Cynik natomiast w swej pogardzie dla świata obejmuje i samego siebie, nie dbając wcale o swą godność osobistą. To też pesymiści, szczególniej nowszych czasów, ceniąc wysoko swój byt jednostkowy, pomimo teoretycznego lekceważenia wszelkich dóbr życia, nie wyrzekają się w praktyce tych dóbr, a nawet epikurejskiego komfortu (Schopenhauer, Hartmann); gdy tymczasem cynicy pod tym względem z godną uznania konsekwencyą życiową i logiczną zbliżali się do zasad ascetyzmu.

Jaki nastrój podmiotowy, indywidualny w stosunku do społeczeństwa charakteryzuje prawdziwego filozofa i który z powyższych kierunków życiowych odpowiada bardziej jego zadaniom? oto pytanie, dla którego tu wogóle mówimy o tych kierunkach.

Krytycyzm filozoficzny z natury swojej nastraja każdego głębszego myśliciela zbyt łatwo pesymistycznie. Wykazaliśmy nawet szczegółowo przy rozbiorze ideału i twórczości (§ 8,1, szczególniej str. 196 i nast.), że rzeczywistość w porównaniu z ideą wydaje się zawsze niezadawalającą i że im szerszy jest zakres treści idealnej umysłu, tem mniej zadawalającem przedstawia mu się dane bezpośrednio ukształtowanie rzeczywistości. Widzieliśmy również, że w tym fakcie psychologicznym tkwi empiryczna podstawa pesymizmu. Ale przekonaliśmy się już tam, że pomimo to pesymizm zawiera w sobie rażące sprzeczności logiczne. Obecnie dodać należy, że wygórowany indywidualizm i subjektywizm pesymisty rozchodzą się zasadniczo z przedmiotowemi zadaniami filozofii. Pomimo wszelkiego krytycyzmu, opartego na podmiotowej organizacyi umysłu, myśliciel prawdziwy wyzwolić się winien wedle możności z subjektywizmu uczucia osobniczego i dążyć do przedmiotowego poznania prawdy na podstawie ogólno ludzkich praw rozumu i naukowych danych doświadczenia (str. 89 i nast.). Jedno zaś i drugie osiągnąć można jedynie przy pomocy ścisłego związku jednostkowego umysłu z kulturą umysłową społeczeństwa i ludzkości. Co więcej, wszelka nauka, wszelkie przedmiotowe poznanie świata opiera się na uznaniu zasadniczej wspólności i jednorodności praw umysłu ludzkiego z prawami wszechbytu (§ 4,3. 10,2). Z tego wynika, że samowolne oderwanie się osobnika od pozostałego świata i bezwzględne przeciwstawienie się jemu, — jak to czyni wszelki jednostronny indywidualizm, — uniemożliwia naukę wogóle, więc i filozofią, i pozbawia osobnika prawa do wydawania jakichkolwiek sądów o rzeczach, przewyższających jego chwilowy nastrój osobisty. Ten zaś w treści swojej, nie zależy od przedmiotowych danych, lecz od podmiotowego rozwoju osobnika i jego charakteru moralnego. A pod tym względem ani zgryźliwe lekceważenie istniejącego porządku rzeczy, ani cyniczna pogarda dóbr społecznych, ani wreszcie pycha, z jaką pesymista się wynosi ponad resztę świata, nie są bynajmniej pożądanemi własnościami przedmiotowego myśliciela, który, mając na oku prawdę dla prawdy, roztrząsać winien każdą rzecz z bezstronną sprawiedliwością, z możliwem wyrzeczeniem się swych czysto indywidualnych przesądów.

Inaczej przedstawia się nam ascetyzm ze stanowiska zadań filozofii. Jego strony dodatnie: głębsze poczucie duchowego związku z istotą wszechbytu, sumienność, przestawanie na małem, są zaletami, które zdobić winny każdego filozofa. Myśliciel, podobnie jak duchowny i uczony, powinien być pod wieloma względami ascetą, w przeciwstawieniu do *światowca*. Działalność dośrodkowa, refleksyjna umysłu górować w nim winna nad odśrodkową, ulegającą wrażliwości zmysłów zewnętrznych. To też nie może się oddawać całą duszą przyjemnościom życia towarzyskiego, zapominać w jego niespokojnym wirze o swych wyższych duchowych potrzebach i obowiązkach. Skromność towarzyska, wyrzeczenie się chęci błyszczenia w społeczeństwie są równie koniecznemi warunkami prawidłowego rozwoju myśliciela, jak ograniczenie potrzeb fizycznych do możliwego minimum. Z drugiej atoli strony charakter dogmatyczny ascetyzmu, jego obojętność dla życia umysłowego społeczeństwa są czynnikami antyfilozoficznemi, nie dającemi się przezwyciężyć przez żadne zalety moralne i religijne, bo wynikają z braku przedmiotowej myśli, z bezwzględnego nad nią panowania podmiotowego uczucia. Filozof musi znać świat i życie nie z książek tylko, ale z własnego doświadczenia, a więc musi żyć w świecie i przyjmować czynny udział w jego dążnościach, a przedewszystkiem spełniać sumiennie swe obowiązki społeczne. Jestto konieczny warunek bezpośredniego zapoznania się z życiem i spożytkowania jego danych w celu rozwiązania zadań filozofii. Ascetą tedy, w ścisłem znaczeniu tego słowa, myśliciel być nie może, jeżeli nie chce ulegać biernie dogmatycznym wierzeniom i subjektywnym ułudom, jeżeli ma na oku krytycyzm filozoficzny i dążność do samodzielnego poglądu na świat, opartego na własnem doświadczeniu życiowem. A bez tych czynników nie ma prawdziwego filozofa.

Początki dziejowe ascetyzmu i pesymizmu są wspólne; szukać ich należy w kolebce kultury aryjskiej, w starożytnych Indyach. Formę nauki etycznej przybrały te kierunki życia praktycznego już w *buddyzmie*, którego twórcą był w VI-tym wieku przed Chr. głośny reformator panującej religii bramanizmu, syn królewski, SIDDATTO (albo też SAKIA-MUNI), zwany BUDDĄ (co znaczy *przebudzony*, *oświecony*, *mędrzec*, jako asceta przyjął imię: GOTAMO). Wychowany wśród królewskiego przepychu, wcześnie uległ przesytowi, a widok nędzy ludzkiej zniechęcił go do życia i doprowadził do zdania, że ból i cierpienie jest istotą nietylko żywota ludzkiego, lecz wogóle świata i że zbawienia szukać należy w ucieczce od świata, w osiągnięciu zupełnej obojętności umysłu i serca, zupełnej swobody od wszelkich namiętności i dążeń, t. j. w osiągnięciu stanu ducha, określonego wyrazem *nirwana* (dosłownie wyraz ten oznacza *wygasłe*, *wydmuchnięte*). Porzucił tedy swe pałace, żonę i syna i został pustelnikiem. W miejsce atoli ideału bramańskiej pobożności, polegającego na modlitwach, ofiarach i umartwieniu ciała, żądał Budda wyrzeczenia się samej *woli do życia* (tanhâ, SCHOPENHAUER: *Wille zum Leben*) i opierał to żądanie na nauce, że źródłem wszelkiego złego jest popęd do życia, objawiający się we wszechświecie i nadający mu charakter wytworu nierozumu, błędu, cierpienia, wogóle ułudnej znikomości (samsaro). Tylko człowiek, wyzwalający się samodzielnie z więzów światowości, prowadzący życie w odosobnieniu i ubóstwie, jest prawdziwym mędrcem i powraca do pierwotnego bytu, w którym niema żadnych różnic ani dążności życiowych, lecz wszystko pogrążonem jest w bezwzględnym spokoju. W tym duchu mówi Budda: „Świat to bańka wodna, obłok oddany na wolę wiatrów. Kto go tak pojmuje, ten króla śmierci oglądać nie będzie.“ „Kto ulega popędom życiowym, podobny jest do zwierzyny, wpadłej w sidła.“ „Mędrzec jest wolnym w więzach i okowach. Kajdanami są dla niego tylko: bogactwo, drogie kamienie, żona i dzieci, wogóle wszystko, co go do świata ciągnie. On wyzwala się z tego wszystkiego wraz ze swym cierpieniem i ze swą rozkoszą.“ „Najwyższą pobożnością jest obojętność ducha i cierpliwość.“ „Mędrzec zatapia się w nirwanę, w odwieczny spokój, nie pragnie nawet szczęśliwości niebios; większość zaś ludzi bezmyślnie błądzi nad brzegami nirwany.“ „Mędrzec uczestniczy w bycie niezmiennym, wolnym od wszelkich cierpień; cierpienia spadają z niego, jak krople wody z liści.“

Podania legendowe o życiu Buddy wraz z wykładem jego nauki mieszczą się w księdze: *Lalita-Wistara*, którą wydał uczony ED. FOUCAUX 1848 r. w językach tybetańskim i francuskim (nowe wyd. 1884), S. LEFMANN zaś przełożył na język niemiecki 1864. Przywiedzione zdania Buddy wzięte są z ostatniego wydania. Do znakomitszych prac nowszych w tym przedmiocie należą: J. BERTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, *Le Buddha et sa religion*, 1860, nowe wydanie angielskie 1895. R. S. HARDY, *The legens and theories of the Buddhists*, 2-gie wyd. 1881. H. OLDENBERG, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 1881; 3-cie wyd. 1897. E. SENART, *Essai sur la légende du Buddha*, 2-gie wyd. 1882, oraz *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système*, 1896. A. LILLIE, *The popular life of Buddha*, 1883, oraz *Buddha and Buddhism*, 1900. RHYS DAVIDS, *Buddhism*, 1894, krótki ale wyborny podręcznik. I. P. MINAYEFF, *Recherches sur le bouddhisme*, przekład z rosyjskiego, 1894. J. DAHLMANN, *Nirwana*, 1896; pogląd dziejowy na zasady buddyzmu. P. DEUSSEN, *Outlines of indian philosophy*, 1900, mówi w ostatnim rozdziale o buddyzmie. Senart zaprzecza istnieniu Buddy i widzi w podaniach o nim tylko myty mytologiczne; Oldenberg zaś i inni na podstawie źródeł wykazali dowodnie, że Budda był osobistością historyczną. Odnaleziono w r. 1898 grób jego na granicy Nepalu; umarł 470 r. przed Chr. Rhys Davids ma Buddę za zupełnego ateistę, podczas gdy Lillie utrzymuje, że Buddha w swych poglądach religijnych bardzo się zbliżał do chrześcijaństwa, które swe zasadnicze idee jakoby od niego przejęło i dalej rozwijało.

Ogólnie przystępny, choć też w znacznej części modernizowany wykład nauki buddyzmu, znaleźć można w katechizmie buddyjskim, wydanym w nowszych czasach w języku niemieckim przez jednego z mnichów (bikszu) buddyjskich w celu propagowania buddyzmu w Europie: Subhadra Bhikschu, *Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo*, 4-te wyd. 1894. Liczne objaśnienia historyczne i rzeczowe podnoszą wartość tego katechizmu. Do tego rodzaju należy książeczka, którą wydał H. S. Olcott p. t. *A buddist catechism, according to the canon of the southern church*, 3-cio wyd. 1888; przekład polski przez W. Z. pod zmienionym tytułem: *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej*, 1888. Jestto katechizm, według którego uczą się swojej religii dzieci singalezkie i birmańskie. P. Carus wydał p. t. *The Gospel of Buddha*, 1894 (przekład niemiecki: *Das Evangelium Buddhas*, 1896), zbiór nauk i opowieści buddyjskich, przełożonych w stylu biblijnym, w celu ich popularyzowania. Są tam jednak wyjątki, pochodzące z różnych czasów, po części nawet bardzo późnych, więc nie oddają ściśle nauki samego Buddy.

W naszej literaturze podaje jasne pojęcie o buddyzmie M. Straszewski w swych *Dziejach filozofii*, str. 197 i nast., oraz w piśmie: *Początek i rozwój pesymizmu w Indyach*, 1884. Krytykę metafizyczną i etyczną buddyzmu w porównaniu z chrześcijaństwem, opartą na szczegółowych historycznych danych co do życia Buddy i jego nauki, ogłosił Wł. M. Dębicki p. t. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*, 1896. „Buddyzm, mówi słusznie autor (str. 106), produkt rozpaczy, zniechęcenia i ospałości indyjskiej, cofnął albo przerwał naturalny cywilizacyjny rozwój wielu narodów. Chrystyanizm postawił swych wyznawców na czele ludzkości.“ Zob. też tegoż autora *Studya i szkice religijno-filozoficzne*, 1901, pierwsze studyum: *Buddyzm i chrystyanizm.* Przed temi pracami zasługują na uwagę tylko: rozprawa A. Tyszyńskiego: *Buddyzm, najbliższa figura chrześcijaństwa*, Bibl. Warsz. 1870, T. II, 219 i nast. zob. też jego *Zasady krytyki*, T. I, 147 i nast., oraz ustęp w gruntownej pracy S. Pawlickiego: *O początkach chrześcijaństwa*, 1884, str. 34 i nast. O współczesnych mistycznych zboczeniach buddyzmu traktują: W. Lutosławski, *Współczesny ruch teozoficzny w Anglii, Ameryce i Indyach wschodnich*, Ateneum 1888, T. II, 204 i nast., oraz E. Naganowski, *Teozofia buddaistyczna w Europie*, Bibl. Warsz. 1892, T. I, 86 i nast.

Tendencye ascetyczne połączył Platon z poglądem na istotę samej filozofii, ucząc, że praca nad filozofią nie godzi się z udziałem w dążnościach życia nie tylko zmysłowego, ale i społecznego. W *Fedonie* (p. 79 i nast.) dowodzi on, że im więcej człowiek zajmuje się filozofią, tem więcej odrywa się od zmysłowości i poznaje to, co wieczne i boskie. „W tym stanie dusza zbliża się do tego, co jest do niej podobne, do niewidzialnego, boskiego, nieśmiertelnego i rozumnego, dokąd gdy dojdzie, staje się szczęśliwą, uwolnioną od błądzenia, głupoty, obaw i dzikich rządz i innych ludzkich cierpień.“... „Do gatunku bogów dojść nikt nie może, prócz tego, co filozofował w ciągu życia i odchodzi zupełnie czysty, jako miłośnik nauki. Dla tego.... prawdziwi filozofowie powstrzymują się od wszelkich pożądliwości cielesnych i z całej siły opierają się im.“ W *Teetecie* zaś (p. 173 i nast.) myśl tę tak rozwija: „Prawdziwi filozofowie, mówi, od młodości nie znają drogi na rynek, ani też nie wiedzą, gdzie się mieszczą trybunały, ratusze i inne miejsca zebrań publicznych. Praw i postanowień nie słyszą w mowie, ani też nie widzą na piśmie. Zaś zabiegi stowarzyszeń, walczących o urzędy, biesiady, zebrania lub bale z muzykantami, nawet we śnie nie przystają do ich wyobraźni. Czy kto w mieście szlachetnie jest urodzony, czy nie, albo czy na przodkach jego ze strony ojca lub matki ciąży jaki zarzut, mniej jeszcze bywa filozofowi wiadomem, niż, jak to mówią, ilość wody w morzu. I o wszystkiem tem nawet nie wie, że nie wie! Bo powstrzymuje się od takich rzeczy nie przez wzgląd na czyjąś opinię, lecz dla tego, że w rzeczywistości tylko ciało jego przebywa w mieście i tam mieszka, zaś myśl jego, uważając wszystko

ziemskie za błaho i nawet za nic, jak to Pindar mówi, buja po całym świecie i mierzy płaszczyzny i wysokości, bada gwiazdy na niebie i wszechstronnie osądza istotę każdej rzeczy, stanowiącej całość istniejącą, nie dbając o to, co najbliższe i najpospolitsze." W związku z temi zdaniami przywodzi Platon wspomniane wyżej (str. 456) podanie o Talesie i rozwija zasady swego ascetyzmu filozoficznego. Zgodnie z temi zasadami Platon nie wstąpił w związki małżeńskie i nie przyjmował udziału w życiu społecznem swego miasta rodzinnego. Dodać jednak należy, że pomimo to zajął się filozoficznym rozbiorem istoty państwa i w tym względzie dowodził, że doskonałość ustroju państwowego da się osiągnąć tylko wtedy, gdy filozofowie będą królami, lub gdy królowie i naczelnicy rządów zostaną filozofami (zob. szczególniej jego *Rzeczpospolitą* V. 18, p. 473). Są to utopie, wypływające naturalnym sposobem z powyższego ascetyzmu w stosunku do rzeczywistych warunków życia społecznego. Przytoczone powyżej wyjątki z Platona podane są w przekładzie W. Lutosławskiego *(O pierwszych trzech tetralogiach*, str. 37 i nast., 58).

W dalszym dziejowym pochodzie powyższych przeciwspołecznych kierunków życia praktycznego, ascetyzm, jak wiadomo, rozwinął się szeroko w chrześcijaństwie, począwszy od 4-go wieku wskutek szczególniej działalności świętych Antoniego i Bazylego (zob. O. Zöckler, *Kritische Geschichte der Ascese*, 1853, oraz Harnack, *Das Mönchthum, seine Ideale u. Geschichte*, 3-cie wyd. 1886). Pesymizm zaś buddyjski wznowił w naszym wieku Ar. Schopenhauer († 1860) i nadał mu formę metafizyczną, przystosowaną do pojęć filozoficznych zachodu, szczególniej we wspomnianem już (str. 163) dziele: *O świecie jako woli i myśli.*

O ile ascetyzm chrześcijański, jako objaw ducha religijnego, stał się siłą dodatnią pod względem moralnym i przyczynił się nawet do ocalenia kultury umysłowej w barbarzyńskich czasach wędrówki narodów; o tyle rozwój nowoczesnego pesymizmu, wskutek swej wewnętrznej sprzeczności, przedstawia czynnik rozkładu nietylko na polu etyki indywidualnej i społecznej, ale wogóle w zakresie życia umysłowego. Zaprzeczenie bowiem rozumu w istocie wszechbytu i praw celowego rozwoju świata pociąga za sobą z natury rzeczy wszędzie i zawsze stopniowy upadek twórczości idywidualnej, bo zamąca źródło, z którego osobnik jedynie czerpać może wiarę w siebie i energią do spełnienia swych obowiązków życiowych, a więc i obowiązku względem prawidłowego rozwoju kultury umysłowej.

Najgłośniejszym spadkobiercą buddyjskiej nirwany i negacyi woli do życia w duchu Schopenhauera jest w chwili obecnej Ed. Hartmann. Jego *filozofia nieświadomości*, wyłożona w dziele: *Philosophie des Unbewussten*, 1869, nowo wyd. 1900, jest w istocie swojej metafizycznym nihilizmem. Powrót do nicości nietylko jednostkowego bytu, lecz bytu wogóle, oto jedyny rozumny cel rozwoju wszechświatowego, według tej filozofii. Jakąż wartość dodatnią może mieć tego rodzaju filozofia, potępiająca świat cały za to, że nie zaspakaja wygórowanych pretensyj jednostki; filozofia, która na istotę wszechbytu przenosi objawy czysto osobnicze ograniczonej ludzkiej indywidualności, jako to: przesyt, niezadowolenie z siebie i świata, gorycz, apatyą, wreszcie chęć wyzwolenia się z tych wszystkich wad zdenerwowanego osobnika? Czego się po takiej filozofii spodziewać można tak pod względem teoretycznym, jak życiowym? Jeżeli w poglądach Schopenhauera, Hartmanna i ich zwolenników są pewno czynniki dodatne, to występują one na jaw jedynie wskutek braku wewnętrznej konsekwencyi w rozwoju ich zasad

Ten brak konsekwencyi objawia się i w życiu głównych przedstawicieli nowoczesnego pesymizmu, z których żaden nie poszedł za przykładem Buddy i nie wyrzekł się w praktyce potępianych w teoryi dóbr życia. Schopenhauer, syn bogatego bankiera, procesował się z własną matką o majątek, żył wytwornie i nadto trawiony był do końca życia niepohamowaną chęcią reklamy i goryczą z powodu braku uznania. Hartmann

zaś, były oficer pruski, w przedmowie do zbioru swych pism, zaprasza ciekawych do siebie, aby się przekonali, jak szczęśliwie (i dodajemy po epikurejsku) w gronie dobrych przyjaciół i rodziny, przy filiżance czarnej kawy po dobrym obiedzie, żyć może pesymista naszego czasu.

Do gruntowniejszych prac, mających za przedmiot krytykę pesymizmu, należą: J. Sully, *Pessimism, a history and a criticism.* 1877 (przekład francuski 1881); E. Caro, *Le pessimisme au 19-e siècle,* 2-gie wyd. 1881; H. Sommer, *Der Pessimismus und die Sittlichkeit,* 2-gie wyd. 1883; A. v. Eyk, *Wesen und Werth des Daseins,* 2-gie wyd. 1886; Ollé-Laprune, *Le prix de la vie,* 1894; W. James, *Js life worth living?* 1896; przekład polski, wspomniany wyżej str. 448.

U nas w tym względzie, prócz wzmiankowanych prac Straszewskiego, na szczególną uwagę zasługują następujące studya krytyczne:

S. Smolikowski, *Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera,* 1881, oraz *Filozofia wyzwolenia. Przyczynek do dziejów pesymizmu,* 1883. Ostatnia praca roztrząsa nowsze objawy pesymizmu, szczególniej zaś poglądy Fil. Mainländera, pesymisty, który w konsekwentnem zastosowaniu swych zasad do życia po napisaniu dzieła: *Philosophie der Erlösung,* 1876 (nowe wyd. 1896), życie sobie odebrał. Czynili to również niektórzy niedojrzali młodzieńcy po przeczytaniu głównego dzieła Hartmanna.

Wł. M. Dębicki, *Postęp, szczęście i przywroty społeczne,* 1885. Wykazując, że materyalistyczne teorye postępu nie są zdolne przeciwdziałać szerzącemu się pesymizmowi, Dębicki z ciepłem serdecznem broni ideału „chrześcijańskiego postępowca," jako jedynego drogowskazu ku lepszej przyszłości rodu ludzkiego. Wraz z A. Lange'm dowodzi: „Idee i ofiary mogą jedynie jeszcze uratować naszą kulturę i drogę niszczącej rewolucyi zmienić na drogę błogosławionych reform."

W. Lutosławski, *Pesymizm,* w książce: *Z dziedziny myśli,* 1900, str. 221—263, uznaje pesymizm za chorobę społeczną, bada przyczyny tej choroby i szuka środków zaradczych.

Ostatecznym objawem bezwzględnego indywidualizmu na tle nowoczesnego cynizmu, jest Fr. Nietzsche. Doprowadził on ten kierunek do absurdu głównie w pismach: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle u. Keinen,* cz. 1-sza i 2-ga 1883, cz. 3-cia 1884, cz. 4-ta 1891, 4-te wyd. 1895. Przekład polski 1-ej części, 1901. *Jenseits von Gut u. Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft,* 1886, 5-te wyd. 1895. *Genealogie der Moral,* 1888, 4-te wyd. 1895 i w innych. Do zaznaczonych powyżej poglądów jego (zob. str. 488) dodać tu należy, że ten „geniusz" popadł w sposób tragiczny w obłąkanie, w którem miał siebie rzeczywiście za Boga († 1900). Zapewne już pod wpływem takiego anomalnego stanu umysłu wypowiada między innemi zdania następujące: małżeństwo jest depprawacyą konkubinatu; demokracya jest zezwierzęconą trzodą (Heerden-Verthierung), którą zastąpić należy antyliberalną tyranią; robotnik powinien być i pozostać niewolnikiem, gdyż inaczej nie byłoby panów, t. j. ludzi „wyższych"; altruizm i współczucie wyniszczyły w człowieku człowieka, podczas gdy egoizm i okrucieństwo są rysami charakterystycznemi arystokratyczności (Vornehmheit); Sokrates jest błaznem (Hanswurst), Platon nudziarzem, a chrześcijaństwo największem nieszczęściem ludzkości, istną „metafizyką kata (Metaphysik des Henkers)"; Cezar Borgia jest ideałem „wyższego" człowieka (Ueber-Mensch), Spinoza zaś kuglarzem, Kant „kaleką pojęciowym (Begriffskrüppel)," wielkim „chińczykiem" z Królowca; Darwin głową mierną (mittelmässiger Kopf); Comte najmędrszym z jezuitów, który francuzów do Rzymu zaprowadzić pragnął, a on sam, Nietzsche, jest antychrystem i antymoralistą (Antichrist u. Immoralist) i t. p. i t. p.

Trudno powiedzieć, czy obłąkanie, wyrażające się w takich zdaniach, jest przyczyną czy też skutkiem przewrotnych poglądów Nietzschego na człowieka i życie. Dziwić się tylko wypada, że poglądy te, pełne paradoksalnej samowoli, podkopujące wszel-

ką prawidłową, racyonalną działalność człowieka, a więc i wszelką filozofią, znajdują zwolenników wśród zdrowych na umyśle. Tak np. M. ZERBST w piśmie: *Nein und Ja*, 1892, oświadcza, że „tęsknił głęboko" za „nowym Bogiem" i że objawił mu się w Nietzschem! A u nas znalazła się autorka „samotna, a tęskna," poświęcająca sentymentalną książeczkę temu pogromicielowi „babskiej moralności," który za przykładem Schopenhauera obdarzał największą pogardą właśnie ród niewieści. „Co kobietę obchodzi prawda! woła. Nic nie ma tak zasadniczo obcego, wstrętnego, nieprzyjaznego kobiecie, jak prawda; jej wielką sztuką jest kłamstwo, jej największą sprawą—pozór i piękność." Tylko „osły męzkiego rodzaju" mogą pragnąć aby kobieta dążyła do „ogólnego wykształcenia," czytała gazety i rozprawiała o polityce. „Gdyby kobieta była istotą myślącą, byłaby jako kucharka od tysiącoleci odkryła największe fizyologiczne fakta i wzięłaby medycynę w ręce swoje! Dzięki złym kucharkom, dzięki zupełnemu brakowi rozumu w kuchni, rozwój ludzkości został przez długi czas wstrzymany, ulegał jak najgorszym wpływom, i dziś nie wiele jest lepiej."

Te „genialne" słowa, przytoczone tu okolicznościowo, charakteryzują jednak lepiej „wielkiego apostoła" przyszłości, aniżeli jakikolwiek inny wśród jego „głębokomyślnych" aforyzmów. Kto pogardza kobietą, ten pogardza matką swoją, rodziną, społeczeństwem, ludzkością, a kto rozwój ludzkości czyni zależnym od kuchni, ten może być wszystkiem, tylko nie „filozofem."

O Nietzschem wytworzyła się w ostatnich czasach już cała literatura. Zdrowe poglądy krytyczne na „filozofią" Nietzschego zawierają w sobie szczególniej pisma: LUDW. STEIN, *Fr. Nietzsche's Weltanschauung u. ihre Gefahren*, 1893, 2-gie wyd. 1899. Autor nazywa Nietzschego neo-cynikiem i usprawiedliwia tę nazwę szczegółowym rozbiorem jego poglądów. W powyższem zestawieniu najwybitniejszych sądów Nietzschego korzystaliśmy z tego pisma. — FERD. TÖNNIES, *Der Nietzsche-Kultus*, 1897. Przemawia tu dawny gorący Nietzschego wielbiciel, który zapoznawszy się następnie gruntownie z naukami i dziejami filozofii, przekonał się o całej przewrotności tego obrońcy „pańskiej moralności," pychy i gwałtu bez granic. Przy tem jednak krytyka odznacza się możliwą przedmiotowością. Pełny obraz Nietzschego, jako „artysty i myśliciela," usiłuje przedstawić A. RIEHL w książce: *Friedrich Nietzsche*, 1899, 3-cie wyd. 1901; przekład polski W. FELDMANA, 1900. Autor podnosi „artyzm" Nietzschego, ale wykazuje zarazem jego chorobliwy dekadentyzm, oraz całą wewnętrzną sprzeczność jego „filozofii." Mniej krytycznie traktuje o jego poglądach H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, 5-te wyd. 1900. Biografią Nietzschego ogłosiła siostra jego EL. FÖRSTER-NIETZSCHE, T. I, 1895, T. II, 1897.

U nas zasługuje na uwagę przedewszystkiem wspomniane już (str. 39) studyum WŁ. M. KOZŁOWSKIEGO o współczesnym dekadentyzmie. Zdania Nietzschego o kobiecie przytoczone są powyżej w przekładzie KOZŁOWSKIEGO. WŁ. M. DĘBICKI traktuje o Nietzschem we wspomnianych (str. 500) *Studyach i szkicach* w artykule p. t. *Waryacko-zbójecka filozofia.* Nadto wyszły u nas osobne pisemka: M. PRZEWÓSKA, *Fryderyk Nietzsche*, 1894; zob. wyżej; oraz tejże autorki: *Z nowych dni*, 1901, zawierające apologią nietzscheanizmu. Następnie Z. DASZYŃSKA, *Nietzsche-Zarathustra*, 1896. Jestto bardzo względna krytyka ze stanowiska „psychologicznego", gdy tymczasem pożądanem byłoby studyum „psychiatryczne" nad Nietzschem, w rodzaju H. TÜRCKA, *F. Nietzsche u. seine philosophischen Irrwege*, 1894, albo W. SCHACHTA, *Nietzsche. Eine psychiatrisch-philosophische Untersuchung*, 1901. Zob. też moje wspomniane (str. 213) studyum: *Anarchizm ducha*, gdzie rozdział 3-ci zawiera krytyczny rozbiór tak zwanej „filozofii" Nietzschego.

C. JELLENTA do swych *Studyów i szkiców* (zob. wyżej str. 39), dodał *Zarys syntezy*, w którym wygłasza takie zasady Nietzschego, jak: „Dążenie do siły (Wille zur Macht)," „Nic nie jest prawdą, wszystko jest dozwolonem (Nichts ist wahr, Alles ist

erlaubt!)," oraz frazesy, w rodzaju: „Sei vornehm!" „Werdet hart!" i t. p. W tym duchu broni Jellenta „ideału woli jako *kultu siły* (str. 284)." „W pierwszej linii, mówi (str. 273), wielbimy wolę jako *siłę* i nic więcej!" „Czyn, choćby *najszkodliwszy dla społeczeństwa*, wrogi maksymacyi szczęścia, o której mówi Bentham i Mill, jeżeli jest objawem lub dowodem wielkiej siły woli, traci połowę, niekiedy całą *swą ohydę* (str. 274)." „Kult siły poprzedza kult własnego czy cudzego dobra (tamże)." „Lubimy postępować *na złość zacnym popędom*, na przekór pierwszym radom tego głosu, który Sokrates nazwał demonem wewnętrznym, dla samej idei zwycięztwa nad sobą (?! str. 279)." „Jesteśmy organicznie czcicielami woli (według powyższego: *siły*), *niezależnie od jej charakteru*. Nie chcemy i nie możemy ograniczać jej (str. 280)." A więc, w samej rzeczy: „Alles ist erlaubt!" byleby nie brakło siły i śmiałości do działania „na złość zacnym popędom!"... Słusznie powiedział Fl. K. Gąsiorowski w ocenie tych „studyów" (Bibl. Warsz. 1892, T. III, 169), że taka „filozofia" „unicestwia rozwój moralny kilku tysięcy lat, przerzuca nas w głąb Azyi i cofa aż do owych czasów, gdy Sardanapale w poczuciu swej *siły* wstrząsali ludzkością."

2. Znaczenie społeczne filozofii. O ile z jednej strony filozofia rozwinąć się może tylko w ścisłym związku z życiem, o tyle z drugiej strony oddawna zwracano uwagę i na jej znaczenie dla prawidłowego rozwoju społeczeństw i narodów. Widzieliśmy wyżej (zob. str. 501), że już Platon domagał się, aby na czele społeczeństw stali filozofowie. Nie ulegając tego rodzaju utopiom, znakomitsi jednak myśliciele wszystkich czasów wykazywali doniosłość filozoficznego pojęcia świata dla życia zarówno jednostek, jak narodów. Wszyscy widzieli w filozofii konieczny warunek jasnego poglądu na cele ludzkich dążności i czynili zależnym postęp dziejowy narodów nietylko od poznania rzeczy wogóle, lecz przedewszystkiem od możliwie pełnego poznania istoty rzeczy w przeciwstawieniu do ułud i pozorów, którym człowiek w życiu zbyt łatwo ulega.

W nowszych czasach najgruntowniej roztrząsał społeczne znaczenie filozofii Józef Gołuchowski we wspomnianej (str. 12, oraz 69) monografii o stosunku filozofii do życia narodów i jednostek. Pomimo że autor stoi na stanowisku jednostronnego idealizmu Schellinga (zob. wyżej str. 11), któremu też pracę swoją, „jako dowód serdecznej miłości i poważania" dedykuje, monografia ta po ośmdziesięciu przeszło latach, które ubiegły od jej wydania, nie straciła dotąd na „aktualności."

W celu wykazania znaczenia filozofii dla życia wogóle, Gołuchowski zastanawia się w pierwszej części nad stosunkiem filozofii do życia narodu, przyczem roztrząsa szczegółowo stosunek filozofii do *nauki*, *religii* i *państwa;* a w drugiej części mówi o stosunku filozofii do życia jednostkowego, o jej wpływie na postępowanie ludzkie (Lebensführung), na działalność człowieka w świecie i t. p.

Za punkt wyjścia całego swego badania przyjmuje Gołuchowski fakt, że człowiek chce żyć, że odczuwa „głód życia (Hunger des Lebens)" i że wskutek tego wszystko, co tylko robi, nad czem się zastanawia, łączy bezpośrednio z celami swych życiowych dążności. Z tego stanowiska widzi w nauce, religii i ustroju państwowym różne objawy życia narodowego i zaznacza przedewszystkiem, że objawy te mają znaczenie samodzielne i domagają się rozwoju swej własnej treści bez wszelkich względów ubocznych. Nie można ich w szczególności poddawać jakimś rachubom utylitarnym, lecz szukać należy ich celu w urzeczywistnieniu ich zadań życiowych, ich właściwego przeznaczenia w ogólnym rozwoju umysłowym narodów. A do tego doprowadza właśnie filozofia drogą najprostszą i najwłaściwszą. Świadczy o tem jej wewnętrzny związek z nauką, religią i ustrojem państwowym.

Przechodząc do szczegółowego rozwinięcia tych założeń, autor dowodzi, że *nauki specyalne* nie zaspakajają umysłu ludzkiego w zupełności. Nauka z natury swojej jest wytworem nieodzownej tęsknoty ducha ludzkiego do odwiecznej istoty wszechrzeczy, do

Boga. Zrozumienie świata i działającej w nim myśli, oto ostateczny cel nauki. Pojedyncze nauki są tylko różnemi szczeblami w pochodzie umysłu ludzkiego do tego celu. „Nauki szczegółowe, mówi Gołuchowski, okazują nam rozliczne usługi i obdarzają wielkiem zadowoleniem. Ale czy którakolwiek z nich zdolną jest zaspokoić duszę naszą w zupełności, towarzyszyć nam wszędzie: w samotności i w wirze świata, na ciemnych drogach wiedzy i w bystrym potoku życiowej działalności? Gdzież jest nauka, która pozostawałaby przy nas nietylko w szkole, gdy dla niej się odrywamy od pozostałego świata, ale która nadto przyjmowałaby udział w losie naszym i prowadziła przez labirynt życia?" Taką nauką jest jedynie filozofia. Ona nikogo nie opuszcza; ona zrasta się z całem życiem wewnętrznem człowieka. Kto jej się oddaje, ten pewnym krokiem idzie naprzód zarówno w burzy, jak przy jasnem niebie, pomny oblicza Boga i sądu ludzi. Przy jej pomocy może się śmiało rzucić w wir świata, bo ona obdarza go siłami, z głębi ducha płynącemi i zadawala wszechstronnie najskrytsze potrzeby jego umysłu i serca. Dalej, nauki specyalne rozstrzeliwają działalność myśli i rozstrajają w końcu umysł ludzki, który zawsze znowu domaga się jedności i powraca do odwiecznej istoty rzeczy, ożywiającej swem tchnieniem wszystkie szczegółowe objawy świata. Do takiego zjednoczenia wiedzy doprowadza znowu tylko filozofia. Wszelkie zaś wyższe dążności życia narodowego, rozwój jego geniuszu w zakresie nauki, sztuki i stosunków społecznych łączą się jak najściślej z takiemześrodkowaniem wiedzy i możliwie jasnym poglądem na całość świata i na stanowisko człowieka w tej całości.

Tą samą doniosłość posiada filozofia i w zakresie *religii*, jako objawu życia narodowego. Religia i filozofia mają wspólne źródło w dążności do Boga, do odwiecznej zasady wszechbytu. Religia zaspakaja tę dążność przy pomocy bezpośredniego uczucia; filozofia opiera się na niem, ale pragnie zarazem zrozumieć treść tego uczucia i zjednoczyć z ogólnym na świat poglądem. W błędzie są zatem ci, którzy sądzą, że filozofia jest przeciwniczką religii i dlatego się od niej odwracają. Obrońcy takich poglądów, potępiając samodzielną filozofią, zmuszeni są nadać religii charakter filozoficzny i przez to tracą zazwyczaj religią, nie przyswoiwszy sobie filozofii. Nadto tego rodzaju religia, znajdująca się w „szponach refleksyi," nie może spełniać swych zadań ani w rozwoju społecznym, ani w stosunku do nauk szczegółowych. Tymczasem filozofia, pozostając sobą, nie sprzeciwia się religii, jako samodzielnemu objawowi życia narodowego, lecz wspiera ją, wykazuje jej doniosłość i ze swej strony przyczynia się do umocnienia jej treści w umysłach.

Znaczenie filozofii dla *państwa* polega, według Gołuchowskiego, przedewszystkiem na tem, że doprowadza narody do świadomości działających w nich idej. Idee te wyrażają w dziejach stopniowo najwyższe czynniki życia społecznego i kierują jego rozwojem i dążnościami. Stanowią one konieczną podnietę, pobudzającą energią i twórczość narodów. Im społeczeństwa jaśniej pojmują swe zadania, tem lepiej je spełniają i tem wyższe zajmują stanowisko w ogólnym pochodzie dziejowym ludzkości. Prawdziwie wielkie narody miały zawsze swych myślicieli, którzy przemawiali do nich w imię mądrości życiowej. Najznakomitsi mężowie stanu i wodzowie starożytności kształcili się na filozofii i znajdowali w niej podnietę i otuchę w spełnianiu swych trudnych obowiązków. Mylą się tedy ci, którzy w naszych czasach przemysłowych sądzą, że szczęście narodów i państw zależy głównie od rozwoju bogactwa narodowego. Ono w istocie jest tylko środkiem do urzeczywistnienia wyższych, idealnych zadań. Zaszczepienie zaś w członkach społeczeństwa świadomości tych wyższych zadań jest koniecznym warunkiem prawidłowego postępu na wszystkich polach działalności. Tylko bowiem przy świadomości wspólnych idealnych zadań, jednostki wyzwalają się ze swego mechanicznego odosobnienia, z egoistycznego atomizmu i łączą się ze sobą w organiczną całość, w ustroje społeczne, wyrażające swe życie umysłowe w rozwoju nauki, sztuki i religii. Ta

wspólność duchowa wydaje dopiero wielkie umysły (grosse Geister), będące najpożądańszą ozdobą narodów, przodujących na drodze postępu ku najwyższym celom życia. To też łatwo zrozumieć można, jaki wpływ zbawienny wywrzeć musi na narody wzniosła filozofia, podnosząca umysły i uszlachetniająca serca. Ale również z drugiej strony jasną jest rzeczą, jak szkodliwą jest dla życia narodów wszelka filozofia płytka lub przewrotna, zadawalająca się powierzchownym poglądem na rzeczy, nie uwzględniająca istotnych potrzeb ducha ludzkiego. Tylko filozofia prawdziwa przyczynia się do rozwoju umysłowego narodów w „wielkim stylu;"—ona tylko zdolną jest „roztworzyć głębie ziemi," aby znowu „wydała na świat olbrzymów ducha."

Ponieważ jednak narody składają się z jednostek, przeto Gołuchowski wykazuje w drugiej części, czem filozofia jest dla każdego wogóle myślącego człowieka. Z głębokiem uczuciem przedstawia on tu całą „nędzę i próżność," całą „powierzchowność i niepewność," oraz „cierpienia" codziennego życia ludzi, niepojmujących swych wyższych zadań, szukających szczęścia tam, gdzie go nigdy znaleźć nie mogą, w świecie zewnętrznym. Na tem tle wyjaśnia doniosłość filozofii dla rozwoju życia umysłowego jednostki. Ożywia ona i podnosi jednostkę, bo ją łączy ze społeczeństwem, z ludzkością, z światem całym, z Bogiem. Ale tego dokonać nie może obca filozofia, przejęta od kogokolwiek zewnętrznie, lecz jedynie filozofia, zdobyta własną pracą ducha, będąca wynikiem własnego rozwoju umysłowego, własnego uczucia, własnej myśli i energii. Filozofia wypływać musi z życia wewnętrznego jednostki, — a wtedy znajdzie tak w świecie zewnętrznym, jak w poglądach umysłów pokrewnych bogate zasoby do pełnego rozwoju swej treści i do uspokojenia ducha, zniechęconego do siebie i świata wskutek czczości codziennego życia. Taka filozofia zaznacza jednostce jej stanowisko w całości, do której należy, podnieca w niej poczucie swej treści odwiecznej, boskiej, i przez to wyzwala ją z pod nacisku zmiennych stosunków życia zewnętrznego. A to dodaje jej sił nietylko do życia wśród świata, pełnego wad i niedoskonałości, ale i do spełnienia w nim swych obowiązków w imię wyższych dążności życia powszechnego.

O książce powyższej Gołuchowskiego mówi jego biograf Paweł Popiel (zob. *Dumania*, T. I, str. VI): „Książka ta zrobiła w Niemczech i w kraju ogromne wrażenie. Dziś jeszcze nikt przeczytać jej nie potrafi bez korzyści, pociechy i zapału, jeżeli dusza jego do zapału zdolna; czytali ją Niemcy z podziwem, my z dumą."

Przy tej sposobności wspominam o mało znanej broszurce Gołuchowskiego p. t. *Światowość w stosunku do obyczajów uważana*, 1856. Światowość ma Gołuchowski za objaw chorobliwy, jestto „maska moralna," zakrywająca zepsucie: moda jest jej „najwyższym bożyszczem." „Pod względem naukowym światowość lubi uczonego udawać, ale tylko udawać." Taką światowość przeciwstawia autor zdrowemu rozwojowi życia towarzyskiego, które nazywa „śrubą Archimedesa, ciągnącą nas z gnuśności ku wszelkiej cywilizacyi, ku wszelkiej doskonałości." To też życie towarzyskie jest niezbędnem i dla prawdziwego myśliciela.

Tu należy praca Trentowskiego o stosunku filozofii do sztuki rządzenia. Charakterystyczne zdanie jego w tym względzie przytoczyliśmy już wyżej (str. 25).

Wśród nowszych rozpraw, traktujących o znaczeniu filozofii dla życia społecznego wymieniamy: Ed. Pfleiderer, *Philosophie und das Leben*, 1878; W. Wundt, *Ueber den Zusammenhang der Philosophie mit der Zeitgeschichte*, 1890. Nadto kwestyę tą roztrząsają szczegółowo Dühring, Ollé-Laprune, Volkelt i inni we wspomnianych (str. 15 i 19) pracach o filozofii. Szerokie wywody co do społecznej doniosłości filozofii, a nawet co do „zastosowania socyologii do kosmologii (l'application de la sociologie à la cosmologie)" przedstawia Alf. Fouillée w swej książce: *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896. W związku z potrąconą tu sprawą pozostają i dążności tak zwanego *ruchu etycznego* nowszych czasów; mówimy o nich niżej (§ 12, 3,1) przy rozbiorze *ateizmu*.

U nas w ostatnich czasach zajmują się wykazaniem znaczenia społecznego filozofii i jej zastosowaniem do życia szczególniej Wł. M. Kozłowski i W. Lutosławski. Pierwszy czyni to zarówno w wydawanem przez siebie piśmie: *Pogląd na świat*, jak i w licznych pracach, wspomnianych już przez nas przy innej sposobności (zob. 39, 209, 235, 313), szczególniej zaś w artykule: *Przeznaczenie filozofii i powołanie filozofów* (*Szkice filozoficzne*, 1900, str. 282 i nast.), gdzie wypowiada między innemi takie zdania: „Filozof w dzisiejszem pojmowaniu,—to publicysta w najszlachetniejszem znaczeniu tego wyrazu." „Zadaniem literatury jest wychowanie narodu; a w tem wzniosłem jej przeznaczeniu pierwsze miejsce należy się filozofom i poetom." Lutosławski zaś zasady, wygłoszone w pismach: *Seelenmacht*, 1899, *Potęga duszy* (*Z dziedziny myśli*, 1900, str. 330 i nast.), *Wykłady Jagiellońskie*, 1901, stara się wprowadzić bezpośrednio w życie przez wytworzenie idealnego związku miłujących się dusz, zwanego *Eleuteryą* (od ἐλευθερία=wolność, niezależność). O duchu, w jakim związek ten ma się rozwinąć, wspomnieliśmy już wyżej (str. 38 i nast.).

W sprawie społecznej doniosłości filozofii zob. też mój wykład, miany w Auli Uniw. Jagiellońskiego w Krakowie: *Znaczenie filozofii w życiu umysłowem narodu*. Odbitka z Bibl. Warsz. 1902.

W końcu niniejszego rozbioru znaczenia społecznego filozofii dodamy pobieżną uwagę o stosunku filozofii do *narodowości*. Wiadomo, że u nas szczególniej Wroński, Trentowski, Libelt i Cieszkowski usiłowali nadać filozofii charakter narodowy. Po filozofii romańskiej i germańskiej przepowiadano z wielką pewnością siebie filozofią polską i słowiańską, dowodząc, że ona dopiero spełni wszechstronnie zadania filozofii i doprowadzi ludzkość do najwyższych szczytów prawdy. Niestety, przepowiednie te nie ziściły się, i dotąd, po upływie przeszło pół wieku od ich wygłoszenia, nie można mieć w tym względzie zbyt różowych nadziei. Wyznać wprawdzie należy, że zasada podziału pracy umysłowej, która się uwydatnia zarówno w podziale nauk, jak i w różnych kierunkach myśli filozoficznej (zob. wyżej str. 118 i nast., 422 i nast.), występuje na jaw i w dążnościach filozoficznych różnych szczepów ludzkości, a następnie i w różnych narodach, przyjmujących udział w stawianiu i rozwiązywaniu zadań filozofii. Ale w sprawie tej nie należy spuścić z oka jednej bardzo prostej prawdy, a mianowicie: jak nie można mówić o filozofii tego lub owego myśliciela, np. Kartezyusza, Spinozy, Kanta, Hegla i t. d., póki jej na świat nie wydał, póki ona nie istnieje rzeczywiście jako samodzielny objaw myśli filozoficznej; tak również nie można zgóry przepowiadać pojawienia się filozofii tego lub owego narodu, lecz o niej można mówić tylko wtedy, gdy jest faktem dokonanym, gdy swoją treścią samoistną wywalczyła sobie stanowisko dziejowe w ogólnym rozwoju filozofii. Tylko na tej zasadzie mówimy o filozofii indyjskiej, greckiej, francuzkiej, angielskiej, niemieckiej. Co do nas, sądzę, że jeszcze długi czas bardzo poważnie i sumiennie będziemy musieli pracować nad filozofią, póki inni mówić będą o naszej filozofii, jako o samodzielnym współczynniku myśli filozoficznej ludzkości. Dzieło niniejsze pragnie być w tej pracy zachętą i pomocą. Szczegółowy rozbiór idei *filozofii narodowej*, w związku z jej rozwojem w naszej literaturze, zob. w mej *Historyi filozofii w Polsce* zeszyt I-szy, 1900, str. 40—75.

3. Filozofia i religia.

Bez względu na przekonania religijne, które się w naszym umyśle i sercu tą lub inną drogą wytworzyły, nie możemy zaprzeczyć faktowi, że każdy człowiek myślący uznaje i czuje swą zależność od pewnego wyższego porządku rzeczy, od porządku wszechświatowego,

z którym się w ten lub inny sposób liczyć musi. To uznanie wyższego porządku rzeczy i uczucie zależności od niego stanowi istotę *religii*, jako odrębnego objawu życia umysłowego zarówno jednostki, jak narodów i całej ludzkości. Dążność zaś człowieka do prawidłowego ustosunkowania swego związku z tym wyższym porządkiem rzeczy nazwaliśmy dążnością do *dobrobytu religijnego*, znajdującego swój wyraz w spokoju duszy i czystem sumieniu (zob. str. 172 i nast., oraz 449 i nast.). Przeciwnie, sprzeczność wewnętrzna z wyższym porządkiem świata pociąga za sobą niepokój ducha, przygnębienie, rozpacz, które człowiek usiłuje przezwyciężyć przy pomocy rozlicznych środków, a szczególniej przy pomocy pewnych obrzędów religijnych, mających na celu jego pojednanie z uznaną przez niego najwyższą Istotą. Świadczą o tem wymownie dzieje religii.

Z powyższego okazuje się, że i tak zwany *ateista*, zaprzeczający w teoryi istnieniu Boga, w samym rozwoju życiowym podlega z konieczności uczuciom religijnym, wywoływanym przez ideę o istocie wszechrzeczy, i nie może się bezwzględnie wyrzec dążności do dobrobytu duchowego. Prawda, ateista szuka spokoju ducha, wmawiając w siebie, że ów wyższy porządek świata nie ma charakteru moralnego, lecz sprowadza się wyłącznie do praw przyrody lub bezwiednego bytu, które naturalnie, nie mogą pociągnąć go do odpowiedzialności ani za motywa jego działania, za jego zamiary i intencye, ani za czyny jego. Co zaś do porządku społecznego, to ten przedstawia mu się również tylko jako czynnik zewnętrzny, pozbawiony wewnętrznego znaczenia moralnego, więc ateista stosuje się do panujących zwyczajów i praw obowiązujących tylko w miarę potrzeby, ale sam w sobie usiłuje się wyzwolić ze wszelkich zobowiązań moralnych względem kogokolwiek. Z drugiej atoli strony, żaden ateista nie może tych dążności przeprowadzić bezwzględnie, bo się sprzeciwiają zasadniczym prawom życia umysłowego i nadto pociągają za sobą dla niego samego jak najprzykrzejsze następstwa, wskutek działającego we wszechświecie prawa sprawiedliwości (zob. str. 464 i nast.). Dowodzą tego wyraźnie dzieje wewnętrzne ateizmu.

Poczucie moralne, sumienie, łączące umysł jednostkowy z wyższym porządkiem moralnym świata, jest objawem tak ściśle związanym z wewnętrzną organizacyą ducha ludzkiego, że się nikt działania jego bezwzględnie wyrzec nie może (zob. str. 223 i nast.). Jak myśl, dążąc do *prawdy*, znajduje się mimowoli pod wpływem praw logicznych umysłu i prędzej czy później dochodzi do świadomości ich treści i uznać musi ich siłę obowiązującą w zakresie poznania rzeczy; tak również praktyczna działalność człowieka, mając na oku *dobro*, choćby osobnicze, przekonywa go bardzo prędko o istnieniu w umyśle pew-

nych nieodzownych wymagań moralnych, dotyczących nietylko jego stosunku do zewnętrznej przyrody i do społeczeństwa, lecz i do jednorodnej z duchem ludzkim istoty wszechrzeczy. Wymagania te dochodzą tem wyraźniej i jaśniej do świadomości osobnika, im zajmuje wyższy szczebel kultury umysłowej. Dlatego też i teorye filozoficzne, oparte w zasadzie na ateizmie, zmuszone są jednak w ten lub inny sposób określać stosunek jednostki do istoty wszechbytu i posiłkować się mimowoli pewnemi pojęciami religijnemi. I tak naturaliści domagają się zazwyczaj w sposób sentymentalny, aby osobnik z rezygnacyą ukorzył się przed wszechpotęgą „praw“ przyrody; pesymiści mówią znowu o „zbawieniu“ świata, dokonywającem się za pośrednictwem umartwienia „woli do życia,“ a ojciec pozytywizmu, Comte, stworzył nawet nową „religią ludzkości“ z rozwiniętym szczegółowo kultem „wielkich umysłów.“

Nie trudno spostrzedz, że wszystkie tego rodzaju surogaty rzeczywistej religii są wytworami osobniczej fantazyi i chociaż wypływają z ogólnie ludzkiego poczucia religijnego, przyjmują jednak formę tak odrębną, wymuszoną, sprzeczną w sobie, że nie mogą wywierać szerszego wpływu na umysły, ani zastąpić objawów naturalnego poczucia religijnego ludzkości.

Nadto sami twórcy takich surogatów religii nie znajdują w nich tego, czego szukają, t. j. wewnętrznego spokoju duszy, rzeczywistej zgody swego osobniczego bytu z najwyższą zasadą istnienia. Cóż to może być za spokój duszy, który wypływa z rezygnacyi, poddającej się z konieczności sile wyższej, bez wszelkiego dla niej szacunku? Albo czy można znaleźć „zbawienie“ w samobójczym wstręcie do życia? Albo nareszcie, cóż to za zgoda wewnętrzna pomiędzy jednostkowym bytem a światem pozostałym przy kulcie „wielkości“ ludzkich, zrównanych oddawna z ziemią, pozbawionych wszelkiego realnego bytu, istniejących tylko w łaskawej pamięci późniejszych pokoleń? Jakąż pociechę czerpać mogą zarówno jednostki, jak narody w ciężkiej pracy życia z takich ułud, sprzecznych w sobie, podkopujących zarówno wiarę w wyższe przeznaczenie człowieka, jak nadzieję w spełnienie tego przeznaczenia, jak wreszcie miłość ludzi ku sobie i ku najwyższej Istocie wszechbytu? Bo cóż może być celem istnienia człowieka, jeżeli najwyższym czynnikiem świata jest potęga ślepa, nie mająca nic wspólnego z dążnościami umysłu ludzkiego: z serdecznem uczuciem, ze świadomą siebie myślą, z panującą nad sobą energią moralną, z ideałami piękna, prawdy i dobra (§ 8,3)? Po co dążyć do tych celów wobec pewności, że wszelkie wysiłki tytaniczne w tym kierunku pozostaną bez skutku, że prędzej czy później brutalne siły bezbożnego bytu obrócą w niwecz zdobycze życia umysłowego i zapanują

bezwzględnie nad światem? Jakiż sens logiczny mogą mieć, przy takich widokach na przyszłość, wszelkie deklamacye o pracy jednostek dla dobra ogółu, społeczeństwa, ludzkości? Ogół, społeczeństwo, ludzkość, to tylko zbiór jednostek ludzkich; a skoro każda z nich nie ma wyższego przeznaczenia, nie może przy danym porządku rzeczy osiągnąć celów swych dążności, lecz podlega bezwzględnie nierozumnym czynnikom wszechbytu, to jakże można marzyć o dobrobycie całości, złożonej z takich jednostek? Wszystkie mają przed sobą, prędzej czy później, jeden i ten sam marny koniec; jedna drugiej z tego tragicznego położenia wybawić nie jest w stanie; więc też nie ma celu pracować dla innych, poświęcać się dla kogokolwiek, bo to ostatecznie danego stanu rzeczy nie zmieni, wyroków ciemnego przeznaczenia nie złagodzi! Wszystko, co ma wartość wewnętrzną dla ludzkości, co stanowi treść jej rozwoju życiowego, cel jej krwawej pracy i najsumienniejszych dążności:—wszystko to nie ma gruntu w samej istocie bytu, nie wyrosło z niej i z nią się nie wiąże, więc też jest tylko przemijającą ułudą, dla której pracować, ani żyć nie warto!

Oto „praktyczne“ wyniki ateistycznego na świat poglądu! Doprowadzają one drogą najprostszą bądź do samobójczej rozpaczy, bądź do anarchizmu, uznającego bezwzględną samowolę jednostek, nie krępowaną żadnym wyższym, moralnym porządkiem świata. Współczesne objawy pesymizmu i dekadentyzmu, o których mówiliśmy wyżej (§ 12,2,1), są życiowemi konsekwencyami ateistycznych poglądów na świat.

Od rozpaczy i anarchizmu wybawia człowieka myślącego jedynie przeświadczenie, że obok porządku fizycznego i społecznego istnieje porządek moralny świata, oparty na wewnętrznym związku jego objawów i jestestw z Istotą najwyższą, z rozumną i świadomą siebie zasadą wszechbytu, z Bogiem. Jak poczucie logiczne człowieka i fakt istnienia nauki stwierdzają istnienie logicznego czynnika w świecie: tak również poczucie moralne, sumienie, oraz faktyczne objawy religii, jako niezbędnego współczynnika prawidłowego rozwoju spraw ludzkich, są bezpośrednim dowodem istnienia w świecie porządku moralnego. Tylko bowiem dzięki jego działaniu mogła powstać organizacya umysłu z wymaganiami moralnemi, obowiązującemi człowieka wewnętrznie. Tylko wskutek takiego porządku człowiek ma się za członka nietylko przyrody fizycznej i ustroju społecznego, lecz zarazem i za członka wyższej rozumnej całości, zawierającej w sobie ostateczne zasady jego własnych potrzeb i dążności moralnych. Ocena moralna motywów ludzkiej działalności staje się możliwą jedynie wskutek uznania wyższych praw moralnych, będących podstawą takiej oceny. Porządek zaś moralny świata nie może istnieć bez Istoty świa-

domej siebie, rozumnej, będącej źródłem wszelkich czynników moralnych bytu, dającej rękojmię ostatecznego urzeczywistnienia owych wymagań i ideałów moralnych, które się objawiają w życiowym rozwoju stosunków ludzkich. Przekonaliśmy się na swojem miejscu, przy rozbiorze zarówno prawa celowości (str. 226 i nast.), jak i stosunku filozofii do nauk przyrodniczych (§ 11), że istnienie rozumnej zasady wszechbytu narzuca się nam i na podstawie empirycznych danych; przez co prawda ta przestaje być samym tylko moralnym wymagalnikiem ludzkiej podmiotowości, jak to dowiódł Kant, lecz znajduje zarazem swe potwierdzenie w rozbiorze świata zewnętrznego i przez to czyni zadość wszechstronnym wymaganiom próbierza prawdy (str. 89 i nast.).

Wiadomo, że w życiu, w praktyce, ateiści, zaprzeczający wyższemu porządkowi moralnemu wszechświata, są często lepszymi, aniżeli ich teorye. Ma to miejsce w tym wypadku, gdy swoich teoryj nie przeprowadzają konsekwentnie w życiu, gdy pomimo teoretycznej negacyi, w praktyce ulegają bezpośrednio swemu poczuciu moralnemu i nie działają samowolnie, w duchu czysto osobniczym, lecz uznają swą wewnętrzną zależność od pewnych moralnych ideałów, kierujących ich dążnościami życiowemi. Dowodzi to w sposób oczywisty, że obok abstrakcyjnej myśli działają w każdym człowieku głębsze czynniki uczucia, które go wynoszą ponad świat zewnętrzny i zmuszają go do oceny moralnej swych najskrytszych zamiarów i intencyj, do zadosyćuczynienia owym wewnętrznym wymaganiom, które dotyczą jego godności jako jestestwa rozumnego, jego związku z rozumem wszechbytu. To właśnie lepsze poczucie religijno-moralne zmusza teoretyków ateizmu do wydania na świat owych surogatów religii, o których wspomnieliśmy powyżej, ale one nie znajdują się w żadnym związku logicznym z ich teoretycznemi zasadami.

Co się tyczy stosunku filozofii do objawów poczucia moralnego, wyrażającego się ostatecznie w religii i jej rozwoju, określenie tego stosunku wynika zarówno ze znamiennych rysów filozofii (§ 5), jak i z jej związku z dążnościami życiowemi człowieka wogóle. Stosunek ten określamy w następujących zdaniach zasadniczych.

1) Jak życie wogóle, tak i w szczególności jego objawy religijno-moralne stanowią jeden z bezpośrednich punktów wyjścia filozofii. Dążność poznawcza umysłu ludzkiego, mająca na celu możliwie jasne pojęcie istoty wszechbytu, opiera się na poprzedniem poczuciu wewnętrznego związku człowieka z tą istotą i na bezpośredniem uznaniu zależności od uosobionego w niej wyższego porządku świata, t. j. na życiowym rozwoju religii. Widzimy to w dziejach życia umysłowego tak jednostek, jak całej ludzkości: pewne wierzenia i poglądy re-

ligijne wyprzedzają zawsze pojawienie się i rozwój filozofii. Filozofia czerpie w znacznej części przedmiot do swych badań z religii. Idea zasadniczej Istoty wszechbytu, przenikającej świat cały, wszechobecnej, świadomej siebie, a więc idea Boga, jest pierwotnie objawem życiowym poczucia religijnego, a następnie dopiero staje się przedmiotem krytycznego rozbioru ze strony myśli badawczej wogóle, a w szczególności filozofii. Jak pojęcie świata zmysłowego istnieje w umyśle w gotowej formie, nim filozofia nad niem się zastanawia; podobnież powstaje w umyśle drogą bezpośredniego życiowego rozwoju idea Boga i następnie dopiero skłania myśl krytyczną do rozbioru jej treści i uprawnienia. Filozofia liczyć się musi z tym faktem, podobnież jak się liczyć musi z pojęciem świata, wytwarzanem przez naiwny realizm. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia z wynikami działania praw przedmiotowego bytu, objawiających się w organizacyi umysłu i jego bezpośrednich czynnościach. Filozof lekceważący te faktyczne dane poczucia religijnego i rozprawiający o religii i Bogu wyłącznie na podstawie abstrakcyjnych procesów myśli, traci w tej sprawie grunt życiowy pod nogami i równa się myślicielom, którzy rozprawiają o świecie bez uwzględnienia faktycznego poglądu na świat większości ludzi, jako bezpośredniego życiowego wytworu umysłowej działalności (zob. str. 92).

2) Miłość prawdy dla prawdy, bez względu na cele uboczne, jako konieczny warunek wszelkiej rzetelnej filozofii, wypływa z poczucia religijno-moralnego, bo jest wyrazem poszanowania dla duchowego porządku rzeczy, przewyższającego ciasny zakres bytu zmysłowego i dobrobytu społecznego. W imię tego wyższego porządku rzeczy, człowiek uznaje prawdę za jeden z ideałów ducha, a jej poznanie za obowiązek prawidłowego rozwoju życiowej działalności. Ztąd też pochodzi, że miłość prawdy i gotowość do ofiar dla jej poznania i w jej obronie łączy się jak najściślej z poczuciem religijnem, a w każdym razie rozwija się faktycznie w ludzkości na podstawie czynników religijnych. Kto nie jest przejęty głębokiem poszanowaniem dla wyższego rozumnego i moralnego porządku świata i nie uczuwa swej zależności od niego; kto przeciwnie dla braku należytego rozwoju poczucia religijno-moralnego zaprzecza temu wyższemu porządkowi świata i wszystko sprowadza do działania czynników bezwiednych, potężnych ze względu na swą siłę, ale co do swej wartości wewnętrznej, umysłowej i moralnej, niższych od człowieka; ten nie ma powodu szanować prawdy dla samej prawdy, ani jej się oddawać, bo nie może mieć wiary w jej osiągnięcie, ani w jej ostateczne zwycięztwo nad błędem, ułudą i fałszem. Z jakiego powodu mielibyśmy poddawać się prawdzie, stawać po jej stronie w wypadkach kolizyi z naszym dobrobytem oso-

bniczym, gdyby prawda nie była współczynnikiem wyższego, ponad nami unoszącego się porządku rzeczy, lecz tylko wytworem naszego umysłu? Kto zatem nie uznaje wyższości prawdy ponad byt jednostkowy,—a tego uczynić nie może bez uznania wyższej istoty rozumnej, bo w niej tylko prawda istnieć może,—ten przy krytycznem zastanowieniu się nad sobą traci wszelkie oparcie dla swej dążności do poznania prawdy dla prawdy, więc też dla niej nie będzie narażał swego dobrobytu materyalnego lub społecznego. Abstrakcyjna idea, pozbawiona w świadomości samego osobnika bytu realnego poza jego podmiotowością, nie może być ani trwałą podnietą, ani celem rozumnego działania. Człowiek przynosi ofiary i poświęca życie swoje tylko dla celów, które uznaje z większą lub mniejszą świadomością za urzeczywiszczalne, a jeżeli cele te leżą za obrębem zmysłowego bytu, to w nich wyraża się zawsze, choćby tylko instynktowo, bezwiednie, wiara w wyższy, nadzmysłowy porządek rzeczy, dający rękojmię urzeczywistnienia owych celów. Z tego stanowiska powiedzieć należy, że wszelka ofiarność dla celów idealnych, leżących za obrębem zmysłowego bytu, ma charakter religijny. Ztąd to i filozofia, domagając się ofiar dla prawdy, z czystej miłości ku niej, łączy się jak najściślej z poczuciem religijnem człowieka.

3) Wskutek ścisłego związku z poczuciem religijno-moralnem, filozofia wywiera wpływ na dążności religijne i przyczynia się ze swej strony do osiągnięcia ich celu, t. j. dobrobytu duchowego. Będąc wynikiem uczucia głębokiego wprawdzie, lecz zawsze opartego wyłącznie na czynnikach podmiotowych i dogmatycznych (§ 7,1), religia sama przez się nie doprowadza do jasnego poglądu na własną swoją istotę, a wskutek tego zaspakaja wyższe potrzeby moralne człowieka drogą bezpośrednią, jakby omackiem, przy pomocy samych tylko wytworów uczucia, często bardzo ciemnych, o charakterze zabobonnym, lub wogóle przeciwnym jasnym poglądom na świat i życie. Dowodzą tego dzieje religii, które wykazują, że człowiek dąży do spokoju duszy i zgody z Istotą najwyższą, t. j. do dobrobytu religijnego, początkowo przy pomocy środków nierozumnych, lub nawet poprostu przewrotnych. Nie dziw tedy, że środki te nie osiągają swego celu i nie uwalniają człowieka od ciążącego nad nim poczucia wewnętrznej sprzeczności z wymaganiami wyższego porządku świata. Otóż wobec tego rodzaju objawów, filozofia, rozbierając podmiotowe i dogmatyczne czynniki poczucia religijnego i porównywając je krytycznie z przedmiotowemi danemi nauki, doprowadza do racyonalnego wyjaśnienia istoty religii i jej objawów, i zbliża tem samem człowieka do poznania rzeczywistych podstaw jego związku z istotą wszechbytu, z Bogiem, oraz warunków wewnętrznego pojednania z nim. Rozwój umysłowy ludzkości,

świadczy na każdym kroku o takim wpływie poznawczych dążności, a więc i filozofii, na objawy poczucia religijnego, na ich uszlachetnienie i udoskonalenie w duchu prawdy przedmiotowej.

Przechodząc wskutek jednostronnego rozwoju w negacyą, krytycyzm filozoficzny osłabia wprawdzie często żywość wiary religijnej lub podkopuje ją nawet zupełnie w świadomości ludzi; ale dla tego rodzaju zboczeń nie godzi się zapominać o doniosłości filozofii dla rozwoju religii, a szczególniej o tem, że bez krytycznego uzasadnienia, religia pozostaje nawskroś objawem podmiotowym i swym dogmatyzmem nie może zadowolić umysłu ludzkiego w sposób należyty. Bez krytycznego dopełnienia ze strony filozofii, każda wiara religijna, choćby oparta na zabobonie, ma równą racyą bytu i powołać się może na swe bezpośrednie podmiotowe czynniki. Dopiero krytyczne porównanie religij pomiędzy sobą i z wynikami przedmiotowej wiedzy przekonać może o wyższości jednej religii nad innemi, i usprawiedliwić ich treść wobec wszechstronnych wymagań umysłu ludzkiego. Że poczucie religijne na wyższym stopniu kultury umysłowej samo uznaje taką potrzebę krytycznego dopełnienia swej treści, świadczy o tem istnienie nauki teologicznej pod nazwą *apologii*, mającej za zadanie usprawiedliwić treść danej wiary wobec niewierzących (zob. wyżej str. 352 i nast.).

4) Zgodnie ze swemi rysami znamiennemi, filozofia nie poddaje tylko objawów poczucia religijnego krytycznemu rozbiorowi, ale nadto uzupełnia je swą dążnością do ogólnego na świat poglądu. Religia z istoty swojej ma za treść stosunek człowieka do Boga, a chociaż w imię tej swojej treści przechodzi często na szersze pole i wytwarza również ogólny na świat pogląd, to jednak dokonywa tego zawsze tylko ze swego podmiotowego i dogmatycznego stanowiska, przez co nadweręża sama prawidłowy swój rozwój i swoją powagę (zob. str. 144). Filozofia sprzeciwiała się zawsze takiemu dogmatycznemu ograniczeniu badawczej myśli w imię tendencyj religijnych i broniła prawa do samodzielnego poznania świata, w granicach danych zdolności i zasobów umysłu ludzkiego. A chociaż jest rzeczą naturalną, że religia, mając za przedmiot Istotę wszechrzeczy, pojmowaną ze stanowiska uczucia podmiotowego, pragnie przeniknąć całego człowieka, a więc i jego ogólny pogląd na świat; to jednak celu tego osiągnąć nie może w sprzeczności z filozofią, lecz tylko przy jej pomocy. Filozofia uwzględnia nietylko wymagania poczucia religijnego, lecz i resztę wymagań ustroju umysłowego człowieka, a więc i wymagania zmysłu krytycznego; nadto nie widzi w poczuciu religijnem jedynego źródła prawdy, lecz uznaje potrzebę wszechstronnego, naukowego badania świata w celu jego poznania własnemi siłami, niezależnie od tradycyi

religijnej. Wskutek tego właśnie wyniki filozofii mają charakter przedmiotowy i obejmują takie prawdy, które żadną miarą uzasadnione być nie mogą przy pomocy bezpośredniego świadectwa poczucia religijnego. Jeżeli tedy człowiek religijny pragnie dojść do poglądu na świat, czyniącego zadość nietylko jego dogmatycznym wierzeniom, lecz i wymaganiom umysłu ludzkiego wogóle, natenczas musi posiłkować się filozofią i powiązać swą wiarę z wynikami krytycznego badania świata i jego objawów. Prawda jest jedną, więc też pomiędzy prawdziwą religią i prawdziwą filozofią sprzeczności być nie może. Wszelka w tym względzie sprzeczność wynika bądź z tego, że religia bez należytych danych wkracza w zakres funkcyj poznawczych umysłu, bądź z jednostronności filozofii, nie zwracającej odpowiedniej uwagi na doniosłość religii, jako samoistnego objawu życia umysłowego. W każdym jednak razie, religia, pozostając w swoim właściwym zakresie, nie zajmuje się zagadnieniami, które rozstrzygnięte być mogą jedynie przy pomocy krytycznego badania, więc nauki i filozofii.

5) Z powyższych uwag nie należy jednak wyprowadzić wniosku, jakoby filozofia zdolną była zastąpić religią. Przeciwnie, pomimo całej doniosłości filozofii dla prawidłowego rozwoju poczucia religijnego, religia jest objawem tak odrębnym i samodzielnym umysłu ludzkiego, tak ściśle powiązanym z życiowemi zadaniami człowieka, że niczem zgoła, i najwznioślejszą nawet filozofią, zastąpioną być nie może. Opiera się ona na wewnętrznym, uczuciowym, a więc na osobistym związku jednostkowego ducha z duchem najwyższym i dlatego nie godzi się jej pomięszać z abstrakcyjnemi pojęciami wiedzy filozoficznej. Najprawdziwsza filozofia doprowadza do naszej świadomości zasadniczą istotę wszechbytu tylko w formie oderwanej idei; ale jak obraz nie może nam nigdy zastąpić żywej osoby, zaspokoić naszej miłości i czci dla niej, zadosyć uczynić potrzebom naszego uczucia: tak również idea o rzeczy, choćby o Bogu, nie może zastąpić samej rzeczy, samego Boga. Na tym stosunku osobistym człowieka do Boga polega wyższość prawdziwej religii ponad wszelką filozofią. To też bezstronny krytyczny myśliciel, wolny od wszelkich zgóry powziętych uprzedzeń, dochodząc drogą naukowego badania do przekonania o istnieniu Boga, wyznać musi, że abstrakcyjna wiedza o nim nie jest zdolną zaspokoić należycie wrodzonej duchowi ludzkiemu tęsknoty do życiowego związku z rozumną zasadą wszechbytu. Wiedza ludzka nie jest w tym względzie wystarczającą już dla tego, że jest z natury swojej ograniczoną i nie może wtłoczyć treści nieskończonej, odwiecznej Istoty wszechbytu w swoje formy pojęciowe. Nie trudno tedy zrozumieć, że gdzie się kończy prawda myślowa, dostępna dla logicznej czynności umysłu, tam zacząć się winna prawda życiowa, uzupełniająca teore-

tyczne pojęcie Boga uczuciami serdecznego uwielbienia i pokory; to znaczy: gdzie się kończy filozofia, jako nauka, tam się zaczyna religia, jako pierwszy i zarazem ostatni i najwyższy objaw życia wewnętrznego człowieka. W niej dopiero wyższy moralny porządek wszechświata, staje się współczynnikiem rozwoju umysłowego jednostki; przy jej udziale dopiero jasno sformułowane wymagania etyki filozoficznej przenikają w głąb świadomości osobistej i naglą człowieka do czynu w ich duchu. Oddziaływając na wolę i intencye człowieka i czerpiąc swe zasoby bezpośrednio ze związku wewnętrznego z samym Bogiem, religia przyczynia się bardziej do rozwoju i utrwalenia prawdziwego dobrobytu ludzkości, aniżeli wiedza oderwana i daje większą od niej rękojmię życiowego postępu na drodze do możliwej dla człowieka doskonałości. Wiedza jest światłem, religia ciepłem ducha ludzkiego. Oba te czynniki są niezbędne dla prawidłowego rozwoju stosunków ludzkich; ale jak bez światła i wzroku żyć można, gdy brak ciepła sprowadza śmierć i rozkład: tak narody istnieją bez nauki i filozofii, ale tracąc religią rozpadają się anarchicznie na atomy, z których żadna filozofia nanowo życia nie wytworzy, bo ich obdarzyć nie może duchem bożym, poczuciem jedności i wspólnych zadań w moralnym porządku świata.

1. Ateizm i anarchizm. Zaprzeczenie rozumnej, świadomej siebie zasady wszechbytu, t. j. Boga, podkopuje w człowieku poczucie odpowiedzialności za intencye swych czynów, za swe zamiary i w końcu za same czyny. Kto nie uznaje Boga nad sobą, ten ma siebie samego za najwyższą istotę, więc za pewnego rodzaju Boga, nieograniczonego wewnętrznie żadnemi wyższemi prawami, lecz zależnego wyłącznie tylko od sił zewnętrznych przyrody i ustroju społecznego. O ile go zatem te siły zewnętrzne nie krępują, o ile posiada władzę nad niemi, o tyle swą własną jednostkową wolę, a zatem samowolę, przyjmuje za jedyną podstawę swego działania. Taka samowola jednostkowa doprowadza prędzej czy później do rozstroju społecznego, do owego stanu barbarzyńskiej walki wszystkich przeciw wszystkim, w której Hobbes widział pierwotny stan społeczeństwa (zob. str. 477).

Z powyższego okazuje się, że *ateizm*, jako teorya metafizyczna, wynikająca z zasad materyalizmu i naturalizmu, doprowadza w życiu konsekwentnie do *anarchii*. Historya stwierdza to niestety na każdym kroku. Neron, mając siebie za Boga, popełnił owe czyny barbarzyńskie, o których dziejopis wspomnieć nie może bez przerażenia. Ateistyczne i naturalistyczne zasady encyklopedystów 18-go wieku, przesiąkłszy w szersze warstwy społeczeństwa, wywołały bardziej niż jakiekolwiek inne przyczyny owe odstraszające objawy ludzkiej dzikości, które stanowią główną treść pierwszej rewolucyi francuzkiej. Współczesny zaś anarchizm, podsycający mordercze instynkta zdemoralizowanych jednostek, jest dzieckiem materyalizmu, który do połowy bieżącego wieku zawładnął umysłami i w życiu przeprowadza zasadę: *siła przed prawem!* Pokolenie, wychowane bez wiary w wyższy moralny porządek świata nie jest zdolnem do czynów szlachetnych, dodatnich, lecz od negacyi teoretycznej przechodzi w praktyce do niszczenia dobytków

wielowiekowej kultury ekonomicznej, społecznej i moralnej. Pokolenie to nie zadawala się już samobójstwem, lecz dąży do samobójstwa społecznego!

Jasną jest rzeczą, że od takich przewrotnych kierunków wybawić może narody tylko religia, wiara w Istotę najwyższą, pociągającą do odpowiedzialności zarówno jednostki jak i społeczeństwa nie tylko za czyny, ale i za dążności i zamiary. Gdzie zaś wiara ta została w narodach podkopaną, po części z winy samych przedstawicieli religii, tam na nowo wzmocnioną być może jedynie przy pomocy krytycznej filozofii, wykazującej zasadniczy fałsz materyalizmu, a więc i ateizmu, na podstawie naukowych danych doświadczenia i rozumu. Ponieważ ta krytyczna reakcya przeciwko teoryom materyalistycznym w ostatniej chwili coraz bardziej się rozwija, doprowadzając narody do przekonania o wyższych, moralnych czynnikach w ustroju wszechświata: przeto spodziewać się można, że i anarchizm praktyczny ustąpi znowu wkrótce zdrowym dążnościom życiowym, mającym na oku pracę organiczną nad prawdziwym dobrobytem ludzkości, bez wyłączenia jego zasadniczego warunku, jakim jest uległość dla wymagań sumienia, moralności, religii.

Jak głęboko w człowieku wkorzenionem jest poczucie religijne, dowodzi tego fakt istnienia *ateistycznej religii.* Twórcą jej jest A. Comte. Wskutek dogmatycznych i materyalistycznych przesłanek, połączonych z tendencyami negacyjnemi, pozytywizm wydał na świat: naukę bez logiki, psychologią bez duszy, moralność bez obowiązku, estetykę bez piękna, więc nie dziw, że chciał odbarzyć ludzkość dalszą, najwyższą sprzecznością: bo religią bez Boga. W religii tej przedmiotem uwielbienia, w miejsce Boga, ma być ludzkość, jako „niezrównana bogini (incomparable Déesse),“ podtrzymująca w nas poczucie osobistej godności, oraz wszelkie moralne i wzniosłe dążenia. W celu nadania temu uwielbieniu określonej formy, ustanowił Comte „kult ludzi znakomitych,“ urobiony na wzór kultu świętych, poświęcając wszystkie dni roku, jak i szczególne święta, pamięci wielkich mężów, którzy przyczynili się do rozwoju nauki i wogóle działali w duchu pozytywizmu. O tej religii Comte'a wspomnieliśmy mimochodem już wyżej (str. 300) i wobec wszystkiego, cośmy o pozytywizmie powiedzieli (zob. szczególniej § 10,1 z przypiskami) nie widzimy potrzeby zastanawiać się nad nią tu bliżej. Powiemy tylko, że wyłożył ją Comte głównie w IV-tym tomie swej *Polityki pozytywnej*, następnie w *Katechizmie* (zob. wyżej str. 300 i 311), i w *Kalendarzu pozytywistów (Calendrier positiviste*, 9-te wyd. 1860). Por. też przywiedziony (str. 43) słownik pozytywistyczny E. Bourdeta.

Jasne pojęcie o odnośnych poglądach Comte'a podają szczególniej Mill i Gruber we wspomnianych pracach o pozytywizmie (zob. str. 301 i 304). Specyalną krytyką tych poglądów zajęli się Ed. Caird: *The social philosophy and religion of Comte*, 1885, a u nas Smolikowski w pracy omówionej na str. 311. Caird powiada (zob. 3-ci rozdz.): „Rozwój myśli Comte'a kończy się usunięciem negacyi, która była jego punktem wyjścia. Tylko jeszcze jeden krok naprzód, a Comte byłby znowu postawił teologią i filozofią na stanowisku, z którego je wyrugował.“ Huxley zaś we wspomnianych (str. 302) *Lay sermons* nazywa trafnie religią Comte'a „katolicyzmem bez chrześcijaństwa (catholicism minus christianity).“

John St. Mill sympatyzuje pod niejednym względem z religią pozytywizmu, ale w zasadzie zajmuje stanowisko pośrednie pomiędzy ateizmem i teizmem. Uznaje on możliwość istnienia Boga, jako istoty rozumnej, ale nie wszechpotężnej, lecz tylko „bardzo potężnej.“ Przyczynia się ona do szczęścia ludzkości, ale w tej swojej dążności sama ograniczoną jest innemi potęgami bytu. Zob. szczególniej jego pracę pośmiertną: *Three essays on religion*, 1874, 3-cie wyd. 1885, mianowicie rozprawy: *Utility of religion* i *Theims*. Że taki pogląd, zbliżający się do antropomorfizmu pierwotnych religij, sprzeciwia się ścisłemu pojęciu przyczynowości bytu, o tem świadczy to wszystko, cośmy wyżej przy rozbiorze tego pojęcia powiedzieli (zob. § 11,2, szczególniej str. 410 i nast.).

Wielce znamiennym objawem na polu etyki społecznej jest w najnowszych czasach tak zwany *Ruch etyczny*, pozostający w blizkim związku z dążnościami ateistycznemi. Ruch ten powstał wprawdzie jako poważna i godna uznania reakcya przeciwko *anarchicznym* dążnościom naszego czasu. Świadczą o tem liczne towarzystwa etyczne o szerokiej działalności w kierunku dobroczynności publicznej, pozakładane, począwszy od r. 1875, w Stanach Zjednoczonych Ameryki północnej, następnie w Anglii, Niemczech, Austryi, Węgrzech, Szwajcaryi i Włoszech. Z tem wszystkiem tendencya zasadnicza tego ruchu polega na rozerwaniu naturalnego związku między etyką i religią, między moralnością i uznaniem wyższego moralnego porządku świata, uosobnionego w Bogu. Główni inicyatorowie i propagatorzy tego ruchu, jak F. Adler, W. L. Sheldon, W. M. Salter, P. Carus, St. Coit, Jerzy Giżycki, W. Förster i inni mają na oku podniesienie poziomu moralnego szerszych warstw społecznych o ile można niezależnie od religii, a więc ostatecznie w duchu ateistycznym. Z tych objawów zdają bardziej szczegółowo sprawę: artykuł Wł. M. Kozłowskiego: *Ruch etyczny wobec zagadnień socyologicznych współczesnych*, w jego książce *Z haseł umysłowości współczesnej*, 1902, str. 140 i nast. oraz moja praca: *Ruch etyczny nowszych czasów. Jego dzieje i zasady*, 1901. Zob. też przetłomaczone na nasz język dzieła: Sheldona, *Ruch etyczny*, przekład J. K. Potockiego i Wł. M. Kozłowskiego, 1900, oraz Giżyckiego *Zasady moralności*, wspomniane już wyżej str. 472. Zbiór rozpraw, dotyczących stosunku etyki do religii, a napisanych w zaznaczonym duchu przez wymienionych przedstawicieli ruchu etycznego oraz grono innych autorów tego kierunku, ogłosiło Towarzystwo etyczne w Londynie, p. t. *Ethics and Religion. A collection of essays*, 1900.

M. Guyau usiłował rozwinąć zasady niezależnej moralności, poświęcającej się dla dobra powszechnego, bez udziału religii, w pracach już wymienionych (str. 209 i 476), szczególniej zaś w pismach: *Esquisse d'une morale sans obligation et sanction*, 1885, 2-gie wyd. 1890 i *L'irreligion de l'avenir*, 1887, 4-te wyd. 1890. Wywody jego opierają się głównie na zastąpieniu nazwy: *wiary i uczuć religijnych* nazwą: *wiary i uczuć filozoficznych, metafizycznych i moralnych*. Pomimo takiej zamiany, rzecz, o którą tu chodzi, pozostała tą samą, bo owa wiara i owe uczucia *metafizyczne*, „związane, jak mówi w ostatniem dziele (str. 438), z samem źródłem życia," sprowadzają się zasadniczo do uznania wewnętrznej zależności jednostki od wyższego, metafizycznego porządku rzeczy, przekraczającego konwencyonalne wymagania społeczne, a to właśnie stanowi istotę religii. Ateizm zaś i niereligijność (irreligion) zaprzeczają właśnie uprawnieniu owego uczucia zależności i dla tego doprowadzają konsekwentnie do samowoli w działaniu, ograniczonej względami ubocznemi na wymagania społeczne jedynie w imię egoistycznej rachuby. Zresztą religijność swoją stwierdza Guyau, w sprzeczności ze swoją antyreligijną tendencyą, takiemi zdaniami jak np.: „Można powiedzieć, że prawdziwa religia, jeżeli kto woli zachować ten *wyraz*, polega na wyzwoleniu się z religii ciasnej i przesądnej." Niereligijność swoją nazywa poprostu „wyższym stopniem samej religii i cywilizacyi." Co więcej, gotów on uznać otwarcie wiarę w nieśmiertelność osobniczą i wogóle „wiarę w możliwe istnienie świata lepszego," „świata pokoju, zgody, harmonii," a więc, jak sam znowu mówi (str. 392), wiarę w „coś boskiego, co żyje w wszechświecie." A więc i u niego *religia* pozostaje, choć ją przekształca wedle swych pojęć i nawet jej nazwę usuwa. Zob. też wspomniany (str. 209) przekład książki Fouillée'go o Guyau str. 146 i nast. 163 i nast.

O wewnętrznym związku ateizmu z anarchizmem przekonywają nietylko czyny, ale i teorye przewrotne anarchistów, począwszy od W. Godwina, który w rozprawie: *Enquiry concerning political justice*, 1793, dowodził, że wszelka wogóle władza jest zbytecznem ograniczeniem indywidualnej swobody, a kończąc na poglądach wygłaszanych przez J. Proudhona, M. Bakunina, M. Stirnera, J. Mosta i wielu innych nowszych

przedstawicieli tego samobójczego kierunku w życiu społecznem. Konsekwencye anarchiczne ateizmu rozwija w sposób przestraszający Belfort Bax w książce: *Religion of socialism* (bez roku), w której otwarcie broni obejścia prawa we własnym interesie. Mówić o „nieuczciwości" i t. p. uważa za czczą frazeologią, bo żadnych zgoła praw wyższych moralnych nie uznaje. Interes osobisty — oto wszystko.

Wśród licznych prac socyologicznych, występujących z krytyką dążności anarchicznych, na szczególną uwagę zasługuje dzieło E. Dyrkheima: *De la division du travail social*, wyd. 2-gie 1902. Autor opiera zarówno socyologią jak i etykę na solidarności społecznej (la solidarité sociale) i z tego stanowiska występuje przeciwko antysocyalnym dążnościom współczesnego anarchizmu. Z drugiej atoli strony zauważyć należy, że wszelka krytyka teoretyczna tego kierunku jest w gruncie rzeczy zbyteczną, gdyż wobec praktyki anarchizmu nigdy do skutku doprowadzić nie może. Na czyny odpowiadać można tylko czynami, a więc w danym wypadku wymiarem sprawiedliwości względem osobników, naruszających porządek społeczny, a w stosunku do całego społeczeństwa przedsięwzięciem środków praktycznych w celu wzmocnienia, szczególniej w dorastającej młodzieży, poczucia religijnego, jako jedynego czynnika, który obowiązuje człowieka wewnętrznie do sumiennego działania w duchu wyższego moralnego porządku świata, a więc i w duchu obowiązków społecznych.

Tę konieczną potrzebę wzmocnienia poczucia religijnego, jeżeli porządek społeczny nie ma być w przyszłości narażony na szwank, uznają coraz bardziej socyologowie współcześni, a wśród nich nawet i tacy, którzy na religią patrzą wyłącznie ze stanowiska empirycznego. Do nich należy, między innemi, znakomity francuzki ekonomista Molinari, który zarówno we wspomnianych już (str. 483) pracach, jak i w osobnych dziełach: *Religion*, 1892 i *Science et religion*, 1894 podnosi znaczenie religii dla rozwoju ludzkości i widzi w niej „najważniejszy czynnik kultury ludzkiej." Toż samo czyni powszechnie znany niemiecki ekonomista G. Schmoller we wspomnianym (str. 349) dziele: *Volkswirthschaftslehre*, 1900, str. 42 i nast. Wreszcie zasługują w tym względzie na szczególną uwagę poglądy B. Kidda, wyłożone w przywiedzionem już (str. 482) dziele jego *O rozwoju społecznym*. Kidd zajmuje stanowisko nowoczesnego ewolucyonizmu, ale właśnie z tego stanowiska wykazuje szczegółowo, że egoizm osobisty daje się przezwyciężyć nie rozszerzeniem samej *wiedzy*, jak chce intelektualizm, lecz jedynie przy pomocy *religii*. Ona stanowi rys zasadniczy dziejów ludzkości (the central feature of human history), główny czynnik uspołecznienia i umoralnienia człowieka, wogóle wszelkiego postępu spraw ludzkich. Dzieło to przełożył na język niemiecki E. Pfleiderer i wydał wraz z przedmową znakomitego przyrodnika Aug. Weismanna 1895. Zob. też cośmy wyżej (str. 479 i nast.) powiedzieli o ekonomistach, krytykujących utylitaryzm.

Historyczno-krytyczny rozbiór anarchizmu, w związku z rozwojem poglądów ateistycznych, podałem w swej pracy: *Anarchizm ducha u obcych i u nas*, 2-gie wyd. 1901.

2. Literatura, dotycząca stosunku filozofii do religii. Wszyscy głębsi myśliciele dowodzili oddawna wewnętrznej zgodności filozofii i religii. Przekonaliśmy się o tem niejednokrotnie w naszych dotychczasowych badaniach. Zob. szczególniej cośmy wyżej powiedzieli o przedmiotowych czynnikach ideałów umysłu (§ 8,3, szczególniej str. 222 i nast.), następnie o prawie celowości (str. 235 i nast.), nareszcie o stosunku filozofii do przyrodoznawstwa (§ 11, szczególniej str. 414 i nast.). Nadto przywiedziona na swojem miejscu literatura z zakresu filozofii nauk teologicznych i etyki zawiera w sobie wiele danych w tym względzie (zob. str. 352 i nast. oraz 467 i nast.). Uzupełniamy obecnie te dane szeregiem wiadomości, dotyczących specyalnie poruszonych tu kwestyj.

Już Bakon utrzymywał, że powierzchowne zajęcie się filozofią doprowadza łatwo do ateizmu, głębiej zaś badana zwraca umysł znowu do religii. (Quin potius certissimum est, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse

ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. *De dign. et aug.*, ks. I, str. 11, wyd. z r. 1779; zob. wyżej str. 8).

W tych samych prawie słowach powiedział VOLTAIRE: „Une fausse science fait des athées, une vraie science prosterne l'homme devant la divinité." W najnowszych zaś czasach myśl tę wyraził W. WUNDT w zdaniu: „Z dawien dawna tylko ograniczona wiedza, zadowolona z siebie, nienawidziła i pogardzała religią."

MALEBRANCHE wykazał znaczenie poznawcze poczucia religijno-moralnego i opierał na niem swe poglądy filozoficzne (zob., co o nim powiedziano na str. 9).

REID i wogóle przedstawiciele filozofii *zmysłu powszechnego*, czyli *zdrowego rozsądku*, przyjmowali wymagania poczucia religijno-moralnego za podstawę przy określeniu zasad życia praktycznego (zob. str. 10).

Rozleglejszą rozprawę w tym przedmiocie napisał LEIBNITZ p. t. *Discours de la conformité de la foi avec la raison.* Wchodzi ona w skład jego wspomnianej (str. 236) *Teodycei* (Oeuvres, T. II, 32—98) i dowodzi zgodności wiary z rozumem, religii z filozofią na podstawie historyczno-krytycznego badania ich wzajemnego do siebie stosunku.

Wszechstronny jednak rozbiór tej kwestyi ze stanowiska krytyki filozoficznej zawdzięczamy dopiero KANTOWI, który w swej *Krytyce praktycznego rozumu* i w dziele: *Religia w granicach rozumu* (zob. wyżej str. 470) wykazuje, że poczucie obowiązku świadczy bezpośrednio o związku człowieka z wyższym umysłowym porządkiem rzeczy (intelligible Ordnung der Dinge). Porządek ten przewyższa dane świata zmysłowego i wytwarza pojęcie nadzmysłowej przyrody (übersinnliche Natur). W imię tej swojej wyższej przyrody, człowiek, jako istota rozumna i wolna, dąży do moralnej doskonałości i do najwyższego dobra (höchstes Gut). Ponieważ zaś urzeczywistnienie doskonałości moralnej jest zadaniem nieskończonem, a osiągnięcie najwyższego dobra zależy od istnienia wszechmocnej i rozumnej zasady bytu, przeto, według Kanta, wymagania moralne doprowadzają człowieka do owej rozumowej wiary w Boga i nieśmiertelność duszy, o której wspomnieliśmy wyżej (str. 225). W ten sposób religia staje się koniecznem uzupełnieniem filozofii. Zob. W. MENGEL, *Kants Begründung der Religion*, 1900. Autor w sposób pouczający wykazuje wpływ Kanta na teologią współczesną. Mówiliśmy o tem wyżej, str. 353.

J. G. FICHTE w pracach: *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1798 i *Die Bestimmung des Menschen*, 1800 (Werke, dział 2-gi T. III, i dział 1-szy T. II, zob. wyżej str. 11), rozwija szerzej pojęcie *moralnego porządku świata* (moralische Weltordnung). Zgodnie z tem objęciem, każdy osobnik należy do wyższej całości jako jej część składowa i, spełniając w tej całości swe zadania moralne, urzeczywistnia swoje przeznaczenie i osięga przez to wieczną szczęśliwość (Glückseligkeit). Poczucie tego wyższego porządku moralnego łączy się z świadomością i życiowemi dążnościami człowieka. Wszystkie te dążności mają sens rozumny i znaczenie jedynie przy istnieniu porządku moralnego świata. Nadto zauważyć należy, że porządek ten, pojęty jako żywy i samodzielnie działający, Fichte utożsamia z Bogiem (Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott).

Wśród licznych nowszych prac, dotyczących związku filozofii z religią i ich wzajemnego do siebie stosunku, wymieniamy ważniejsze.

H. ULRICI roztrząsa to zagadnienie gruntownie w znakomitem dziele: *Gott und die Natur*, 3-cie wyd. 1875, zob. głównie str. 744 i nast. Prawa moralne, mówi, uznaje człowiek za normę woli i czynów jedynie na podstawie pewnego, choć ciemnego przeświadczenia o istnieniu moralnego *prawodawcy*. Wszelkie dowody naukowe istnienia Boga opierają się już z natury rzeczy na pierwotnem moralnem poczuciu (Ahnung) jego istnienia, jako moralnego prawodawcy. Ztąd też nie może być zasadniczej sprzeczności pomiędzy nauką, więc i filozofią, a religią.

W tym duchu rozwinęli odnośne poglądy I. H. Fichte (młodszy), oraz Fechner i Lotze. Pierwszy w dziele: *Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung*, 1873; drugi w pracy: *Die drei Motive u. Gründe des Glaubens*, szczególniej zaś w swym, wspomnianym już (str. 439) *Poglądzie dziennym w przeciwstawności do poglądu nocnego* i w *Zend-Aweście*. Lotze wreszcie w swym *Systemacie filozofii*, T. II, 604 i nast. w *Zarysach filozofii praktycznej* i w *Mikrokosmie* (zob. wyżej str. 15, 439, i 472). Odnośne poglądy ostatnich dwóch myślicieli zasługują na szczególną uwagę, jako znakomitych zarazem pryrodników. Co do Fechnera zob. wyżej str. 439. Lotze zaś wykazuje szczegółowo, że mechanizm przyrody jest tylko *środkiem* pomocniczym dla urzeczywistnienia wyższych *wartości* i *celów* wszechbytu, które świadczą o istnieniu *Boga*. Nadto rozum i uczucie nasze domagają się uznania najwyższej *osobistości* (Persönlichkeit), jednoczącej w sobie najwyższą mądrość i sprawiedliwość, gdyż tylko to uznanie nadaje istotną wartość nam samym i najwznioślejszym dążnościom naszego ducha.

M. Carriere uzasadnił wszechstronnie ideę moralnego porządku świata w związku z wynikami nowoczesnej nauki we wspomnianem (str. 471) dziele: *Die sittliche Weltordnung*.

J. B. Meyer włączył do swych *Kwestyj spółczesnych filozofii* (zob. wyżej str. 14) rozdział p. t. *Religia i filozofia naszego czasu*. Biorąc za punkt wyjścia objawy religii naturalnej, autor dowodzi, że religia treścią swoją może przewyższać pojętność rozumu ludzkiego, ale nie może być prawdą, gdy się sprzeciwia jego wymaganiom, bo prawda jest jedną. Nadto wykazuje jasno wpływ filozofii na rozwój i wyjaśnienie poglądów religijnych.

H. Spencer na czele swych *Pierwszych zasad* umieścił rozdział p. t. *Religia i nauka*, w którym dowodzi ich zgodności w imię wspólnego uznania „niepoznawalnej, wszechobecnej siły.“ Zob., cośmy powiedzieli wyżej z powodu agnostycyzmu Spencera (str. 330 i nast.).

J. W. Draper, *The history of the conflict between religion and science*, 1872 (przekład polski J. Karłowicza p. t. *Dzieje stosunku wiary do rozumu*, 1882). Dzieło to ma wysoką doniosłość pod względem historycznym i krytycznym, jako obrona niezależności badań naukowych od ucisku dogmatyzmu religijnego, chociaż z drugiej strony tendencye antyreligijne nadają tej pracy charakter przeważnie negacyjny.

Pomimo uznania zupełnej niezawisłości nauki, J. Tyndall w osobnej rozprawie: *Religion and science*, 1874, wykazuje, że poczucie religijne ma „niewzruszoną“ zasadę w umyśle ludzkim i jest źródłem najszlachetniejszych i najwznioślejszych dążności życiowych.

J. Hinton, *Philosophy and religion*. Wydanie pośmiertne, 1881. Pomimo stanowiska, zbliżającego się do panteizmu, autor broni religii i wykazuje wszechstronnie jej związek z filozofią na podstawie danych metafizyki, filozofii przyrody, psychologii, teoryi poznania i etyki. Rzecz w tym przedmiocie godna szczególnej uwagi.

O wierze i pewności moralnej traktują w nowszych czasach wiele nowo-kantyści, o których mówiliśmy wyżej (str. 60 i nast.). Na szczególną uwagę zasługują pod tym względem: dzieło wspomniane (str. 471) Ollé-Laprune'a *O pewności moralnej*, oraz praca, którą J. Payot wydał p. t. *De la croyance*, 1896.

Znany teolog Lipsius (zob. wyżej str. 353), poświęcił temu przedmiotowi osobną rozprawę (*Philosophie und Religion*, 1885), w której dowodzi wewnętrznej zgodności filozofii i religii i ich wzajemnego uzupełnienia się w prawidłowym rozwoju życia umysłowego.

Wspomniany (str. 334) krytyk agnostycyzmu, Abbot, wydał obszerniejszą pracę p. t. *Scientific theism*, 1885, która się składa z dwóch części: I. Filozofia nauki i II. Religia nauki. Autor rozwija przekonanie, że zarówno naukowa filozofia, jak i religia,

oparta na naukowych danych, doprowadzają do teizmu, t. j. do nauki o Bogu, jako „nieskończonej duszy wszechbytu (infinite soul of all).“ Poglądu tego broni od zarzutu panteizmu, wykazując, że trzyma środek między dualistycznem rozerwaniem Boga i świata w nauce deizmu a panteistycznem utożsamieniem Boga i świata.

Tu przypomnieć należy prace o filozofii takich autorów jak: Pressencé, Delff, Barthélemy St. Hilaire, Spicker i Volkelt, którzy uwzględniają szerzej stosunek filozofii do religii (zob. wyżej str. 17 i 18). Na uwagę zasługuje też zwrot znanego naturalisty Häckel'a do religii, o czem wspomnieliśmy wyżej (str. 435).

Do najnowszych objawów w tym zakresie należą:

Ch. Secrétan, *La civilisation et la croyance*, 1887, 2-gie wyd. 1892. Jestto praca pełna doniosłości, wykazująca wszechstronnie, szczególniej na zasadach etycznych, cywilizacyjne znaczenie wiary w Boga. W tym duchu napisane są jego *Essais de philosophie et litterature*, 1896. U nas przedstawił *Myśli filozoficzno-społeczne Secrétana* J. B. Oczapowski w godnej uwagi ocenie jego dzieł (Biblioteka Warsz. 1894, T. I, str. 131 nast.). Zob. też wyżej str. 471 i 483.

J. E. Alaux, *Le problème religieux au 19-me siècle*, 1890. Autor zaznacza cztery możliwe sposoby rozwiązania kwestyi religijnej: albo 1) religia musi zniknąć wobec współczesnej nauki, albo 2) należy stworzyć nową religią, zgodną z nauką, albo 3) obecna religia może usprawiedliwić swoją treść wobec nauki, albo wreszcie 4) religią należy tak przekształcić, aby odpowiadała wymaganiom krytycznym umysłu. Alaux broni tego ostatniego wyjścia i stara się filozoficznie dowieść słuszności swego poglądu na tę sprawę.

Fr. Paulhan, *Le nouveau mysticisme*, 1891. Jestto książka wielce charakterystyczna, jako objaw zwrotu głębszych umysłów współczesnych do religii. Autor, znany psycholog, zaznacza to przebudzenie się „potrzeby religii (besoin religieux),“ wnika w jego przyczyny i stara się przewidzieć przyszły jego rozwój. Po objawach naturalizmu, pesymizmu i anarchii moralnej, wyrażającej się szczególniej w Richepina *Blasphèmes*, musiała nastać reakcya. Doprowadzi ona do wyrównania sprzeczności między nauką i religią, jej wynikiem będzie (str. 158): „une sorte de synthèse de science spéculative et de foi active, de besoin de savoir et de besoin d'aimer.“ W tym duchu ogłosił Paulhan też studyum: *Joseph de Maistre et sa philosophie*, 1893.

Równie charakterystycznym objawem w tym kierunku jest zwrot do religii znakomitego psychologa empirycznego Romanesa, objawiający się w jego pracy pośmiertnej: *Thoughts on Religion*, 1895. „He was a man not of religious thought only, but of faith,“ mówi o nim wdowa jego w dziele: *The life and letters of G. J. Romanes*, 1895. Zob. też jego pośmiertne *Essays*, 1897.

O. Pfleiderer, *Philosophy and development of religion*, 2 tomy 1894. Są to wykłady, które znany teolog niemiecki miewał w uniwersytecie edynburskim w zaznaczonym powyżej kierunku filozoficznym (zob. str. 353).

P. Natorp, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, 1894, podnosi szczególniej znaczenie społeczne religii i domaga się jej rozwoju w kierunku prawdziwego humanizmu.

Znany angielski mąż stanu, James Balfour, ogłosił w r. 1895 dzieło: *The fundations of belief*, w którem wykazuje, że nauki przyrodnicze nie zdolne są zadowolić najgłębszych potrzeb ducha, że wykazują nawet rażące sprzeczności, i że już z tego powodu *wiara religijna* jest koniecznem dopełnieniem wszelkiej wiedzy.

Doniosłem i pouczającem dopełnieniem wymienionej (str. 521) pracy Drapera jest dzieło And. D. White'a: *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 2 tomy 1896. Autor wykazuje wprawdzie sprzeczność wielu czynników dogmatyzmu kościelnego z naukowemi danemi nowych czasów, ale z drugiej strony podnosi znaczenie prawdziwej religijności i godzi ją z nauką współczesną.

Na uwagę zasługuje również nie wielka rozprawa hr. L. Tołstoja, wydana w języku niemieckim p. t. *Widersprüche der empirischen Moral*, 1895. Autor roztrząsa tu dwa pytania: Czem jest religia? i czy może istnieć moralność niezawisła od religii? Co do pierwszej kwestyi, Tołstoj wykazuje, że religia nie wpływa z przestrachu lub obawy wobec potęg przyrody, lecz z głębokiego poczucia wewnętrznego związku człowieka z istotą wszechrzeczy. To poczucie zaś nie opiera się dopiero na dowodach naukowych lub filozoficznych, lecz przeciwnie, wszelka nauka lub filozofia kieruje się tem poczuciem religijnem, które określa bezpośrednio stosunek człowieka do pierwotnej zasady świata. Z tego naturalnie wynika zarazem, że nie może istnieć moralność bez religii, bo jak poglądy człowieka na świat, tak i zasady jego działalności życiowej zależą w istocie swojej od żywości i charakteru jego poczucia religijnego. Doktrynerów, dowodzących, że moralność może być niezależną od religii, Tołstoj porównywa z dziećmi, wsadzającemi do ziemi kwiaty bez korzeni, łudząc się, że się przyjmą i dalej rozwijać będą. Tu przypomnieć należy rozprawę W. Jamesa: *W obronie wiary*, wspomnianą już wyżej str. 145.

Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, opiera religią na objawieniu *wewnętrznem* i wykazuje całą nędzę ludzkiego istnienia bez Boga (misère de l'homme sans Dieu); przytem wyjaśnia ze swego kantyjskiego stanowiska (zob. wyżej str. 353) psychologiczne czynniki religii i ich rozwój dziejowy.

Pouczającą apologią religii na podstawie rozbioru naukowych danych, oraz w związku z etyką, zawiera dzieło J. Baumanna: *Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts u. der Gotteslehre*, 1898.

Jednym z najdonioślejszych objawów nowszej literatury w sprawie stosunku religii do filozoficznego poglądu na świat i życie jest dzieło R. Euckena: *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 1901. Autor rozbiera wszechstronnie zagadnienia, związane z poczuciem religijnem i wykazuje zależność prawidłowego postępu zarówno życia praktycznego moralności, jak i naszej wiedzy, od stopnia rozwoju tego poczucia. Prawdziwa religia skupia w sobie wszystkie dążności umysłowe człowieka, w imię najwyższych celów istnienia i przyczynia się przez to coraz bardziej do ich wszechstronnego i pełnego urzeczywistnienia.

Psychologią wiary usiłował przedstawić Cam. Bos w książce: *Psychologie de la croyance*, 1902. Wiarę sprowadza autor, podobnie jak to już czynił James we wspomnianej w tej chwili pracy: *The will to believe*, do energii osobistej (l'activité), dążącej do urzeczywistnienia swej własnej treści. Jest ona wyrazem możności nieskończonego udoskonalenia człowieka (l'infinie perfectibilité de l'homme) i w tym duchu jest podstawą moralności.

Zob. też, co się wyżej str. 518 powiedziało o stosunku ruchu etycznego do religii.

W naszej literaturze zagadnienie stosunku rozumu do wiary, nauki do religii wywołało dość żywą dyskusyą. Wśród dawniejszych prac dotyczących tego przedmiotu, a ogłoszonych przez głównych przedstawicieli kantyzmu, dyalektycznego idealizmu i filozofii katolickiej (zob. wyżej str. 21 i nast., 27 i nast.), zasługuje na wyróżnienie, co w tym względzie powiedzieli Gołuchowski (zob. wyżej str. 23 i 505), następnie Bochwic (str. 25) i nareszcie Trentowski we wspomnianej (str. 25) rozprawie o stosunku filozofii do teologii.

Poglądy Trentowskiego, który marzył nietylko o filozofii, lecz i o teologii „narodowej,“ sprowadzają się do następujących zdań zasadniczych: „Filozofia i teologia mają tenże sam cel, t. j. religią. Religia jest ich duszą i życiodajnem tchnieniem. Choć idą odwrotnemi drogami i obracają się nieraz przeciw sobie: religia przecież jest ślubną ich wstęgą i pierścieniem zgody.“... „Religia jest głową, filozofia prawą, a teologia lewą ręką; wszystkie trzy stanowią na dnie prawdy jedną istotę.“... „Za filozofią stoi (jednak)

libertyństwo, t. j. zdziczała filozofia, pseudosofia, mądrość bez mózgu; a za teologią rozpościera się hierologia, t. j. niebosk teologia, pseudoteologia, mądrość ślepowronia." Religia jest bezpośrednim objawem *myślu* ludzkiego, jako najwyższej zdolności umysłu. „Bóstwo nasze widzi bezpośrednio Boga, jak ciało nasze inne ciało, a duch nasz ogólnego ducha." Filozofia podążyć winna za tem oglądaniem Boga, za religią i wyjaśnić rozumowo jej treść. „Prawdziwa filozofia musi być religijna, bo najgłówniejszym jej przedmiotem jest Bóg, a celem świętym tryumf niebiańskiego światła, które jako tchnienie Boga wstąpiło w jaźń ludzką i stało się jej istotą." Przytem uznaje Trentowski znaczenie „libertyństwa," jako czynnika krytycznego przeciwko średniowiecznej hierologii.

Specyalną rozprawę w tym przedmiocie ogłosił też T. Żuliński p. t. *Wiara i wiedza*, 1876. Autor broni gorąco dążności do zgody między wiarą i wiedzą i wykazuje, że dążność ta daje się urzeczywistnić, bo religia i rozum łączą się i nawzajem uzupełniają w duszy ludzkiej. Szerokie uwzględnienie zdań znakomitych uczonych w tej sprawie, jako też naszych myślicieli podnosi wartość tej pracy.

Historyą religii, napisaną w celu wykazania, że płonne są obawy o zatracenie wiary w Boga, napotykamy w dwutomowem dziele, wydanem bezimiennie w Poznaniu 1880 r. p. t. *Rys religijnego rozwoju ducha ludzkiego*. Autor rozróżnia *zakon* od *religii*. Ta pozostaje niezmienna, jako wiara w Boga, gdy zakon, jako ludzka forma tej wiary, podlega zmianie i stopniowo się doskonali.

Dalej wspomnieć tu należy o odnośnych poglądach S. Pawlickiego i M. Morawskiego, dotkniętych wyżej (str. 31 oraz 36).

W ostatnich czasach Wł. M. Dębicki z ciepłem serdecznem i z szerokim zasobem wiedzy naukowej broni u nas religii i wiary od skeptycznych prądów czasu, szczególniej w piśmie: *Wielkie bankructwo umysłowe. Rzecz o nowoczesnym skrajnym sceptycyzmie naukowo-filozoficznym*, 1895. Pragnie on przyczynić się do „zawarcia pokoju między wiedzą a wiarą (str. 20)" i w tym celu przedstawia zwątpienie i zniechęcenie jako odstraszające wyniki współczesnej „nauki." Kwestyi atoli zasadniczej: czy i czem nauka prawdziwa, a więc i filozofia, współdziałać mogą ożywieniu poczucia religijnego i jego prawidłowego rozwoju? autor nie wyjaśnia w tej pracy bliżej. Spodziewać się należy, że w tym kierunku dodatnim uzupełni z czasem swe dotychczasowe studya negacyjne, które same przez się, bez owego uzupełnienia, pokoju między wiedzą i wiarą utrwalić nie mogą.

O najnowszym zwrocie umysłów do religii na tle idei o „transcendentalnej jaźni" człowieka, traktuje ze stanowiska filozoficznego Z. Przesmycki we wstępie do *Wyboru pism dramatycznych* M. Maeterlincka w przekładzie polskim, 1894, zob. szczególniej str. LXXXVII i nast.

Z pracy J. Głąbińskiego: *Wiedza i wiara*, 1899, zdaliśmy sprawę już wyżej (str. 145) przy innej sposobności.

---

§ 13.

Filozofia i mądrość życiowa.

Pomimo różnicy, jaka istnieje pomiędzy filozofią i życiem praktycznem, wielu myślicieli od najdawniejszych czasów dowodziło, że filozofia nie jest wyłącznie teorety-

cznem badaniem prawdy, lecz zarazem mądrością praktyczną. Niektórzy utrzymywali nawet, że filozofia z istoty swojej nie jest niczem innem, jeno życiem według zasad rozumu i zgodnie z tem wymagali, aby filozof prawdziwy ograniczał w sposób możliwy swe dążności poznawcze i w wiedzy widział tylko środek pomocniczy do należytego rozwiązania zadań życiowych. Z tego punktu widzenia ostatecznym celem filozofii nie jest ani krytyka zasad poznania, ani urobienie ogólnego na świat poglądu, lecz moralne udoskonalenie człowieka i możliwie pełne urzeczywistnienie jego dobrobytu; jednem słowem, według tego filozofia nie jest *nauką* (scientia), lecz *mądrością* (sapientia).

Rozbiór tej sprawy jest koniecznym dla ostatecznego wyjaśnienia stosunku filozofii do pozostałych objawów życia umysłowego.

Z wewnętrznej jedności umysłu i z wzajemnego uzupełnienia się jego działań (§ 7,2) wynika, że pomiędzy filozofią i mądrością życiową istnieć musi związek bardzo ścisły i że wskutek tego mowy być nie może o ich bezwzględnem rozerwaniu. Zastanawiając się tedy nad wzajemnym do siebie stosunkiem tych objawów, wykażemy: w czem się one uzupełniają i w czem się różnią pomimo organicznej pomiędzy niemi łączności.

Związek mądrości życiowej z filozofią występuje na jaw w trzech następujących momentach:

1) mądrość przyczynia się do rozwoju warunków życiowych filozofii;

2) jest punktem wyjścia dla badań filozoficznych, ich początkiem;

3) urzeczywistnia w życiu wymagania teoretyczne i ideały filozofii.

Co do pierwszego, zaznaczyliśmy już wyżej szereg warunków życiowych, od których zależy początek i rozwój filozofii. Warunki te sprowadzają się do urzeczywistnienia zasadniczych czynników dobrobytu materyalnego,

społecznego i duchowego (§ 12). A chociaż czynniki te łączą się jak najściślej z ogólnym rozwojem życia umysłowego danego narodu i czasu, to jednak z drugiej strony każda jednostka swem życiowem doświadczeniem i rozumnem oddziaływaniem na innych ludzi, a więc mądrością swoją, przyczynić się może do urzeczywistnienia owych warunków. Bez poprzedniego działania takiej mądrości życiowej, nie mogą się wytworzyć niezbędne w tym względzie stosunki, warunkujące powstanie i rozwój filozofii wśród danego otoczenia.

Drugi moment łączy się z faktem, że filozofia wyrasta z gruntu życiowego i jest jednym z objawów umysłowego rozwoju człowieka. Pierwsze zawiązki filozofii występują na jaw zawsze w mądrości życiowej. Polega ona na rozważnem badaniu bezpośrednio danych stosunków ludzkich przy pomocy codziennego doświadczenia, na jasnem pojęciu zadań życiowych i na umiejętnem spożytkowaniu danych warunków w celu rozumnego rozwiązania tych zadań i wogóle wszechstronnego zaspokojenia potrzeb fizycznego i umysłowego bytu człowieka. Rozwój zaś tych czynników mądrości życiowej wywołuje w człowieku myślącym coraz głębiej odczuwaną potrzebę: 1) krytycznego rozbioru dążności poznawczych, ulegających w życiu najrozliczniejszym sprzecznościom, ułudom i błędom; oraz 2) potrzebę rozszerzenia umysłowego widnokręgu, poza zakres bezpośrednich zadań i potrzeb życia, poznaniem świata wogóle, jako całości, do której człowiek ze wszystkiemi swemi dążnościami życiowemi jako cząstka należy. W ten sposób z mądrości życiowej drogą naturalnego rozwoju wytwarzają się znamienne czynniki filozofii: krytyka działalności umysłowej i dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5) Mądrość życiowa jest tedy w samej rzeczy punktem wyjścia, początkiem filozofii.

Co się wreszcie odnosi do ostatniego z powyższych momentów, to nie trudno pojąć, że wymagania i ideały filozofii dają się urzeczywistnić jedynie przy pomocy mą-

drości życiowej. Jako dążność do ogólnego na świat poglądu, filozofia obejmuje z natury rzeczy i poglądy na działalność życiową człowieka, jej zadania i przeznaczenie. Poglądy te zaś pozostawałyby wyłącznie w zakresie oderwanej myśli, albo urzeczywistniałyby się w życiu przypadkowo, bez należytego uwzględnienia danych stosunków, gdyby mądrość życiowa nie uzupełniała filozofii i nie przyjmowała czynnego udziału w praktycznem urzeczywistnieniu jej wymagań i ideałów. Tylko mądrość życiowa zdolną jest podnieść znaczenie filozofii wśród ludzi i zmienić dane stosunki na lepsze w duchu krytycznie poznanej prawdy. Jak nauki specyalne, a w szczególności przyrodnicze, jednają sobie powszechne uznanie wskutek swych zastosowań praktycznych (zob. str. 373), tak filozofia cieszyć się może szacunkiem w szerszych warstwach społeczeństwa jedynie, gdy się łączy z mądrością, gdy przy jej pomocy dowodzi doniosłości swych badań teoretycznych dla prawdziwego dobrobytu tak jednostek, jak i narodów.

Powyższa ścisła łączność mądrości z filozofią stanowi jeden z rysów znamiennych *ideału prawdziwego filozofa w życiu.* Wewnętrzna zgodność myśli i czynu domaga się od każdego myśliciela, aby zasady swoje przeprowadzał w życiu, czego bez pomocy mądrości życiowej dokonać nie może. Z tego wynika, że filozof czyni zadość wszechstronnym wymaganiom własnego ustroju umysłowego i swym obowiązkom jedynie w takim razie, gdy nie ogranicza się na sumiennem *poznaniu* prawdy, lecz nadto dąży do jej urzeczywistnienia w życiu, t. j. gdy nie jest tylko myślicielem, ale i mędrcem praktycznym, w całem znaczeniu tego słowa.

Pomimo atoli wewnętrznej łączności filozofii z mądrością życiową, oba te objawy różnią się zasadniczo i utożsamione być nie mogą. Mądrość życiowa jest wynikiem praktycznej działalności człowieka, jego dążności do dobrobytu; tymczasem filozofia, zgodnie ze swemi zna-

miennemi rysami, ma charakter teoretyczny, naukowy, nawet i wtedy, gdy bada życie praktyczne, gdy wnika w zasady jego prawidłowego rozwoju i określa warunki ludzkiego dobrobytu. Nadto, mądrość życiowa ma za przedmiot zawsze dane szczegółowe stosunki, z których korzysta przy urzeczywistnieniu wyższych zadań życia; filozofia natomiast, zastanawiając się nad życiem praktycznem, ma przedewszystkiem na celu sprowadzić szczegółowe dane ludzkiej działalności do pewnych zasad i praw ogólnych, do teoryj etycznych, ściśle powiązanych z ogólnym na świat poglądem. Nakoniec, mądrość wyraża się głównie w samym czynie, w sposobie życia i w ustroju stosunków człowieka do otoczenia; filozofia zaś jest objawem działalności myślowej, dążącym przedewszystkiem do poznania rzeczy do głębszego pojęcia siebie i świata. Jak myśl może być niezależną od czynu, tak filozofia rozwija się często niezależnie od mądrości praktycznej; ale jak myśl żywa, energiczna, przy prawidłowym rozwoju, uwydatnia się w czynie, urzeczywistniając treść swoją w świecie przedmiotowym: tak podobnie filozofia prawdziwa łączy się z mądrością życiową i za jej pośrednictwem nadaje odpowiedni wyraz realny swym zasadom idealnym.

---

1. Mądrość życiowa jako początek filozofii.

Dzieje przekonywają, że pierwsze zawiązki myśli filozoficznej, rozwijając się w bezpośredniej łączności z życiem, wyrażają się w religijnych i moralnych naukach mędrców, zastanawiających się głębiej nad zadaniami i obowiązkami życiowemi człowieka. Do takich mędrców zaliczeni są głównie pierwsi przedstawiciele kultury umysłowej i moralnej świata starożytnego: Chin, Indyj, Egiptu, Persyi, Palestyny, oraz Grecyi. A chociaż mądrość życiowa rozwijała się naturalnie i w czasach późniejszych i znajdowała swych znakomitych przedstawicieli, jednak z biegiem czasu łączyła się z innemi czynnikami rozwoju umysłowego i nie przedstawiała się już w swej pierwotnej

formie. Ztąd to owi mędrcy stali się w świadomości rodu ludzkiego niejako uosobieniem mądrości życiowej.

Zastanawiając się nad działalnością praktyczną człowieka, nad jej przeznaczeniem i celem, a korzystając przytem ze swego doświadczenia życiowego, mędrcy ci przyjmowali serdeczny udział w sprawach społecznych swych narodów i przez to przyczyniali się z jednej strony do wytworzenia niezbędnych dla rozwoju filozofii warunków, a z drugiej wywoływali coraz krytyczniejsze i szersze badania nad życiem i światem, z których z czasem wywiązała się właściwa filozofia, jako nauka. Nie można dać wyczerpującego pojęcia o filozofii, nie wyjaśniając na faktach tego jej związku z mądrością życiową. Dla tego też odnośne wiadomości uwzględniane być winny w naukowym *Wstępie* do filozofii.

Na pierwszem miejscu wspomnieć tu należy o mistycznym ojcu kultury *chińskiej*, cesarzu i mędrcu Fo-hsi, który według podania żył na 3000 lat przed Chr. Miał on być autorem najstarszego zabytku literatury chińskiej, tak zwanej *Księgi przemian*, *Yi-King* (*yi* znaczy *zamiana*, przemiana, *king* = *tekst*, *księga*). Zawiera ona wykład pewnego rodzaju dualizmu naturalistycznego, opartego na przeciwstawności *nieba* i *ziemi*, jako zasad doskonałości i niedoskonałości, dobrego i złego. Człowiek zajmuje miejsce pośrednie między niebem i ziemią. Rys charakterystyczny tego najstarszego mędrca wyraża podanie, które głosi, że „zawładnąwszy swem sercem i namiętnościami," uczył innych mądrości życiowej.

W czasach historycznych pierwszorzędne miejsce wśród mędrców chińskich zajmują: Lao-tse i Konfucyusz (Kong-fu-tse; dodatek *tse* oznacza godność uczonego, doktora).

Lao-tse żył w 6-tym wieku przed Chr. Znany jest jako autor znakomitego pisma: *Droga do cnoty*, *Tao-te-king* (*tao*=rozum, myśl, droga, metoda; *te*=cnota). Uznaje on działanie w świecie najwyższego rozumu i wymaga od mędrca panowania nad sobą i serdecznej miłości ku ludziom. Oto niektóre zdania, charakteryzujące jego poglądy w tym względzie: „Mędrzec prawdziwy podobny jest do wody. Woda i mędrzec pożyteczni są wszystkim ludziom i według możności wymijają wszelkie przeciwności, pomimo to większość ludzi nie ceni ich w sposób należyty." „Mędrzec jest zawsze otwartym, szczerym i uczciwym. Gdy wydaje rozkazy innym, żądania jego zawsze są słuszne i zgodne z prawem. Unika on wszelkich sporów i nikomu swoich przekonań nie narzuca." „Kto zwycięża innych, jest bohaterem; kto zaś panuje nad samym sobą jest wielkim." „Serce mędrca oddane jest całej ludzkości. Ja kocham dobrego i szlachetnego, mówi mędrzec, jakżeżbym nie miał kochać słabego i upadającego!" „Kto

jest dobrym sam dla siebie, ten ma na oku cnotę tylko jednego człowieka; kto zaś zaszczepia dążności szlachetne innym: członkom swej rodziny, gminy, prowincyi, państwa, ten dosięga najwyższego stopnia doskonałości."...

Konfucyusz, młodszy współcześnik Laotsego (ur. 551, um. 479 przed Chr.), wydał i komentował najstarsze zabytki mądrości chińskiej i stał się przez to prawodawcą etycznym swego narodu. Jego własne nauki, dotyczące wyłącznie mądrości życiowej, uczniowie jego zebrali w trzech księgach, p. t. *Nauka wzniosła (Ta-hio)*, *Niezachwiana zasada duszy (Czung-jung)* i *Rozmowy filozoficzne (Lün-jü)*.

Poglądy Konfucynsza na mądrość życiową występują już na jaw w tem, co miał powiedzieć o swoim własnym rozwoju umysłowym. W 15-tym roku życia zaczął się uczyć, w 30-tym przyswoił sobie główne zasady mądrości; w 40-tym przezwyciężył wszelkie wątpliwości, w 50-tym pojął prawo niebieskie, w 60-tym doszedł do poznania przyczyn rzeczy, a w 70-tym mógł się oddać w zupełności swym namiętnościom bez obawy, że przez to odstąpi od wymagań prawa i roztropności. W swej nauczycielskiej działalności kierował się głównie uwielbieniem dla starodawnych obyczajów i obrzędów, oraz uległością dla niezmiennego porządku przyrody. W tym duchu powiedział: „Dnie i noce, nie jedząc i nie pijąc, poświęcałem rozmyślaniom, a jednak nie nabyłem wiedzy; przyswoić ją sobie można tylko badając rzeczy dawne." „Niebo i ziemia spokojnie i posłusznie spełniają swe zadania; księżyc nie zbacza nigdy ze swej drogi i cztery pory roku następują zawsze po sobie prawidłowo; tak też postępuje mędrzec, powodując się przedewszystkiem posłuszeństwem, a narody idą za jego przykładem." „Trzy rzeczy czci mędrzec prawdziwy: przeznaczenie nieba, pamięć wielkich ludzi i naukę mędrców."

Najstarszemi zabytkami życia umysłowego *Indyj* są hymny *Wed* (wyraz ten oznaczał pierwiastkowo *wiedzę*, *poznanie*, w późniejszych czasach przyjął znaczenie *objawienia)*. Najdawniejsze z tych hymnów *(Rig-weda)* sięgają według zdania specyalistów 12-go wieku przed Chr. Odnoszą się one głównie do pierwotnego kultu przyrody, z którego wywiązały się zarówno religia bramanizmu *(brahma* = pierwiastkowo *modlitwa*, później = siła twórcza świata), jak i mądrość życiowa Buddy.

Zasadniczą treścią owych hymnów *Wed* jest wiara, że człowiek swemi ofiarami i modlitwami, wogóle swoją działalnością życiową, może i powinien przyczyniać się do udoskonalenia nietylko samego siebie i ludzkości, lecz i wszechświata, a mianowicie rozwijającego się i żyjącego w nim bóstwa. To bezpośrednie poczucie jednorodności ducha ludzkiego z duchem powszechnym świata stanowi istotę życia

umysłowego Indyj i stało się też w następstwie punktem wyjścia dla bardziej filozoficznych poglądów na świat i życie w kierunku panteistycznym.

Wśród mędrców indyjskich z czasów, poprzedzających rozwój buddyzmu, budzą tu nasze zajęcie głównie Kapila i Gotama, zaliczeni do grona dwunastu świętych indyjskich.

Pierwszy z nich, twórca tak zwanej nauki *Samkya* (liczenie, rozważanie, rozum), rozróżnia ślepą, lecz czynną *przyrodę* (*prakriti*) od świadomej siebie, lecz z natury swej biernej *duszy* (*purusza*). Oba te czynniki razem wzięte stanowią świat rzeczywisty, który nie jest bynajmniej wzorem doskonałości, lecz, przeciwnie, według zdania Kapily, podobny jest do niewidomego (przyroda), siedzącego na barkach kulawego (dusza). W tym związku dusza podlega ciągłym cierpieniom i przemianom, występującym na jaw w jej wędrówce po różnych ciałach. W dążności zaś człowieka do wyzwolenia się z tych cierpień, jedynie skutecznemi środkami są wiedza i cnota, które w stopniowym rozwoju swej treści doprowadzają duszę do wewnętrznego spokoju i prawdziwej szczęśliwości.

Jeżeli Kapila czyni zależnem zbawienie i przyszłą szczęśliwość duszy od wiedzy, to Gotama starał się bliżej określić ową wiedzę zbawczą. Uczynił to w piśmie p. t. *Nyaya* (od *ni* = odprowadzać, droga, metoda, rozumowanie, logika). Jest to zbiór urywkowych aksyomatów, traktujących o różnych kwestyach z zakresu poznania rzeczy, jako to: o zasadach *pewności*, o znaczeniu *powagi* ludzkiej i boskiej, o różnych *przedmiotach* wiedzy, o przyczynach *wątpienia* i środkach jego przezwyciężenia, o wykładzie wiedzy, o jej *obronie* od zarzutów i t. p. Dla tej treści niektórzy uczeni zestawiają pismo Gotamy z *Organonem* Arystotelesa, będącym, jak wiadomo, na Zachodzie pierwszym zbiorem rozpraw nad logiką, jako teoryą poznania. Porównywując atoli ze sobą te pisma, przekonywamy się łatwo o zasadniczej między niemi różnicy. Rozprawy *Organonu* mają charakter *filozoficzny*, bo są osnute na działaniu myśli krytycznej i łączą swą treść specyalną z zasadami ogólnego na świat poglądu (§ 5); autor *Nyayi*, natomiast, znajduje się jeszcze zupełnie pod wpływem wierzeń religijnych i motywów praktycznych. Osiągnięcie osobistej szczęśliwości jest jego głównym celem; poglądy zaś na poznanie i wiedzę łączy bezpośrednio z dążnościami mądrości życiowej. Ze stanowiska życiowego rozróżnia też Gotama 21 rodzajów cierpienia, charakteryzuje takowe i szuka wyzwolenia z nich w wiedzy, pojętej w znaczeniu biernej kontemplacyi myśli.

Poglądy powyższe przygotowały naukę Buddy, o którym wspomnieliśmy już mówiąc o ascetyzmie i pesymizmie (zob. str. 499 i nast.).

Jednoczy on w sobie całą mądrość życiową Indyj, a więc i główne zawiązki filozoficzne, jakie z niej z biegiem czasu rozwinąć się miały w nowoczesnych teoryach pesymizmu.

Z mądrością życiową Chińczyków i Indów występują do współzawodnictwa od najdawniejszych czasów nauki *mędrców egipskich*, tak ze względu na swoją starożytność, jak i co do swej treści religijno-moralnej. Na pierwszem miejscu wspomnieć tu należy o Ptah-Hotepie, księciu 5-ej królewskiej dynastyi Egiptu (około 20-go wieku przed Ch.). Doszłe do nas nauki, które, jako 110-cioletni starzec, dawał swemu synowi, uznane są przez niektórych uczonych za najstarszy zabytek piśmienny ludzkości. Nauki te, ujęte w formę aforystyczną, dotyczą najrozliczniejszych stosunków społecznych i świadczą przytem w sposób zajmujący o szlachetnym humanizmie i życiowem doświadczeniu tego starożytnego mędrca. Traktują one między innemi o obowiązkach dzieci względem rodziców, podwładnych względem przełożonych, o poszanowaniu obcej własności, o znaczeniu wychowania i nauki, o miłości małżeńskiej, o obowiązkach względem krewnych i t. p. Oto kilka przykładów, dających pojęcie o charakterze tych nauk: „Czcij mądrość i cnotę, mówi Ptah-Hotep, wyżej, niż drogocenne kamienie, które zobaczyć możesz i na ramionach niewolnicy." „Dowodem mądrości jest działanie, nie wywołujące żalu." „Nie przeceniaj swej wiedzy, lecz szukaj rady tak uczonego, jak nieuczonego; wiedza bowiem jest nieograniczoną, a mędrca doskonałego nigdzie nie ma." „Choćbyś był najrozumniejszym wśród ludzi, nie myśl, że pamięć o tobie przejdzie do przyszłych pokoleń. Krokodyl podnosi się, a wnet powierzchnia wody znowu jest spokojną." „Jedno słowo rozumne ma większą wartość, aniżeli długie mowy." „Szanuj zasługę osobistą wyżej od bogactwa, które przechodzi w spadku od jednego do drugiego." „Najpiękniejszą rzeczą w życiu jest posłuszeństwo, ale dobrowolne."

Tendencyami etycznemi odznacza się także głośny zabytek egipski, znany pod nazwą *Księgi umarłych*. Główną treścią tej księgi są wskazówki, jak należy umrzeć, aby znaleźć szczęście w życiu zagrobowem. Obok różnych przesądów, jak np., że należy umrzeć w dzień, pod panowaniem boga światła (Osiris), lub, że przy pomocy pewnych formuł dusza starać się winna o zachowanie swego ziemskiego imienia i na tamtym świecie (t. j. swej osobistej tożsamości), i t. p., napotykamy tu opis sądu Ozyrysa, przed którym staje każda dusza. Oskarżycielem jest *serce*, a dusza się broni, powołując się na swoje dobre uczynki. Otóż według tego opisu, mąż sprawiedliwy w te słowa przemawia do sędziów: „O znam was, królowie prawdy i sprawiedliwości! Przyniosłem wam prawdę, niszczyłem dla was kłam-

stwo, nie działałem podstępnie przeciwko ludziom! Nie uciskałem wdów! Nie kłamałem przed sądem; nie wiem nic o kłamstwie! Nie czyniłem nic zakazanego! Żadnemu dozorcy robotników nie kazałem więcej robić, niż należało! Nie byłem lekkomyślnym! Nie byłem leniwym! Nie byłem słabym! Nie czyniłem nic, czem się brzydzą bogowie! Nie odmawiałem nikomu sługi! Nie dałem nikomu umrzeć z głodu! Nikomu łez nie wycisnąłem! Nikogo nie zabiłem! Nie wydałem nigdy rozkazu do podstępnego morderstwa! Żadnej świątyni nie ująłem chleba! Nie sprzeniewierzyłem placków ofiarnych! Nie oszukiwałem! Nie fałszowałem miary zboża! Nie przywłaszczałem sobie cudzych pól!" i t. d.

Głównym przedstawicielem mądrości *staro-perskiej* był Zoroastr (właściwie Zarathustra = *złota gwiazda*, po nowo-persku Zerduszt). Był on reformatorem staro-perskiej religii i żył, według nowszych badań, w 6-ym wieku przed Chr. Nauka jego wyłożoną jest w pismach świętych Persów, zebranych pod nazwą: *Zend-Awesta (Słowa życia)*. Zasadnicze tło nauki Zoroastra stanowi dualizm między bogiem światła i dobra, *Ormuzdem* (właściwie: *Ahuramazda* = dobrotliwy ojciec) i duchem ciemnoty i złego, *Arymanem* (właściwie: *Angromajniu* = duch niszczyciel). Oba te czynniki bytu toczą ze sobą walkę na życie i śmierć, w której człowiek winien przyjąć udział, przyczyniając się przez ścisłe spełnienie swych moralnych i religijnych obowiązków do zwycięztwa Ormuzda nad Arymanem. Do tych obowiązków zalicza Zoroastr i kulturę przyrody, gdy mówi: „Kto tępi zwierzęta szkodliwe, ten więcej czyni dobrego, niż gdyby setki składał ofiar." Świętym zaś nazywa tego, „kto sobie dom buduje, w nim utrzymuje żonę, dzieci, czyste bydlęta i sam czystości przestrzega."

Mądrość życiowa głównych przedstawicieli *staro-żydowskiego* narodu: Mojżesza, Salomona, Proroków, powszechnie jest znaną. Opiera się ona na wzniosłem pojęciu jedynego Boga, wszechwładnego Pana zastępów, który stworzył człowieka na podobieństwo swoje, kierując jego rozwojem swą sprawiedliwością i łaską i używa wszelkich środków, by doprowadzić zarówno każdego człowieka z osobna, jak i ludzkość całą od prawdziwej szczęśliwości w pojednaniu się z Bogiem.

Takie etyczne pojęcie stosunku Boga do człowieka weszło następnie w skład chrześcijaństwa, jako najdoskonalszej i jedynej w swoim rodzaju religii, religii *miłości* i *zbawienia*. Bóg w miłości swej do grzesznego rodu ludzkiego staje się człowiekiem, aby zbawić ode złego wszystkich, którzy się mu duszą i sercem oddają i jego ewangelią (radosną nowinę) miłości w życiu urzeczywistniają, przyczyniając się przez to do rozwoju królestwa Bożego wśród ludzi. Smutny zaś fakt, że narody, mieniące się chrześcijańskiemi, że nawet urzędowi przedsta-

wiciele tej zbawiennej nauki obdarzają się dotąd nawzajem nie miłością, lecz nienawiścią i miotają na siebie przekleństwa, nie osłabia w niczem prawdy i godności tego najwyższego ideału etycznego, lecz dowodzi tylko, że ludzkość w istocie osiągnąć go nie może bez pomocy Tego, który duchem swoim przenika świat cały, więc i dzieje rodu ludzkiego.

Mojżesz na 2000 lat przed Chr. ustalił kult religijny starożytnych Żydów. Głównym celem tego kultu było ożywienie w świadomości narodu wiary w jedynego Boga, kierownika losami Izraela, w przeciwstawieniu do wielobóstwa pogańskich religij. Zasady zaś moralne religii mojżeszowej znalazły swój wyraz w *Dekalogu* (Dziesięcioro przykazań), który w zasadniczem streszczeniu określa jasno i dobitnie obowiązki człowieka względem Boga i bliźnich i wskutek tego wypowiada ostateczne podstawy etyki życiowej nieomal całego rodu ludzkiego, o ile w nim się odzywały pierwotne zawiązki poczucia moralnego (zob. 2 ks. Mojżeszowe, rozdz. XV, wiersz 2—17).

Król Salomon, uznany przysłowiowo za najmędrszego wśród ludzi, wyłożył na tysiąc lat przed Chr. (umarł prawdopodobnie 975 roku) zasady mądrości życiowej w znanej *Księdze przypowieści*. Religijno moralny charakter jego nauk wyraża się w zdaniu (I, 7; IX, 10): „Bojaźń Pańska jest początkiem mądrości.“ W tym duchu wychwala mądrość i mówi o niej między innemi: „Jeźli na rozum zawołasz, a roztropności wezwiesz głosem swoim; jeźli jej szukać będziesz jako srebra, a jako skarbów skrytych pilnie szukać będziesz, tedy znajdziesz. Albowiem Pan dawa mądrość; z ust jego pochodzi umiejętność i roztropność. On zachowywa uprzejmym prawdziwą mądrość; on jest tarczą chodzącym w szczerości... Gdy wnijdzie mądrość w serce twoje a umiejętność duszy twojej wdzięczna będzie, tedy cię ostrożność strzedz będzie; a opatrzność zachowa cię (II, 3—11).“ Mądry i złe od Boga przyjmuje bez szemrania, widząc w tem bądź karę za swe przewinienia, bądź środek wychowawczy, wiodący do poprawy. „Karania Pańskiego nie odrzucaj i nie uprzykrzaj sobie ćwiczenia jego. Bo kogo Pan miłuje, tego karze, a to jako ojciec, który się w synu kocha (III, 11, 12).“ Chcąc zaś czynić wolę Pana, mądry pamiętać winien, że siedm jest rzeczy, których Pan nienawidzi (VI, 17—19): „Oczy wyniosłych, języka kłamliwego, rąk wylewających krew niewinną, serca, które knuje myśli złe, nóg, które się kwapią bieżyć ku złemu, świadka fałszywego, który mówi kłamstwo, i tego, który sieje rozterki między bracią.“ Pozostała większa część *Księgi przypowieści* traktuje w urywkowych zdaniach o różnych szczegółowych kwestyach moralnych: o sprawiedliwości i uczciwości, o po-

koju i swarach między ludźmi, o stosunku mężczyzn do kobiet, o wstrzemięźliwości i t. p.

Księga, zwana *Kaznodzieją*, czyli *Ecclesiastes (Kohelet)*, przypisywana również Salomonowi, pochodzi ze znacznie późniejszego czasu, bo prawdopodobnie napisaną została nie wcześniej, jak w czwartym wieku przed Chr. Autor rozwija wszechstronnie myśl, wyrażoną na czele i powtarzaną wielokrotnie: „Marność nad marnościami, wszystko marność (I, 2, 14; II, 17; IX, 9; XII, 8).“ Ten nastrój pesymistyczny dotyczy jednak tylko poglądu autora na życie ziemskie człowieka; ponad buddyjski pesymizm wynosi go niezachwiana wiara w pojednanie ducha ludzkiego z Bogiem i sąd ostateczny, oparty na sprawiedliwem rozróżnieniu dobrego i złego. Świadczy o tem koniec tej księgi, gdzie napotykamy zdania następujące: „I wróci się proch do ziemi, jako przedtem był, a duch wróci się do Boga, który go dał.“.. „Suma wszystkiego coś słyszał: Boga się bój, a przykazań jego przestrzegaj; bo na tem człowiekowi wszystko zależy; ponieważ każdy uczynek i każdą rzecz tajną, lub dobrą, lub złą, Bóg na sąd przywiedzie (XII, 7, 13 i 14).“

Jak narody wschodnie, tak i *Grecy*, mieli znakomitych przedstawicieli mądrości życiowej, którzy przygotowali poźniejszy rozwój właściwej filozofii, jako teoretycznego badania ostatecznych zasad świata i życia. Tu wspomnieć należy głównie o tak zwanych *siedmiu mędrcach greckich*. Platon zalicza do nich w *Protagorze* (p. 343): Talesa, Pitakosa, Biasa, Solona, Kleobulosa, Mizona i Chilona. Inni pisarze przywodzą ich w innym porządku, albo też zastępują niektórych innymi. I tak szczególniej na miejscu Mizona i Chilona wyliczają to Periandrosa, to Epimenidesa, to Ferekidesa.

Wszyscy oni żyli około 6-go wieku przed Chr. i zjednali sobie, podobnie jak mędrcy wschodni, powszechne uznanie swą roztropną działalnością na polu społecznem, politycznem i poczęści prawodawczem. Tales z Miletu przyczynił się, według świadectwa Herodota, do założenia związku kolonij jońskich i prócz tego wraz z Biasem z Prieny, w Karyi, był doradcą króla lidyjskiego Krezusa i działał zawsze na korzyść swych współobywateli. Pitakos z Mityleny, Solon z Aten, Kleobulos z Lindosu, Periander z Koryntu byli bądź prawodawcami, bądź wodzami i rządcami swych miast rodzinnych. Chilon znany był jako efor spartański. Epimenides z Krety był głośnym jako pobożny kapłan. Mizon z Chenosu był wprawdzie prostym wieśniakiem, którego jednak wyrocznia Apollona uznała za jednego z najmędrszych Greków. Ferekides, nareszcie, z wyspy Syros, uchodzi za autora pierwszego pisma greckiego, prozą pisanego, które do nas wszakże nie doszło.

Każdemu z powyższych mędrców greckich przypisują pewne zdania, które streszczają ich poglądy na życie i jego zadania. Przywodzimy tu najważniejsze z nich. Tales powiedział: „Jeżeli chcesz panować nad innymi, zapanuj przedewszystkiem nad samym sobą.“ „Czego od innych wymagasz, sam czyń.“ „Nie bądź leniwym, choćbyś był bogatym.“ Jemu też przypisują powszechnie znane zdanie: „Poznaj samego siebie.“ Podobnież miał powiedzieć: „Poznać samego siebie jest rzeczą trudną; dawać zaś rady innym łatwo.“ Pitakos mawiał: „Szukaj zwycięstw, ale bez krwi przelewu.“ „Wszystko ma swój czas.“ „Być wspaniałomyślnym jest rzeczą trudną.“ Bias: „Ludzie są po większej części złymi.“ „Dobrym i silnym jest ten, kto może być złym, a nim być nie chce; złym zaś i słabym ten, kto chce być dobrym, a nim nie jest.“ „Gdyś spełnił uczynek dobry, złóż za to bogom podziękowanie.“ „Nieszczęśliwym jest ten, kto nieszczęścia znosić nie umie.“ Gdy go pytano, dlaczego pozostawia swe bogactwa bez nadzoru, Bias odpowiedział: „Wszystko co moje, z sobą noszę.“ Znaną jest rozmowa Solona z królem Krezusem, o której wzmiankuje Herodot. Sens tej rozmowy sprowadza się do przekonania, że nikogo nie można nazwać szczęśliwym póki żyje. Prócz tego przypisują Solonowi następujące zdania: „W rzeczach wielkich nie można wszystkim dogodzić.“ „Twoim przewodnikiem niech będzie roztropność.“ „Cnota jest stałą, bogactwa zaś przechodzą od jednego do drugiego.“ „Nie chciej panować nad innymi, jeżeliś przedtem nie dowiódł, że umiesz ulegać obcemu panowaniu.“ Pod koniec życia powiedział: „Starzeję się, ale ciągle się uczę.“ Kleobulos obrał sobie za zasadę życia: „Wszystko w miarę.“ On miał też powiedzieć: „Więcej zawsze słuchaj, niżli mów.“ „Przemocą nic nie rób.“ „Jak kamień probierczy doświadcza złota, tak złoto doświadcza człowieka.“ Chilon: „Bądź skąpym w użyciu czasu.“ „Bądź władcą języka.“ „Przyjmij większy udział w nieszczęściu, niż w szczęściu przyjaciela.“ „Nie groź nikomu, bo to rzecz niewieścia.“ Periander powiedział: „Rozkosze przemijają, cnota tylko jest trwałą.“ „Gdyś zbłądził, nie uchylaj się od poprawy.“ „Szukaj przyjaźni mężów szlachetnych.“ „Miej zawsze baczność na samego siebie.“

Wszystkie powyższe sentencye mędrców starożytnych, tak Wschodu, jak Grecyi, dają dokładne pojęcie o charakterze ich mądrości życiowej. Była ona wynikiem doświadczeń zebranych w życiu, wśród najrozliczniejszych stosunków i wyraża te doświadczenia w urywkowych naukach o głębokiej treści moralnej. To też wszystkich wspomnianych mędrców zarówno współcześni, jak i późniejsze pokolenia obdarzały czcią serdeczną nie z powodu ich rozległej wiedzy, lub jakichkolwiek badań naukowych, lecz przedewszystkiem z powodu ich

mądrości praktycznej i działalności, urzeczywistniającej w najtrudniejszych warunkach życia ideały cnoty i dobra społecznego.

Pomimo to charakterystycznych znamion filozofii: myśli krytycznej i dążności do samodzielnego na świat poglądu, wogóle dążności teoretycznej, pracy nad poznaniem prawdy dla prawdy, u tych mędrców starożytnych jeszcze nie napotykamy. A chociaż i oni łączyli swe nauki etyczne z pewnemi ogólnemi pojęciami o Bogu, przyrodzie i człowieku, to jednak pojęcia te nie stanowiły przedmiotu ich krytycznego rozbioru, lecz zaczerpane zostały przez nich w gotowej formie z panujących w narodzie poglądów na świat, a szczególniej z wierzeń religijnych. Ztąd też etyka tych mędrców, o ile się wynosi ponad proste reguły życiowe i szuka ogólniejszego uzasadnienia, nie opiera się na wynikach samodzielnych badań racyonalnych, lecz na tradycyach religijnych. Wartość zatem tego uzasadnienia zależy w zupełności od wartości owych tradycyj religijnych i nie ma jeszcze charakteru filozoficznego. Nauk bowiem religijnych, wiary w bogów lub Boga, w pewne ukształtowanie stosunku jego do człowieka, w życie przyszłe, w wędrówkę dusz i t. p. mięszać nie należy z właściwą filozofią, która wszystkie te wierzenia poddaje rozbiorowi, porównywa zarówno z wynikami samodzielnego badania świata, jak i z wymogami umysłowej organizacyi, rozumu ludzkiego, i dopiero na tej podstawie dochodzi do ogólnego na świat poglądu. Tak pojęta filozofia obcą jeszcze jest zupełnie wspomnianym mędrcom i nie wchodzi w skład ich nauk etycznych.

Z drugiej atoli strony nie trudno zrozumieć, że rozważne zastanowienie się nad życiem, jako najbliższym przedmiotem myśli badawczej, z biegiem czasu wywołać musiało potrzebę samodzielnego rozbioru ostatecznych zasad bytu, z którym człowiek ze swemi dążnościami życiowemi wewnętrznie się łączy, jako objaw ze swą istotą, skutek ze swą przyczyną. I dotąd głębsze pojęcie życia codziennego, jego wielkich i małych trosk i rozkoszy, jego znaczenia i przeznaczenia, jest jedną z najsilniejszych podniet dla myśli badawczej człowieka i skłania go do szukania odpowiedzi na zagadkę życia w rozbiorze ostatecznych zasad wiedzy i świata. Prawdziwa filozofia nie jest bynajmniej wynikiem samych tylko abstrakcyjnych rozmyślań i tradycyi naukowej; ona łączy się jak najściślej z doświadczeniem życiowem każdego myśliciela i z ową energią duchową, która ma na oku czynne urzeczywistnienie celów ludzkiego bytu. Ponieważ zaś cele te osiągnięte być nie mogą bez jasnego określenia ich treści, a treść ta zależy od ogólnego na świat poglądu: przeto energia życiowa umysłu nie zadawala się samem działaniem praktycznem, lecz dąży zarazem do zgłębienia myślą ostatecznych podstaw wiedzy i bytu, do ich teore-

tycznego określenia. W ten sposób życie praktyczne, roztrząsane rozumowo, jest naturalnym gruntem, z którego wyrasta filozofia i na którym jedynie prawidłowo rozwinąć się może. To też w samej rzeczy, z mądrości życiowej starożytnych mędrców wywiązała się stopniowo filozofia i zajęła samodzielne stanowisko w rozwoju ludzkości na podstawie znanych nam czynników życia umysłowego (zob. § 5). Wybitnym zaś przykładem takiego przejścia jest TALES, który pierwszy z etyką życiową łączył pewne samodzielne badania teoretyczne, dotyczące zasad ogólnego na świat poglądu i z tego powodu słusznie stawianym bywa na czele filozofii we właściwem tego słowa znaczeniu.

Literatura dotycząca mędrców Wschodu i Grecyi. Ogólnych wiadomości, dotyczących mądrości Wschodu i Grecyi, zaczerpać można z gruntowniejszych *Historyj filozofii*, szczególniej: UEBEWEGA, STÖCKL'A, HAFFNERA LAFORETA (przekład polski tomu I-go W. MIŁKOWSKIEGO, 1873), CH. BÉNARDA, FOUILLEE'GO i innych, oraz z odnośnych artykułów słownika filozoficznego Francka (zob. wyżej str. 40) i *Encyklopedyi Britannica*, pisanych przez takich uczonych jak: G. PAUTHIER, J. BARTHÉLEMY ST-HILAIRE, J. LEGGE i innych. Specyalnie o filozofii Wschodu traktuje P. DEUSSEN, *Allgem. Geschichte der Philosophie*. T. I, dział 1-szy 1894 i dział 2-gi 1899 obejmują dwa pierwsze okresy filozofii indyjskiej, Wedy i Bramany. Dział 3-ci ma zawierać okres sanskrytski z buddyzmem, oraz, jako dodatek, filozofią chińską. Zob. też wspomnianą wyżej (str. 499) pracę angielską tegoż autora. Stanowisko filozoficzne autora, jako zwolennika Schopenhauera, uwydatnia się wyraźnie w tem dziele. U nas zasługuje na szczególną uwagę I-szy tom *Dziejów filozofii* M. STRASZEWSKIEGO, 1894, traktujący o filozofii na wschodnie (w Indyach, w Chinach, u Egipcyan, Chaldejczyków, Persów i Żydów). Są to wyniki rozległych samodzielnych studyów, tem donioślejsze, że wyprzedziły dzieło Deussena i traktują rzecz z bardziej przedmiotowego punktu widzenia. Przed Straszewskim TYSZYŃSKI uwzględnił w swych *Zasadach krytyki powszechnej* mądrość tychże narodów, oraz Greków, a PAWLICKI roztrząsa krytycznie sprawę związku pomiędzy naukami wschodu i chrześcijaństwem we wzmiankowanej już (str. 500) pracy: *O początkach chrześcijaństwa*. Studya specyalne oprzeć należy na dziełach, podanych w powyższych pracach, szczególniej też u Straszewskiego. Wymieniam tu dzieła, z których głównie korzystałem w powyższym szkicu mądrości życiowej Wschodu i Grecyi.

1. *Mędrcy chińscy*. Co do FO-HSI i *Księgi przemian* zob. G. PAUTHIER, *Les livres sacrés de l'Orient*, 1842, oraz J. LEGGE, *The sacred books of China*, 1882. STRASZEWSKI podaje (str. 239 i nast.) dokładne wiadomości o tej tajemniczej księdze, złożonej z tabel z kombinacyami kółek i kresek. — Pismo LAOTSE'GO przełożyli między innymi: STAN. JULIEN, *Le livre de la voie et de la vertu*, 1842 i R. PLÄNCKNER, *Tao-te-king. Der Weg zur Tugend*, 1870. Ostatni przekład zawiera cenne objaśnienia. STRASZEWSKI nazywa Lao-tse'go „apostołem prostoty i pokory (str. 265)." — Przekłady pism KONFUCYUSZA i innych mędrców chińskich ogłosili: PAUTHIER, *Les quatres livres de la philosophie morale et politique de la Chine*, nowe wyd. 1874. PLÄNCKNER, *Ta-hio. Die erhabene Wissenschaft*, 1875; tenże *Tschongyong. Der unwandelbare Seelengrund*, 1878. J. LEGGE, *Chinese Classics. Text with translation, notes etc.* 5 tomów, 1877—93.—Ogólne poglądy na filozofią chińską podają, prócz wspomnianych już prac, szczególniej: A. MARTIN, *La morale chez les Chinois*, 1862. G. PAUTHIER, *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, nowe wyd. 1864. EITEL, *Outlines of a history of chinese philosophy* (w II-gim

tomie prac kongresu oryentalistów), 1876. J. L. LANESSAN, *La morale des philosophes Chinois. Extrais des livres classiques de la Chine et de l'Annam*, 1896. J. H. PLATH, *Religion u. Cultus der alten Chinesen*, 1896. M. BRANDT, *Die chinesiche Philosophie*, 1899. U nas ogłosił pouczającą rozprawę W. LUTOSŁAWSKI: *O etyce chińskiej*, w studyach: *Z dziedziny myśli*, 1900, str. 282 i nast.

2. *Mądrość życiowa Indyj*. *Rig-Wedę* przełożyli: na francuzki LANGLOIS, 1848, w ostatnich czasach P. REGNAUD, 1900; angielski MAX MÜLLER 1869, na niemiecki G. GRASSMANN 1877 i inni. Zob. też: L. SCHERMANN, *Philosophische Hymnen aus der Rig- und Athara-Veda*, 1887. Na język polski przełożył J. HANUSZ kilka pieśni Wed w Bibl. Warsz. 1885, T. IV, 135 i nast. Wśród studyów specyalnych zasługują na wyróżnienie: EM. BURNOUF, *Essai sur le Veda*, 1863; A. LUDWIG, *Die philos. u. relig. Anschauungen der Vedas*, 1875 i A. KÄGI, *Der Rig-Veda*, 1881. — Nauka KAPILY mieści się w 499 aforyzmach, noszących nazwę: *Samkya prawanczala* (wstęp do Samkyi). Księgę tę przełożył na angielski J. B. BALLANTYNE, 1865. Nadto istnieje skrót tej nauki w 72 dystychach p. t. *Samkya karika* (Samkya w wierszach). Skrót ten ułożono jednak dopiero w 9-tym wieku naszej ery. Przełożono go kilkakrotnie na języki europejskie; na francuzki BARTHÉLEMY ST.-HILAIRE 1852, na angielski J. DAVIES 1881. Pierwszy z tych uczonych nazywa *Samkyą* „le plus independent et le plus complet des systèmes de la philosophie sanscrite." Zob. też R. GARBE, *Die Samkhya-Philosophie*, 1894.—*Nyaya* GOTAMY składa się z 525 aksyomatów, podzielonych na pięć części. Pierwsza z nich (60 aks.) zawiera wykład nauki autora; treścią pozostałych jest polemika przeciwko innym naukom. Studyum nad tą księgą, oraz przekład pierwszej części ogłosił BARTHELEMY ST.-HILAIRE p. t. *Mémoire sur la philosophie sanscrite. La Nyaya* w *Mémoire de l'Académie des sciences morales*, 1841, T. III, 147—250. Przekład angielski czterech pierwszych części *Nyayi* wraz z komentarzami wydał BALLANTYNE, 1855. Najznakomitszem dziełem, dającem jasne pojęcie o zasadniczych systematach filozofii indyjskiej, wraz z ich naukami mądrości życiowej, jest MAXA MÜLLERA: *The six systems of Indian philosophy*, 1899. Przystępniejszą jest praca J. HAPPELA: *Die religiösen u. philosophischen Grundanschauungen der Inder*, 1901.—Literaturę, dotyczącą BUDDY, podaliśmy już wyżej, str. 499 i nast.

3. *Egipt*. Nauki moralne księcia PTAH-HOTEPA mało są znane. STRASZEWSKI o nich także nie wspomina. Stanowią one trzecią część papirusu PRISSE'A w Bibliotece narodowej w Paryżu. Wydał je i przełożył na język francuzki H. CHABAS 1847; przekład łaciński i niemiecki z objaśnieniami ogłosił LAUTH 1870.—Wyjątek z *Księgi umarłych* przytoczyłem powyżej (str. 532 i nast.) według STRASZEWSKIEGO (l. c. str. 347 i nast.). Zob. też K. R. LEPSIUS, *Das Todtenbuch der Aegypter*, 1842, następnie odnośne miejsca w klasycznem co do Egiptu dziele CHR. K. J. BUNSENA: *Egypts place in universal history*, przekład z niemieckiego, 1867, oraz G. WILKINSON, *Ancient Egyptians*, nowe wyd. 1878. Wśród dzieł, dających pojęcie o ogólnym rozwoju życia umysłowego i mądrości praktycznej starożytnych Egipcyan, pierwszorzędne miejsce zajmują: H. BRUGSCH, *Die Aegyptologie*, 1890, i G. MASPERO, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 1893.

4. *Zoroaster*. *Zend Awesta* składała się pierwiastkowo z 21 ksiąg, lecz większa część zaginęła wskutek prześladowań Mahometan. Obecnie znane są tylko cztery księgi, z których najważniejsza, dawniejsza 20-ta, nosi nazwę: *Wendidad*, księga praw. Przekład niemiecki ogłosił FR. SPIEGEL, *Avesta, die heil. Schriften der Parsen*, 3 tomy, 1852—1854, do tego dwa tomy komentarzów 1864—1868. Spiegel dowodzi, że nauce ZOROASTRA nadano formę piśmienną dopiero po Aleksandrze W., a doszła do nas redakcya *Awesty* powstała dopiero w 4-tym wieku naszej ery. Przekłady francuzkie wydali: C. HARLEZ, 1875—1877, 2-gie wyd. 1881 i J. DARMESTETER 1892—1893. Por. też J. PIETRASZEWSKI, *Zend Avesta ou plutôt Zend Daschta, expliqué d'après un principe*

tout à fait nouveau, 3 tomy 1858—1862, z przekładem polskim i francuzkim, oraz jego przekład niemiecki, osobno wydany 1864. KAJETAN KOSSOWICZ przełożył znaczną część *Awesty* na język łaciński 1867—1871. Jako studya o poglądach ogólnych godne są uwagi: J. DARMESTETER, *Ormuzd et Ahriman*, 1877. C. DE HARLEZ, *Introduction à l'étude d'Avesta*, 1881, oraz A. BRODBECK, *Zoroaster. Ein Beitrag zur vergleichenden Geschichte der Religionen u. philos. Systeme des Morgen- und Abendlandes*, 1893. Ostatni z tych autorów wyprowadza religię i filozofię Zachodu ze źródeł wschodnich i uważa Zoroastra za pośrednika w tym rozwoju dziejowym. Zdania przywiedzione (str. 533) z *Awesty*, podałem według STRASZEWSKIEGO (str. 374).

5. *Mądrość życiowa starożytnych Żydów*. Księgi święte *Starego Testamentu* przełożono na wszystkie główniejsze języki ziemi, więc też są dla każdego dostępne. Co do *Księgi przypowieści* badania krytyczne wykazały, że tylko w części napisaną została przez samego SALOMONA. Zdaje się, że jest on autorem tylko pierwszych dziewięciu rozdziałów. Rozdział 10-ty do 17-go są zbiorem przysłów narodowych. Pozostałe zaś rozdziały są fragmentami z pism innych, późniejszych autorów. ECCLESIASTES pochodzi również z czasów późniejszych i nie może mieć Salomona za autora. Nadto zauważmy tu, że pismo znane pod nazwą *Księgi mądrości*, napisano było pierwotnie w języku greckim, i to prawdopodobnie w Aleksandryi za czasów jej rozkwitu, więc właściwie do literatury hebrajskiej nie należy, chociaż autor przejęty jest duchem religii mojżeszowej. Księga zaś: *Mądrość Jezusa Syracha*, nazwana w Vulgacie *Ecclesiasticus* (domyśla się: *liber*), choć pierwotnie po hebrajsku napisana, doszła do nas tylko w przekładzie greckim wnuka autora, oraz w przekładzie syryjskim. Rzecz pochodzi z pierwszej połowy drugiego wieku przed Chrystusem i zawiera zbiór przypowieści moralnych na wzór Salomonowych. Zob. DE WETTE, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, 8-me wyd. 1869, str. 585 i nast. oraz FR. KAULEN, *Einleitung in die heil. Schrift*, 1893, str. 331 i nast.—Wielce pouczające, ze względu na religią i mądrość życiową, porównanie Buddy, Mahometa i Chrystusa ogłosił R. FALKE p. t. *Budda, Mahomet und Christus*, 1896, wykazując przy tem wszechstronnie wyższość nauki chrześcijańskiej. Specyalnie o etyce Żydów traktuje obszernie M. LAZARUS w zajmującej pracy: *Die Ethik des Judenthums*, 1899.

6. *Siedmiu mędrców greckich* (οἱ ἑπτὰ σοφοί). Wiadomości biograficzne o mędrcach greckich czerpiemy głównie z 1-szej księgi wspomnianego już (str. 78) pisma historycznego DYOGENESA LAERCYUSZA. FR. BOHREN wykazuje w pracy: *De septem sapientibus*, 1867, str. 5 i nast., z jakich źródeł czerpał Laërcyusz. Wiele sentencyj tych mędrców doszło do nas w zbiorze nauk moralnych, które JAN ze Stoboi w Macedonii, w 5-tym wieku naszej ery ułożył dla syna swego Septimusa; zob. STOBAEI *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth, 1884. Zob. też odnośne miejsca w specyalnych historyach greckiej filozofii, szczególniej ZELLERA, GOMPERZA, oraz w przywiedzionych (str. 467) historyach etyki u Greków. Ciekawem jest w tym względzie również wspomniane tamże piękne dzieło M. SCHNEIDEWINA, *O humanizmie starożytnych*.

Uwzględniając naszą literaturę, pominąć tu nie można znanego pisma MARCINA WOLSKIEGO (BIELSKIEGO) p. t. *Żywoty filozofów*, 1535. Mówi on prawie o wszystkich wspomnianych wyżej (str. 535) mędrcach greckich. Niektóre sentencye („zmyślne rozumy") podałem w przekładzie Bielskiego. Dawniej miano te *Żywoty* bądź za pracę oryginalną, bądź za wyciąg z Dyogenesa Laërcyusza. Dopiero WŁ. WISŁOCKI wykazał w cennej pracy: *Gwalter Burley i Marcin Bielski* (Rozprawy filol. Akademii Krak. T. VI, 1878, str. 131—182), że pismo to jest polską przeróbką traktatu wymienionego scholastyka angielskiego († 1337) p. t. *De vita ac moribus philosophorum ac poëtarum veterum*. Przy tem jednak nadmienić należy, że Wisłocki nie docenia historycznej wartości tego pisma i jak najniesłuszniej daje do zrozumienia, jakoby ci, którzy w *Żywotach* Bielskie-

go widzą objaw dążności humanistycznych, pisma tego wcale nie czytali. Mówiąc o Bielskim w rozprawie: *Rzut oka na pierwszy okres historyi filozofii w Polsce* (Ateneum, 1877, str. 318 i nast.), miałem w ręku facsimile jego *Żywotów* z Biblioteki Uniwersytetu warszawskiego. Zob. więcej w tej sprawie w pracy mojej: *Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, 1895, str. 28 i nast. Wśród naszych współczesnych pisarzów traktuje o siedmiu mędrcach greckich szczególniej Pawlicki w swej *Historyi greckiej filozofii*, T. I, 69 i nast.

---

2. Ideał filozofa w życiu.

Przekonaliśmy się powyżej na przykładzie mędrców starożytnych, że pierwotne zawiązki filozofii łączą się jeszcze bezpośrednio z etyką życiową, z dążnością do szczegółowego określenia zadań i obowiązków człowieka w życiu (§ 13,1). Z biegiem czasu atoli, każdy z tych czynników rozwinął się w sposób samodzielny i znalazł swój wyraz w szeregu objawów odrębnych, uwydatniających różnicę między badaniem i działaniem, teoryą i praktyką, nauką i cnotą. Wskutek takiego różniczkowania, tak zwana filozofia *praktyczna* stała się *teoryą* moralności, etyką, niezależną od samego życia, od urzeczywistnienia w czynie wymagań poczucia moralnego. Przy jednostronnym zaś rozwoju każdego z tych czynników, doszło ostatecznie do tego, że dziś nikt już nie pyta o życie teoretyka moralisty, nie zestawia jego nauk z jego czynami, gdyż wszyscy cichaczem uznają życie, t. j. praktyczną działalność człowieka naukowego za jego rzecz prywatną, o którą nikt nie ma prawa się troszczyć. Do nauki, mówią, należą wyłącznie poglądy, teorye, zasady, słowa uczonego, a więc i na polu etyki ograniczono ocenę zasad moralnych wyłącznie rozbiorem ich treści teoretycznej bez względu zupełnie na to, czy i w jaki sposób autor przeprowadza swe zasady w życiu. Nie dziw, że wskutek tego objawia się zbyt często rażąca sprzeczność między pięknemi zasadami, wygłaszanemi przez różnych myślicieli, a ich własnem życiem.

Nadto, w samem życiu uderza sumiennego badacza na każdym kroku brak zgody i organicznej łączności między teoryami ekonomicznemi, społecznemi, religijnemi i rzeczywistem ukształtowaniem stosunków ludzkich, pomiędzy *ideałami* i *rzeczywistością*. A chociaż bezwzględne wyrównanie tych dwóch czynników nie daje się uskutecznić, jak tego dowodzi rozbiór istoty ideału (§ 8,2); to jednak zasadnicza zgodność pomiędzy niemi jest koniecznym warunkiem prawidłowego postępu, a tej zgodności właśnie w naszym czasie prawie wcale nie napotykamy. Jedni, jako teoretycy, żądają, aby życie bezwzględnie się stosowało do ich wymagań i potępiają dane ukształtowanie stosunków ludzkich dla tego tylko, że nie czyni zadość ich, często

bardzo przesadnym żądaniom. Jest to przyczyną jednostronnego stosowania teoryj do praktyki, bez głębszego uwzględnienia praw stopniowego rozwoju stosunków ludzkich, co doprowadza do chorobliwego objawu, zwanego zazwyczaj *doktrynerstwem*. Inni znowu, wynosząc nad miarę praktykę życiową, lekceważą zupełnie teoryą, wszelki wogóle myślowy rozbiór zasad praktycznej działalności i ufają instynktowi życiowemu bardziej, aniżeli rozumowi i jego idealnym wymaganiom. Ideały, dowodzą oni, nie zmienią natury ludzkiej, ani też nie przezwyciężą bezpośredniej siły jej potrzeb i popędów. Na tych ostatnich zatem oprzeć należy ukształtowanie stosunków ludzkich, a nie na sentymentalnych deklamacyach o humanizmie, o wyrównaniu naturalnej sprzeczności między ludźmi, o wiecznym pokoju i o tym podobnych mrzonkach filozofów. Trzeba brać życie, jakiem jest faktycznie i dbać o własny interes bez względu na wszelkie, tak zwane ideały humanitarne. Życie zaś było, jest i będzie na wieki walką o byt; chodzi więc tylko o to, aby każdy, wedle swej możności, przyswoił sobie jak najwięcej sił dla wywalczenia sobie jak największego dobrobytu. Że przy takim poglądzie na życie, narody wyrzec się muszą swej wielowiekowej kultury i powrócić z czasem do stanu barbarzyństwa, to przedstawicieli takiej praktyki życiowej wcale nie niepokoi. Licząc na swoją siłę, przekonani są, że im tak będzie najlepiej, a o dobro innych nie dbają.

Wobec tych sprzeczności życiowych filozof nie może zająć stanowiska obojętnego widza; on nie może bezpośrednio stanąć ani po stronie doktrynerskich teoretyków, ani po stronie barbarzyńskich praktyków. Filozofia z istoty swojej wymaga od niego, aby i w tym względzie czynił zadość zasadom krytycyzmu i ogólnego na świat poglądu. W imię zaś tych zasad zdać sobie winien sprawę krytyczną ze swego stanowiska życiowego, ze swych zadań i obowiązków, a więc i ze stosunku, w jakim znajdować się winny jego zasady i przekonania teoretyczne do jego praktycznej działalności. Ponieważ zaś kwestya ta polega na wykazaniu, jakim filozof prawdziwy być winien w praktyce życiowej, rozwijając w sobie konsekwentnie zasadnicze czynniki filozofii, przeto chodzi tu właściwie o skreślenie *ideału filozofa w życiu*. To też nad tym ideałem musimy się obecnie bliżej zastanowić.

Przedewszystkiem zauważmy, że wśród danych stosunków i przy obecnym stanie kultury umysłowej, ideał filozofa w życiu wyraża wymaganie ścisłego połączenia mądrości życiowej z filozofią, jako nauką. Zgóry bowiem zaznaczyć wypada, że filozof prawdziwy powinien być w życiu mędrcem praktycznym, że rozerwane w jednostronnym rozwoju czynniki krytycznej myśli i życiowej energii w nim znowu połączyć się winny w sposób organiczny, wydając wyższy wytwór ży-

cia umysłowego w porównaniu zarówno z empiryczną mądrością życiową wspomnianych mędrców starożytnych (§ 13,1), jak z nowoczesnemi objawami niepraktycznego doktrynerstwa, oraz nienaukowej praktyczności. Filozof przyszłości nie powinien być ani teoretycznym uczonym, nie rachującym się z faktycznym ustrojem życia, ani działaczem praktycznym, nie pytającym o racyonalne uzasadnienie i wyjaśnienie swych dążności. Jak filozofia nie jest tylko wytworem myśli oderwanej, lecz rozwija się prawidłowo przy ciągłym współudziale wszystkich czynników umysłowego życia człowieka (§ 7 i 12), tak filozof prawdziwy nie może się ograniczać wynikami swej pracy myślowej, choćby najbardziej krytycznemi, lecz musi je organicznie połączyć z ogólnym rozwojem swego jestestwa, z wszystkiemi swemi potrzebami i dążnościami. Będąc pierwotnie istotą jednolitą w sobie, człowiek, po przebytym rozwoju swych szczegółowych zdolności przez ich różniczkowanie, przyczyniać się winien znowu do ich syntetycznego zjednoczenia, czyli całkowania, przez wyrównanie ich sprzeczności i organiczne zespolenie. Nie trudno zrozumieć, że na takiem właśnie organicznem zespoleniu filozofii, jako nauki, z całem pozostałem życiem myśliciela polega zasadnicza treść ideału filozofa. Prawdę tę postaramy się udowodnić w dalszem rozwinięciu tej kwestyi.

Dwa są główne powody, które skłaniają prawdziwego filozofa do połączenia wytworów swej myśli ze swemi dążnościami życiowemi i wogóle do harmonijnego wyrównania wszystkich czynników swego umysłu, a mianowicie:

1) konsekwencya estetyczna, logiczna i moralna, jako wymaganie ustroju umysłowego,

2) potrzeba dopełnienia teoretycznego dowodu swych przekonań dowodem życiowym, stwierdzającym ostateczną prawdę i niezłomność tych przekonań.

1) *Konsekwencya,* lub według terminologii Trentowskiego *awożność,* nie jest tylko objawem myśli logicznej, — jak to zwykle sądzą, lecz jest prawem zasadniczem umysłu wogóle i dlatego obejmuje całkowitą jego działalność, odnosi się do wszystkich jego czynności, wziętych zarówno w odosobnieniu, jak i w połączeniu. Konsekwencya myśli, jej ciągłość wewnętrzna i zgodność jest w samej rzeczy pierwszym i, że tak powiem, najświętszym obowiązkiem myśliciela. Ale wymaganie takiej wewnętrznej ciągłości i zgody odnosi się również do naszych uczuć i działań. Brak konsekwencyi uczuć wyraża się w tak zwanych *kaprysach,* które w tej sferze mają toż samo znaczenie, co błędy logiczne niekonsekwencyi na polu myśli. Brak zaś ciągłości i zgody w dążnościach woli i czynach stanowi wadę moralną, znaną pod nazwą *braku charakteru.* We wszystkich tych wypadkach niekon-

sekwencyi dany czynnik umysłowy: uczucia, myśli lub woli, nie rozwija się prawidłowo, racyonalnie, na podstawie samoistnych i stałych zasobów umysłu, lecz ulega wpływom postronnym, zewnętrznym, mniej lub więcej przypadkowym. Nie chcąc zadać sobie trudu, lub nie będąc w stanie zawładnąć temi wpływami i podporządkować ich treść stałym prawom rozumu, umysł staje się igraszką owych wpływów postronnych, przerywających jednolity rozwój uczuć, myśli i czynów, i przedstawia ów brak konsekwencyi estetycznej, logicznej i moralnej, który stanowi rys wybitny osobników o charakterze zmiennym, niestałym, pozbawionym oparcia w samym sobie, zależnym zupełnie od otoczenia i jego działania na podmiot.

Jak uczucie, myśl i wola domagają się konsekwencyi w samoistnym rozwoju swej treści; tak również umysł, jako całość wytwarzająca osobistość człowieka, domaga się wewnętrznej ciągłości, związku i zgody pomiędzy różnorodnemi objawami życia umysłowego wogóle. Według praw organicznych ustroju psychicznego, myśli dążą do równowagi z uczuciami, czyny zaś do zgody z myślami. Zadowolenie wewnętrzne człowieka, jego szacunek dla samego siebie i godność osobista zależą zasadniczo od takiego sharmonizowania działających w nim czynnników, od ich racyonalnej kooperacyi, od zjednoczenia ich dążności w jednym wspólnym kierunku, mającym na oku możliwie pełny rozwój istoty ludzkiej. Wszelka zaś sprzeczność między myślą i uczuciem, lub między czynem i myślą narusza wewnętrzną jednolitość osobistości, pociąga za sobą jej rozstrój i czyni ją niezdolną do prawidłowego rozwoju każdej z władz umysłu: uczucia, myśli, woli (§ 7,1 i 2).

Wobec tych danych filozof prawdziwy, w swej pracy nad krytycznem poznaniem świata, nie może się ograniczać oderwaną działalnością myśli, lecz stosować musi swoję wolę i jej objawy, t. j. czyny, do wyników swych badań teoretycznych, aby pochód jego myśli nie utracił gruntu życiowego pod nogami, lecz z gruntu tego czerpał ciągle na nowo siły do samodzielnej pracy w raz wytkniętym kierunku. Wewnętrzna sprzeczność czynu i myśli, życia i nabytych badaniem przekonań, uniemożliwia dalszy prawidłowy rozwój samej myśli, a zatem sprowadza myśliciela z drogi, wiodącej do ostatecznego celu jego usiłowań: do poznania samego siebie i świata.

2) Drugi powód, który zmusza prawdziwego filozofa do ciągłego połączenia swej myśli ze swemi dążnościami życiowemi, polega na tem, że teoretyczne dane nie są wystarczające do ostatecznego udowodnienia prawdy najwznioślejszego nawet poglądu na świat. Póki myśliciel swych przekonań nie stwierdza czynem, dopóty nie może się uwolnić od zarzutu, że broni utopij, mrzonek abstrakcyjnych, pozbawionych wartości realnej, bo niedających się zastosować do życia.

Któż bowiem ma wykazać faktami doniosłość i wykonalność teoretycznych zasad myśliciela, jeżeli on sam tego nie czyni? Jak artysta, poeta w dziełach swoich pragnie udowodnić, że jego poglądy na stosunki ludzkie mogą być urzeczywistnione przy odpowiedniem przekształceniu danych warunków bytu (zob. str. 203 i nast.); tak filozof prawdziwy własnem życiem przekonać winien każdego o prawdzie swego ogólnego na świat poglądu i wynikających z niego zasad życiowej działalności. On powinien być artystą w swoim rodzaju; artystą, wytwarzającym z samego siebie, ze swych uczuć i myśli, dążności i czynów dzieło, odpowiadające w sposób możliwie pełny jego własnemu ideałowi doskonałości ludzkiej. Cała jego osobistość, wszystkie jej rysy znamienne, a nietylko jego myśli i słowa, stać się winny wyrazem jego poglądu na świat i przeznaczenie człowieka. Życie bowiem w duchu własnej filozofii stanowi konieczne dopełnienie teoretycznych dociekań i wywodów myśliciela. To też wszelka w tym względzie połowiczność sprzeciwia się racyonalnej konsekwencyi zdrowego umysłu i nadweręża wiarę w miłość prawdy i szczerość filozofa.

Oba powyższe czynniki, zmuszające prawdziwego filozofa do czuwania nad stałą łącznością pomiędzy myślą i życiem, wogóle nad związkiem wewnętrznym wszystkich składowych czynników umysłu, wykazują zarazem, że filozofia z natury swojej obejmuje całkowitą istotę człowieka, wkracza w najgłębsze tajniki jego umysłu i serca i jest wyrazem energicznej pracy wszystkich władz ducha, nietylko myśli, lecz i uczucia i woli, całej osobistości. Dlatego też bez przesady powiedzieć można: *jaki człowiek, taka filozofia; jaka filozofia, taki człowiek.*

Na tem tle jednolitej w sobie osobistości uwydatniają się też zasadnicze rysy charakteru filozofa, jako ideału prawdziwego myśliciela, w rozwoju życiowym całej jego osobistości. Przedstawimy tu najwybitniejsze z tych rysów.

Pierwszym rysem charakterystycznym prawdziwego filozofa jest głębokie, z życiowego doświadczenia płynące pragnienie poznania samego siebie i istoty świata, aby przez to uzyskać możność samodzielnego kierownictwa własnym rozwojem umysłowym i działania w życiu według ściśle określonych zasad i celów. Filozof nie chce być bawidełkiem obcych, po za nim leżących czynników, oddziaływających na niego mniej lub więcej przypadkowo. Dążność do samodzielności myśli i czynu stanowi istotę jego życia umysłowego.

W imię tej dążności nie przyjmuje na oślep obcych poglądów, ani też nie poddaje się niewolniczo tak zwanym „zrządzeniom losu.“ Choćby go dla względów osobistych nęciły te lub owe nauki, teorye i budziły w nim sympatyą, to jednak nie ulega im bezpośrednio, dla podmiotowego w nich upodobania,—jak to czyni umysł poetycznie na-

strojony, artystyczny,—lecz poddaje wszystko rozbiorowi i przyswaja sobie tylko treść samodzielnie urobioną, przetrawioną wszechstronnie przy pomocy własnej sumiennej pracy myśli. W ten sposób wygłaszane przez niego zasady i poglądy na świat i życie stają się jego samoistną własnością, nawet i wtedy, gdy się zgadzają z poglądami innych myślicieli, jego poprzedników w tym lub owym kierunku filozoficznym. Całe bowiem bogactwo różnorodnych nauk i poglądów, stanowiące treść dziejów filozofii, jest dla prawdziwego myśliciela takim samym materyałem, z którego urabia swoję filozofią, jak wszelki inny materyał wiedzy przedmiotowej, zaczerpany bądź z nauk specyalnych, bądź z własnego doświadczenia życiowego. To też zgodność jego z tym lub owym myślicielem, nie uwłacza bynajmniej jego samodzielności, jeżeli wykazuje, że obcą treść przyswoił sobie samodzielnie, że treść ta nie przylega tylko zewnętrznie do objawów jego myśli, lecz z niemi się łączy organicznie, stanowiąc jednolity w sobie wytwór jego życia umysłowego. Na tym życiowym związku zasad i poglądów z całą osobistością myśliciela polega jego prawdziwa samodzielność na polu filozofii.

Podobnież i w życiu filozof prawdziwy w imię swej samodzielności nie idzie, gdzie go inni popychają, nie daje się ani zwodzić, ani zmusić przez innych do działania w kierunku nieokreślonym, ciemnym dla niego, lub przeciwnym jego uzasadnionym poglądom na cele i zadania życia, na obowiązki względem siebie, społeczeństwa i istoty wszechrzeczy. Chce on być i w zakresie objawów woli, działania, o ile tylko można, wolnym od zewnętrznego wpływu i nacisku, samodzielnym, a więc działać z własnej inicyatywy, kierować się własnym rozumem, własnem przekonaniem. Nie wynika z tego, aby nie miał korzystać z obcych nauk i rad, aby samodzielność objawiał koniecznie w opozycyi względem poglądów innych rozumnych ludzi. Przeciwnie, sumienność wymaga od niego, aby wszystkie czynniki życiowe uwzględnił w sposób odpowiedni przy urabianiu własnych zasad postępowania. Zasady jego będą tem zgodniejsze z prawdą, odpowiadać będą tem więcej jego obowiązkom, jako miłośnika prawdy, im głębiej wniknie w dane warunki praktycznej działalności i im szerszy jest zakres pojęć, na których opiera swój pogląd na życie, jego dobra i obowiązki. Wyrobiwszy sobie jednak własną regułę życia w ścisłym związku ze swym ogólnym na świat poglądem, filozof pozostać winien jej wiernym niezmiennie, pomimo mogących się zdarzyć kolizyj z otoczeniem, jak to zaznaczyliśmy już wyżej, mówiąc o stosunku filozofii do życia społecznego (zob. str. 490 i nast.).

Drugim wybitnym rysem prawdziwego myśliciela, wchodzącym w skład życiowego ideału filozofa, jest nastrój ogólno humanitarny,

co więcej, uniwersalny jego umysłu, wyrażający się teoretycznie w pracy nad ogólnym na świat poglądem (§ 5,2).

Dążność filozofa do krytycznej samodzielności myśli i czynu nie wypływa bynajmniej z osobistej zarozumiałości, lekceważącej wszystko, co nie jest jego własnem dziełem, lub co mu się dla jakichkolwiek powodów nie podoba; nie jest objawem pychy, poniewierającej obcą pracą myśli i wynikami rozwoju poprzednich pokoleń, wogóle przeszłością. Przeciwnie, ma ona swe źródło w głębokiem przejęciu się treścią rozumu wszechświatowego i ogólno ludzkiego, który się objawia w jednostkowym ustroju umysłowym filozofa i zachęca go do samodzielnego myślenia i działania w życiu.

Refleksya nad samym sobą i światem doprowadza myśliciela bardzo prędko do przekonania, wyjaśnionego już wyżej (str. 485 i nast.), że on sam jest tylko objawem cząstkowym rozlanego po przestworze wszechbytu i rozwijającej się przez wieki ludzkości i że jako taki objaw szukać może wyjaśnienia swych uczuć, myśli i dążności jedynie w związku z całością, do której należy. To przekonanie zaś ożywia i pogłębia w nim przyrodzone poczucie łączności z bytem powszechnym i ludzkością. Współczucie jego nie obejmuje tylko tego lub owego osobnika, tej lub owej warstwy społecznej, tego lub owego narodu, szczepu, lecz dotyczy przedewszystkiem człowieka, jako człowieka, oraz istnienia powszechnego, o ile w niem się odzywa tętno życia duchowego. Losy całej ludzkości i wszechświata zajmują jego umysł, niepokoją jego serce. On nie jest jedynie uczonym, myślicielem, lecz człowiekiem, przyjmującym udział, nietylko oderwaną myślą, lecz i uczuciem i czynem we wszystkiem, co się odnosi do ludzkości, jej szczęścia i nieszczęścia, jej rozkoszy i cierpień, jej nadziei i obaw, a przedewszystkiem przyjmuje żywy udział w jej pracy usilnej nad zaspokojeniem różnorodnych potrzeb życia umysłowego, tak ściśle powiązanych z ogólnym poglądem na istotę i rozwój wszechbytu. W tym duchu powiedzieć można, że filozof prawdziwy urzeczywistnia w swych teoretycznych i życiowych dążnościach zasadnicze wymagania humanizmu, wypowiedziane tak pięknie w znanem zdaniu Terencyusza: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto.*

To rozległe współczucie obudza w filozofie szacunek dla wszelkich głębszych poruszeń ducha, dla każdej poważnej myśli, dla każdego wysiłku energii, mającego na oku polepszenie ogólnego dobrobytu narodu, społeczeństwa, ludzkości, wszechświata. Filozof prawdziwy nie stawia swych osobistych dążności na polu myśli i życia ponad dążności reszty ludzi rozumnych, lecz jednoczy się z nimi w poczuciu zasadniczej wspólności zadań i celów. Uznanie dla wszelkich dodatnich objawów ducha, myśli i czynu, bez względu na to, kiedy

i gdzie się objawiają, kto jest ich przedstawicielem; a z drugiej strony wyrozumiałość dla wszelkich błędów i usterek, dla słabości i uchybień, jeśli się tylko łączą z uczciwą wolą, choćby krzyżowały jego własne dążności,—oto owoce filozoficznego poczucia jednorodności bytu jednostkowego z bytem powszechnym. Można być jak najsilniej przekonanym o prawdzie swoich poglądów, można posiadać niezwykłą energią w działaniu według swoich zasad; można, jednem słowem, odznaczać się wielką samodzielnością i niezawisłością umysłu, a przy tem wszystkiem nie przeceniać samego siebie, nie wynosić swej jednostkowej osobistości ponad innych. Filozof pojmuje dobrze, że najwyższe uzdolnienie, zbliżające się nawet do genialności, nie jest bynajmniej jego osobistą zasługą, lecz darem, z którego godnie skorzystać winien, i nadto darem, wypływającym z ogólnych czynników natury ludzkiej i jej rozwoju. Z jakiego powodu miałby się wynosić ponad innych, posiadających inne lub mniej rozwinięte zdolności? Nadto, wnika zbyt głęboko w dzieje myśli ludzkiej, aby nie wiedział, że prawda bezwzględna nie jest jej udziałem, że każdy czas i każda jednostka zdolne są uchwycić zaledwie kilka jej promieni, że zatem i jego poglądy z biegiem czasu ulegną podobnym przemianom, jakim ulegały poglądy jego poprzedników; więc się niemi nie pyszni, lecz zadawala się co najwięcej przekonaniem, że stanowią jeden z nieskończonej liczby szczebli, wiodących ludzkość do prawdy. Pycha, zarozumiałość, chełpliwość są zawsze oznakami umysłu ograniczonego, słabego, pozbawionego zdolności do zrównoważenia swej treści jednostkowej z szerszym na świat i ludzkość poglądem. Wady te nie mają nic wspólnego ze zdrowem poczuciem osobistej godności, wypływającem z przeświadczenia, że w jednostkowym osobniku działają wyższe, ogólno ludzkie i wszechświatowe czynniki, które stanowią o jego wartości istotnej i które każdy sam w sobie szanować i rozwijać winien, aby zasłużył na szacunek i uznanie u innych.

W ścisłym związku z powyższym nastrojem pozostaje też głęboko uzasadnione zaufanie prawdziwego filozofa do porządku wszechświata, zgodnego z jego własną istotą, która temu porządkowi swe istnienie i swój rozwój zawdzięcza. Dzięki temu zaufaniu filozof przyswaja sobie coraz większy spokój umysłu i pogodę ducha, wywierające wpływ zbawienny na wyrobienie jego osobistości i charakteru, a więc zarazem na całą jego działalność praktyczną w życiu. Wiara w wyższy porządek świata napełnia go miłością do istoty wszechbytu i wszystkich jego objawów życiowych, oraz nadzieją lepszej przyszłości rodu ludzkiego. Uwalnia go ona zarówno od zbytecznych obaw co do ostatecznych wyników jego dążeń do doskonałości, jak i od gorączkowego niepokoju na polu umysłowej i życiowej działalności. Nie

ma on powodu do ponurej apatyi, która jest zawsze tylko objawem złamanej energii, zużytej na celach ułudnych, rozchodzących się z prawdziwem przeznaczeniem człowieka. Wiedząc, że jest cząstką wyższego porządku rzeczy i pojmując jasno swe stanowisko w całości, do której należy, czerpie z niej energią i otuchę do ochoczego spełnienia swych obowiązków życiowych, swej funkcyi w owej całości.

Pomimo to nie sądzi, na wzór niespokojnych doktrynerów i burzycieli, że sam wszystkiego na świecie dokonać musi, że postęp na polu myśli i dobrobytu powszechnego zależy wyłącznie od jego działania, że bez niego obejść się nie można, że czego on nie zrobi, to pozostanie na wieki nie zrobionem. Wie on dobrze, że jest tylko jednym z nieskończonej liczby pracowników około budowy świątyni ludzkiej wiedzy i ludzkiego dobrobytu, a nie ich twórcą; że zatem rozpoczęte przez innych dzieło będzie i na przyszłość przez innych dalej prowadzone, choćby on sam nic nie zdziałał, choćby największe jego wysiłki pozostawały bez skutku, lub co najwięcej nagromadziły kilka tylko nowych cegieł do olbrzymiej budowy wieków. To go wynosi wysoko ponad drobiazgowy niepokój o skutki własnej pracy, ponad uporczywe domaganie się, aby wszystko szło według jego głowy, aby jego pomysły i czyny były miarodajnemi dla reszty świata. Robi on swoje, posłuszny wezwaniu, wyrażonemu w jego uzdolnieniu umysłowem; dziękuje opatrzności, że zaszczycony jest udziałem w pracy około wspaniałego pomnika prawdy, piękna i dobra; dąży wedle sił swoich, sumiennie i wytrwale do rozwiązania zadań, które mu się bezpośrednio narzucają; idzie energicznie naprzód w kierunku świadomie sobie wytkniętym; resztę zaś oddaje z całym spokojem w opiekę ogólnemu porządkowi świata, w przekonaniu, że w nim przejawiają się czynniki wyższe nad jego siły jednostkowe i że czynniki te doprowadzą do pożądanego kresu to wszystko, co mu na sercu leży, choćby tego kresu sam jeszcze jasno przewidzieć nie zdołał i nie miał dokładnego pojęcia o drogach, wiodących ostatecznie do urzeczywistnienia wzniosłego celu wszechludzkich usiłowań!

Obok powyższych rysów zasadniczych ideału filozofa w życiu rozwijają się w nim naturalnie całe szeregi rysów szczegółowych, wynikających z rozlicznych jego stosunków do otoczenia. Najgłówniejszych z tych rysów szczegółowych dotknęliśmy już wyżej, roztrząsając stosunek filozofii do dobrobytu materyalnego, oraz do życia społecznego i religii (zob. § 12,1,2 i 3). Tu zaznaczymy tylko jeszcze, że mądrość życiowa, jako konieczne praktyczne dopełnienie teoretycznej pracy myśliciela, wypływa bezpośrednio z przywiedzionych rysów zasadniczych prawdziwego filozofa. Wszystkie owe objawy mądrości życiowej, o których mówiliśmy powyżej (§ 13,1), objęte są w istocie

swojej przedstawionemi rysami i mają w nich swe źródło umysłowe. To też filozof, zbliżający się do powyższego ideału, będzie zarazem mędrcem praktycznym, stwierdzającym naocznie całem swem życiem prawdę swego ogólnego na świat poglądu.

---

1. **Doktrynerstwo i życiowe obowiązki filozofa.** Różnica pomiędzy teoretyczną i praktyczną działalnością człowieka jest jednym z objawów powszechnej zasady podziału pracy. Jak wszędzie, tak i na tem polu, zasada ta nie daje się przeprowadzić jednostronnie bez naruszenia organicznej spójni pomiędzy funkcyami żywego osobnika. To też, mówiąc o teoretycznej działalności umysłu, mamy właściwie na oku tylko przewagę myślowej i poznawczej czynności nad działaniem praktycznem, a dalecy jesteśmy od mniemania, jakoby istnieć mogła bezwzględna przeciwstawność między teoryą i praktyką; jakoby teorya możliwą była bez pewnych czynników życia praktycznego, a działanie mogło się rozwijać prawidłowo bez pewnego udziału myśli, teoryi. Pomimo to, nie brak wśród ludzi objawów wyłącznego rozwoju każdego z tych czynników w kierunku jednostronnym, doprowadzonym do ostateczności. W zakresie abstrakcyjnych funkcyj umysłu zdarza się wtedy, że człowiek staje się jakby prostą maszyną myślącą, wytwarzającą rozliczne, mniej lub więcej naukowe pojęcia ogólne, poglądy, teorye, pozbawione jednak ogólno ludzkiej doniosłości, bo nie łączą się z pozostałemi funkcyami organizmu społecznego. Filozofowie, socyolodzy, politycy, przedstawiają się wtedy jakby opętani monomanią teoretyzowania bez celu i końca, i sądzą jakoby wszystko w świecie sprowadzało się wyłącznie do ich wymuszonej kazuistyki, a całe szczęście ludzkości zależało od bezpośredniego przeistoczenia danych stosunków według ich wzorów abstrakcyjnych. *Fiat justitia, pereat mundus*, — oto hasło takich jednostronnych umysłów.

Umysły tego rodzaju w życiu znane są pod nazwą *doktrynerów*, t. j. ludzi, którzy dla swych ulubionych doktryn, mających zwykle charakter zupełny utopij, z zimną krwią przynoszą w ofierze zarówno własny, jak i ogólno ludzki dobrobyt materyalny, społeczny, religijny, aby tylko zadosyćuczynić jednostronnemu rozwojowi swej abstrakcyjnej myśli. Historya podaje nam, niestety, bardzo liczne przykłady takiego doktrynerstwa i to nietylko w zakresie dążności społecznych i politycznych, ale i na polu naukowem, jak również w dziedzinie twórczości artystycznej.

Na polu naukowem czyli czynności poznawczych, doktrynerstwo przyjmuje charakter jednostronnego *formalizmu*. Gdy myśl nie uwzględnia należycie faktycznych materyałów wiedzy, doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego, oraz życiowych danych, natenczas utraca coraz bardziej swoję treść właściwą i ogranicza się powtarzaniem oderwanych czynności według pewnych jednostronnych formuł logicznych. Charakterystycznym wzorem takiego doktrynerskiego formalizmu jest teologia i filozofia wieków średnich, wogóle uczoność *scholastyczna*, wytwarzająca najrozliczniejsze kwestye i nauki, pozbawione naturalnego związku z istotnemi potrzebami i dążnościami życia umysłowego. Przykłady takiego formalizmu, graniczącego często z bezmyślnością, zob. między innemi w mym *Wykładzie Logiki* str. 50 i nast., oraz 155 i nast.

Nie należy jednak sądzić, że tego rodzaju wytwory doktrynerstwa są wyłączną właściwością wieków średnich, albo, że występują na jaw głównie w zakresie spekulacyi „metafizycznej," jak to przeciwnicy metafizyki często utrzymują. Nie brak ich i na polu kwitnących w naszych czasach nauk specyalnych: lingwistyki, archeologii, historyi, socyologii i nawet przyrodoznawstwa. W tem ostatniem np. zasady: rozwoju, walki

o byt, mechanizmu, oraz rozliczne dogmatyczne założenia materyalizmu przyjmują często charakter doktrynerski i wywołują zastosowania w duchu czczego formalizmu, bez rozbioru zasadniczego pytania: czy i w jakim zakresie pojęcia ogólno współczesnego przyrodoznawstwa mogą być zastosowane do innych objawów życia; czy fakta pozwalają na tego rodzaju zastosowania, czy też bogactwem i różnorodnością swoją przewyższają zakres ciasnych doktryn, zaczerpanych z innych dziedzin wiedzy? Przy rozbiorze odnośnych zagadnień natrafiliśmy niejednokrotnie na taki doktrynerski formalizm w zakresie przyrodoznawstwa (§ 11). Podobnież doktrynerstwu zawdzięczają swe istnienie takie samowolne objawy nowoczesnego artyzmu, jak impresyonizm, wibryzm, dekadentyzm, secesya modernistyczna i t. p.

Najszerszy jednak rozwój doktrynerstwa napotykamy w naszych czasach na polu dążności społecznych i politycznych. Na tem polu doktrynerzy stanowią przeciwstawność względem wspomnianych powyżej mędrców praktycznych (§ 13,1.). Ci ostatni korzystali z szerokiego i sumiennie przetrawionego doświadczenia życiowego i z niego wywodzili swe nauki, mające na oku prawdziwe dobro społeczeństwa. Doktrynerzy współcześni, przeciwnie, nie znają życia i nie chcą go znać, lekceważą faktyczny ustrój społeczeństwa, nie pytają o jego istotne potrzeby, ani o jego dobro, lecz przyswoiwszy sobie drogą abstrakcyjnego teoretyzowania pewne poglądy społeczne lub polityczne, domagają się wprost, aby życie stosowało się do ich formuł, przyczem spuszczają zupełnie z oka nieodzowne warunki stopniowego rozwoju. Jeżeli owi mędrcy życiowi, zatopieni w szczegółach, nie dochodzili jeszcze do najwyższych filozoficznych uogólnień i nie wyrażali ich w zasadach, obejmujących cały obszar działalności praktycznej człowieka; to doktrynerzy przedstawiają przeciwległą jednostronność: pozostają w sferze samych tylko ogólników, walczą, jak mówią, wyłącznie o „zasady“ i dążą do przekształcenia szczegółowych stosunków według owych abstrakcyjnych ogólników, bez względu na ich życiową doniosłość. Dla tego też działalność praktyczna doktrynerów zazwyczaj jest niebezpieczną dla dobrobytu ekonomicznego, społecznego i religijnego narodów. Wyższe i bardziej skomplikowane objawy życia powszechnego poddają bezpośrednio swym osobniczym zachciankom i przez to nadwerężają prawidłowy rozwój społeczeństwa.

Działając w duchu zaznaczonego powyżej ideału, filozof prawdziwy nie daje się usidlać przez żadne agitacye doktrynerów. Krytycyzm czyni go ostrożnym względem własnej i obcej ideologii. On rozumie dobrze, że zadań życiowych nie można rozwiązać bez sumiennego badania życia i faktycznych warunków jego rozwoju. Przejście zatem od teoryi do praktyki opiera zawsze na rozważnem uwzględnieniu danych warunków bytu, a szczególniej faktycznego stanu kultury umysłowej i społecznej. To zaś uwalnia go raz nazawsze od owego fanatycznego uporu, który się łączy z dogmatycznym nastrojem doktrynerów.

Podobnież i dążność do ogólnego na świat poglądu, w swym prawidłowym rozwoju, ochrania prawdziwego filozofa od zboczeń doktrynerstwa. Włączając swój byt jednostkowy w ogólny ustrój świata i społeczności ludzkiej, przekonywa się, że jego własny dobrobyt zależy zasadniczo od dobrobytu całości, więc tego ostatniego lekkomyślnie nie naraża. Poczucie wewnętrznej łączności ze swem otoczeniem, wyjaśnione filozoficznie, budzi w nim poszanowanie dla wyników pracy poprzednich pokoleń, dla porządku społecznego i prawa, i zachęca go do sumiennego spełnienia swych obowiązków względem przyrody, ludzi i Boga. Wskutek tego nie przeciwstawia swych osobniczych dążności faktycznie danemu ustrojowi stosunków ludzkich, lecz ten ostatni przyjmuje za podstawę dla swej własnej działalności życiowej w kierunku wszechstronnie uzasadnionych celów prawdziwego postępu.

Bardzo trafny wykład obowiązków życiowych prawdziwego filozofa napotykamy już u Kartezyusza we wspomnianej (str. 8) pracy: *O metodzie*. W 3-cim rozdziale tej pracy p. t. *Quelques règles de la morale*, mówi on w tym względzie, co następuje:

Kto na miejscu starego domu, buduje nowy, ten nie może się ograniczyć burzeniem starego, lecz myśleć musi zarazem o swojem pomieszczeniu podczas samej roboty. Podobnież i filozof, poddający wszystko wątpieniu (zob. § 5,1,4), w celu oparcia na nowych fundamentach własnego na świat poglądu, nie może czekać w swej działalności praktycznej aż dokona ostatecznie swej pracy myśli i dojdzie do nowych zasad, zastępujących dotychczasowe, lecz w przeciągu samej tej pracy musi się kierować pewnemi choćby tymczasowemi zasadami moralnemi. Inaczej byłby pozbawiony wogóle możności rozumnego działania aż do chwili ukończenia swych poszukiwań teoretycznych. Otóż takiemi zasadami moralnemi, obowiązującemi każdego filozofa i podczas najbardziej krytycznej pracy myśli, są według Kartezyusza następujące:

1) *Bądź posłusznym prawom i zwyczajom kraju, w którym żyjesz; miej religią swoją w poszanowaniu i nie zmieniaj jej, a w pozostałych sprawach kieruj się zdaniem ludzi najbardziej rozważnych, dalekich od wszelkiej ostateczności i najmniej odstępujących od powszechnie znanych zasad.* Wymaganie to jest koniecznem, ponieważ, poddając rozbiorowi panujące poglądy społeczne i moralne i nie doszedłszy w tym względzie jeszcze do własnych, należycie ugruntowanych zasad, nie mamy prawa występować przeciw panującym porządkom, lecz uznać w nich winniśmy nieodzowną podstawę dla określenia naszego stosunku do społeczeństwa, któremu zawdzięczamy nasz byt umysłowy, oraz możność samodzielnego badania zasad naszej działalności.

2) *Bądź stałym i stanowczym w działaniu według przyjętej raz zasady a choćby ta zasada była wątpliwą, to trzymaj się jej niezmiennie, jak gdyby była prawdziwą.* Podróżnik, zabłądziwszy w lesie, nie powinien zmieniać co chwila kierunku swej drogi; lecz obrawszy na podstawie sumiennej rozwagi pewien kierunek, powinien go się trzymać stale i nie zmieniać bez bardzo poważnych powodów. Choćby go kierunek obrany nie doprowadził do pierwotnego celu, to go przynajmniej z lasu wyprowadzi na miejsce, gdzie mu prawdopodobnie lepiej będzie, niż w lesie.

3) *Staraj się zawsze zapanować raczej nad samym sobą, aniżeli nad losem, dążąc raczej do zmiany swych pragnień, aniżeli porządku świata.* W naszej mocy znajdują się tylko czynności naszego umysłu. Gdy te poddajemy niezależnemu od nas porządkowi świata, natenczas uwalniamy się od zbytecznych pragnień, nie dających się urzeczywistnić, i zadawalamy się naszem położeniem. „Na tem, dodaje Kartezyusz, polegała głównie tajemnica owych filozofów, którzy wyzwolili się z pod panowania namiętności i pomimo cierpień i ubóstwa współzawodniczyli z bogami o szczęśliwość.“

4) *Nie lekceważąc pracy innych ludzi, filozof powinien przez całe życie pracować nad rozwojem swego rozumu i według sił swoich postępować naprzód w poznaniu prawdy.* Dążność ta napełnia duszę filozofa najslodszem i najczystszem zadowoleniem, jakie w życiu osiągnąć może. Wobec tego zadowolenia nic w życiu nie ma dla niego większej wartości.

Powyższe wskazówki Kartezyusza i dotąd uznać należy za obowiązujące dla każdego prawdziwego filozofa. Obejmują one z jednej strony zdrowe zasady mądrości życiowej, w połączeniu z filozoficznym krytycyzmem, a z drugiej uwydatniają jasno rażące wady doktrynerstwa, wynikające z lekceważenia najprostszych wymagań rozumu i sumienia.

2. Ideał filozofa w dziejach filozofii. Ideał ludzkiej doskonałości łączy się jak najściślej z ogólnym rozwojem życia umysłowego człowieka. Stosownie do zasadniczych władz umysłu przyjmuje on charakter estetyczny, logiczny, lub moralny (§ 7,1.). Mając zaś na uwadze cele ludzkiej działalności, możemy rozróżnić utylitarny, filozoficzny

i transcendentalny, czyli religijny ideał człowieka doskonałego (zob. str. 170 i nast.). Ten ostatni podział występuje najwyraźniej w dziejach etyki i łączy się też najściślej z rozwojem filozofii.

Mędrcy starożytni, o których mówiliśmy powyżej (§ 13,1), przedstawiają ideał ludzkiej doskonałości z punktu widzenia utylitarnego. Ich mądrość życiowa, opierając się na codziennem doświadczeniu, ma na oku przedewszystkiem pożytek społeczny i pozostaje w sferze bezpośredniej praktycznej działalności.

Z chwilą przebudzenia się zmysłu krytycznego i pojawienia się filozofii, jako nauki o rysach charakterystycznych, nie można już było ograniczyć ideału człowieka doskonałego samą mądrością praktyczną, lecz musiano uwzględnić zarazem rozwój poznawczych czynności umysłu, a to miało za skutek, że ideał człowieka utożsamiono z filozofem prawdziwym, opierającym swą mądrość życiową na krytycznie uzasadnionem pojęciu samego siebie i świata. Taki ideał człowieka, jako filozofa, napotykamy u Greków i Rzymian. U nich filozofia stała się najwyższym wyrazem dostępnego dla nich humanizmu.

Chrześcijaństwo nakoniec rozwinęło najgłębiej ideał ludzkiej doskonałości w duchu religijnym. Wywodząc swój pogląd na człowieka, jego obowiązki i przeznaczenie z jego zasadniczej jednorodności z Bogiem (Ojciec i dzieci) i widząc jedyną drogę do zbawienia ode złego i do doskonałości w pojednaniu ludzi z Bogiem; chrześcijaństwo zastąpiło starożytny ideał surowej sprawiedliwości (ząb za ząb, oko za oko) najwyższym ideałem moralnym: ideałem czynnej miłości ludzi między sobą, nawet względem wrogów, w celu wytworzenia z rozorwanej ludzkości jednej bratniej rodziny, rozwijającej się prawidłowo pod opieką miłości bożej. Wobec wzniosłości tej nauki, starożytny ideał mędrca praktycznego zeszedł na plan dalszy i ustępował w życiu coraz bardziej miejsca ideałowi prawdziwego *chrześcijanina* (zob. też wyżej str. 533). Ideał zaś filozofa, odstąpiwszy na rzecz chrześcijanina swe czynniki etyczne, przekształcił się w dziejach nowożytnych w ideał *badacza, uczonego*, z charakterem przeważnie teoretycznym. Obecnie zastanawiamy się bliżej tylko nad rozwojem ideału *filozofa*, jako łączącego w sobie harmonijnie teoretyczne i praktyczne, poznawcze i moralne czynniki umysłu ludzkiego.

Już Tales nie zadawalał się samą mądrością życiową, lecz uzupełniał ją samodzielną pracą myśli nad ogólnym na świat poglądem (zob. wyżej str. 538). Jeszcze głębiej pojmowali potrzebę takiego uzupełnienia Pitagoras i Parmenides. Pierwszy łączył swe poglądy na ustrój życia społecznego, oraz dążności praktyczne, urzeczywistniane w związku pitagorejskim, z pojęciem porządku wszochświatowego i jego matematycznej prawidłowości i harmonii. Parmenides zaś opierał swą naukę o marności i ułudzie życia, poświęconego zmysłom, na pojęciu jedynego w sobie bytu, dostępnego wyłącznie dla rozumu i myśli. Zob. co do nich odnośne miejsca w *Historyach filozofii* Ueberwega i Pawlickiego, oraz monografią, którą wydał L. Szczerbowicz-Wieczór p. t. *Parmenides, filozof z Elei, jego nauka i jej znaczenie*, 1868.

Najpełniejszy rozwój ideału filozofa w świecie starożytnym przedstawia Sokrates, tak w swej nauce, jako też w całej życiowej działalności. Uosobiony w nim ideał posiada dotąd wysoką doniosłość dla każdego filozofa, który nie chce być tylko teoretycznym badaczem, uczonym, myślicielem, lecz dąży zarazem do urzeczywistnienia swych zasad w życiu. Oto główne rysy tego ideału.

Przystępując do pracy nad urobieniem samodzielnego na świat poglądu, Sokrates zaznajomił się gruntownie z pismami i nauką swych poprzedników na polu filozofii. Nadto za przykładem wspomnianych w tej chwili greckich myślicieli, przyswoił sobie wyniki współczesnej wiedzy i na polu innych nauk, szczególniej matematyki i astronomii, przytem nie zaniedbywał poezyi i muzyki. W celu bliższego zapoznania się z gramatyką i retoryką uczęszczał na lekcye sofisty Prodikosa, który wyróżniał się od in-

nych sofistów moralną tendencyą swych nauk. Jego wykład znanego podania o Herkulesie, stojącym na rozdrożu między cnotą i występkiem, wywarł głębokie wrażenie na młodym Sokratesie, tak, że w późniejszym czasie często o tym wykładzie wspominał, jako o wzorze moralnej nauki dla młodzieży.

Pomimo wysokich zdolności dyalektycznych i pomimo przekonania, że poznanie samego siebie jest najwyższem zadaniem człowieka myślącego i że cnota opiera się na tem poznaniu, Sokrates nie poświęcał się w sposób jednostronny ponurej kontemplacyi. Owszem, lubił towarzystwo, chętnie przebywał i dyskutował z przyjaciołmi i odznaczał się zawsze rzadką pogodą umysłu, wesołością i dobrym humorem. Nadto dalekim był od przesady w tym kierunku, od lekkomyślnego i powierzchownego traktowania rzeczy poważnych. Żywość i swoboda myśli nie osłabiały w nim sumiennej pracy nad poznaniem prawdy, ani wzniosłego polotu ducha ku najwyższym szczytom wiedzy.

Swe obowiązki społeczne spełniał Sokrates przykładnie z wyrzeczeniem się wszelkich względów osobniczych. Mając lat czterdzieści, przyjmował udział podczas wojny peloponeskiej w oblężeniu Potidei i ocalił broń i życie rannemu Alcybiadesowi. Ośm lat później walczył pod Delium, gdzie znowu Alcybiades miał sposobność wywdzięczyć się swemu mistrzowi i obronić go od nieprzyjacielskich ciosów. Nadto Sokrates znajdował się w szeregach podczas bitwy pod Amfipolisem. We wszystkich tych walkach odznaczał się nadzwyczajną odwagą i prawdziwą rycerskością. Stary wojak i wódz Laches, który widział Sokratesa pod Delium, powiedział o nim do swego przyjaciela: „Zapewniam cię, że gdyby wszyscy byli takimi, jak on, ojczyzna byłaby szczęśliwa i nie byłaby tak strasznych klęsk doznała.“

Sprawami politycznemi nie zajmował się Sokrates zbyt żywo, nie chcąc się nad miarę odrywać od głównych zadań swego powołania. Z tem wszystkiem doradzał swym uczniom i licznym słuchaczom, aby sumiennie czuwali nad porządkiem prawnym państwa i jego instytucyj i w razie potrzeby, sam bez obawy i bez względów osobistych, występował energicznie przeciwko licznym partyom politycznym, demokratom i oligarchom, gdy tego dobro publiczne wymagało. Świadczy o tem między innemi mowa, którą jako członek rady pięciuset, z narażeniem swobody osobistej i nawet życia, wygłosił w obronie wodzów od niesłusznych obwinień demagogów w sprawie bitwy pod Arginuzami. Tęż samą szlachetną odwagę cywilną wykazuje jego postępowanie we własnym procesie kryminalnym, jaki mu przed sądem narodowym wytoczyli jego wrogowie: Meletos, Anytos i Lykon, obwiniając go, że swemi naukami obraża bogów i psuje młodzież ateńską. W poszanowaniu dla porządku prawnego poddał się Sokrates ze spokojem ducha niesprawiedliwemu wyrokowi śmierci i odrzucił bezwzględnie propozycye przyjaciół ocalenia swego życia ucieczką. Z drugiej jednak strony w poczuciu swej godności osobistej nie chciał prosić sędziów o ułaskawienie, a postanowiwszy wypić puhar z trucizną, uznał za swój obowiązek wypowiedzieć narodowi raz jeszcze gorzkie słowa prawdy, aby się upamiętał i pomyślał o środkach ocalenia od zepsucia i upadku. W obronie swojej powiedział Sokrates między innemi: „Ufność moję pokładam w tem, że sprawiedliwe jest to, co mówię i niechaj czego innego nikt z was się nie spodziewa odemnie!“... „Wszak ja, chodząc pomiędzy wami, nie zajmuję się niczem innem, a tylko namawiam i młodszych i starszych, abyście nie wpierw i nie z takim zapałem poświęcali się zabiegom około ciała i majątku, aniżeli troskliwości o duszę, aby się ona stała jak najdoskonalszą, i dowodzę, że cnota nie jest wynikiem bogactwa, lecz i bogactwo i wszystkie inne dobra ludzkie, tak dla pojedynczego człowieka, jak i dla narodu, wypływają z cnoty.“... „Postąpiłbym oburzająco, Ateńczycy, jeślibym, uląkłszy się śmierci, czy innej jakiej kary, opuścił swoje stanowisko wtedy, gdy mi wedle przypuszczenia i rozumienia mojego, rozkazuje Bóg, że życie swoje powinienem poświęcić ukochaniu mądrości, oraz badaniu samego siebie i innych. Zaiste potworne by to było!“... „Wobec tego, rzec wam mogę,

czy mnie uniewinniacie, czy nie uniewinniacie, ja już postępować inaczej nie będę, choćbym miał nawet tysiąc razy umierać." „Gdybyście nawet obecnie uwolnić mnie chcieli... i rzekli: „Sokratesie, tym razem nie pójdziemy za radą Anytosa, przeciwnie, uwalniamy cię, pod tym jednak warunkiem, byś nadal już nigdy nie oddawał się takim badaniom i nie zajmował się filozofią; jeśli cię jednak kiedy przydybią na takim uczynku, na śmierć skazany zostaniesz"; otóż, jeślibyście mnie pod takim warunkiem uwolnić byli gotowi, rzekłbym wam: „Ateńczycy, kocham was i tulę was do mego serca, ale posłuszny będę raczej Bogu, aniżeli wam, i póki mego istnienia, póki sił moich starczy, nie przestanę garnąć się ku mądrości i was zagrzewać ku niej."... „Trudność, mężowie, nie na tem polega, aby uciec przed śmiercią; daleko trudniej, zaiste, jest uciec przed nikczemnością, bo ona bieży chyżej od śmierci."

Po ogłoszeniu wyroku śmierci, Sokrates rzekł: „Jeśli sądzicie, że skazując ludzi na śmierć, powstrzymacie kogo od czynienia wam wyrzutów, że żyjecie nie tak, jak żyć należy, jesteście w błędzie. Taki sposób wyzwalania się jest i nie zupełnie możliwy i nieszlachetny; a najuczciwszy i najprostszy zarazem jest: nie wycinać innych, lecz pracować nad samym sobą, aby się doprowadzić do jak największej doskonałości."... „Wszakże żądam od was jednej tylko rzeczy. Kiedy dorosną synowie moi, zemścijcie się na nich, mężowie, dokuczając im tak samo jak ja dokuczałem wam; jeżeli zdawać się wam będzie, że więcej troszczą się o majątek, albo o cokolwiekbądź innego, aniżeli o cnotę, i jeżeli wyobrażać sobie będą, że są wielkimi ludźmi, a nie będą niczem, karzcie ich tak samo, jak ja was, że nie dbają o to, o co dbać powinni i że, Bóg wie, co myślą o sobie, choć nic nie są warci. Jeśli tak postępować będziecie, wymierzycie przez to sprawiedliwość i mnie i synom moim."... „Lecz oto i czas już na nas: na mnie, bym poszedł ztąd w objęcia śmierci, na was byście wrócili do życia. A kto z nas ku lepszej podąża doli, niewiadomo nikomu, prócz jednego Boga!"

Gdy jeden z przyjaciół litował się nad Sokratesem, że ma umrzeć niewinnie, powiedział mu: „Czyż byłbyś bardziej zadowolonym, gdybym umierał winnym?"

Nie mamy powodu wyłożyć tu bliżej filozofii Sokratesa, ani przedstawiać szczegółowo obrazu jego pedagogicznej działalności. W celu jednak zamknięcia niniejszej charakterystyki, podnosimy jeszcze następujące rysy.

Do trudnego zadania nauczania innych, Sokrates przystąpił dopiero w wieku dojrzałym, gdy sam doszedł już do zupełnie jasnego, wszechstronnie i samodzielnie uzasadnionego poglądu na świat i życie. Pomimo to, wiedza i doświadczenia życiowe nie napełniały go zarozumiałością, lub pychą. Przeciwnie, nikt od niego głębiej nie pojmował całej ograniczoności i ułomności wiedzy ludzkiej; nikt też nie był od niego skromniejszym i z większą prostotą i szczerością nie przyznawał się do swej niewiadomości. Główną swoją zasługę, szczególniej w stosunku do lekkomyślnych i powierzchownych sofistów, upatrywał w tem, że był świadomym braków swej wiedzy, gdy tamci, nie wiedząc wcale więcej od niego, mieli się za mądrych i szczycili się przed światem swoją nauką. Jedno tylko uznawał za rzecz niewątpliwą i za konieczny początek wszelkiej wiedzy prawdziwej, a mianowicie: poznanie samego siebie, głębsze wniknięcie w umysłowe i moralne potrzeby swego ducha, oraz sumienną dążność do zaspokojenia tych potrzeb. „Największą ciemnotę, mawiał, zdradza ten, kto twierdzi, że zna jakąś rzecz, gdy jej nie zna."... „Napewno wiem, że złą i haniebną jest rzeczą postępować niesprawiedliwie i okazywać nieposłuszeństwo doskonalszemu od siebie, czy on jest Bogiem, czy człowiekiem." W tym też duchu dowodził, że największem dobrem człowieka w życiu jest obcowanie z ludźmi cnotliwymi i wspólnie z nimi zastanowienie się nad samym sobą i ludźmi. Bez tego nie wartoby żyć na ziemi.

Z głębokiego poczucia tej potrzeby obcowania z innymi w celu rozjaśnienia własnych pojęć o człowieku i świecie wypływa bezpośrednio oryginalny charakter działalno-

ści pedagogicznej Sokratesa, tak ściśle związanej z całą jego filozofią. Każda wśród jego licznych rozmów, które się odbywały zazwyczaj publicznie na ulicach Aten, oraz biesiad w domach zwolenników, wykazuje naocznie jego niezrównaną umiejętność wyjaśnienia najtrudniejszych zagadnień filozoficznych przy pomocy dyskusyi, mającej za punkt wyjścia codzienne sprawy życia. Od nich Sokrates potrafił zręcznie naprowadzić myśl biesiadnika na rzeczy poważne, na zagadnienia najwyższe wiedzy ludzkiej i przyczynił się do ich rozwiązania drogą prostą, uwzględniając wszechstronnie głębsze potrzeby umysłu ludzkiego. W tym duchu roztrząsał wszystko, co tylko mogło zająć człowieka myślącego i miał przytem zawsze na oku prawdziwe dobro zarówno przyjaciół, jak przeciwników, oraz społeczeństwa. Rozprawiał też z każdym bez wyjątku: nie czynił różnicy między żebrakiem i bogaczem, prostakiem i wykształconym, oceniając człowieka jedynie według jego wartości wewnętrznej. Występował zaś z całą potęgą swej nieprzepartej argumentacyi, ze swą ironią i pogardą, ze swym gryzącym sarkazmem, przeciw każdemu, kto świadomie lekceważył wymagania logiczne i moralne umysłu ludzkiego, poczucie prawdy i dobra, i to bez wszelkiego względu na stan i znaczenie społeczne takich przeciwników. W ten sposób mógł słusznie powiedzieć o sobie, że jakby ojciec lub brat starszy według sił swoich naprowadzał na drogę prawdy i cnoty każdego, kto u niego szukał rad lub nauki. A czynił to nie dla jakichkolwiek względów osobistych, lub z ambicyi, lecz wyłącznie z czystej miłości prawdy dla prawdy, dobra dla dobra, z głębokiej czci dla boskich czynników ducha ludzkiego.

Sokrates bowiem przejęty był zarazem serdeczną pobożnością. Uznawał on działanie Boga zarówno w przyrodzie, jak i w duchu ludzkim i domagał się posłuszeństwa dla głosu bożego, odzywającego się w każdym człowieku (jego δαιμόνιον, jako φωνή τοῦ θεοῦ). Wiara w opatrzność bożą i ostateczne zwycięztwo prawdy i dobrego przenikała jego pogląd na świat i przeznaczenie ludzkie i była duszą całej jego życiowej działalności. Wiarę tę opierał jednak jako filozof na rozbiorze faktycznych danych przyrody i poczucia moralnego człowieka (zob. wyżej str. 235).

Powyższe rysy wykazują, że Sokrates jednoczył w sobie harmonijnie czynniki głębokomyślnego badacza i sumiennego pracownika społecznego. To też zjednał sobie serdeczną miłość i najwyższe poważanie nietylko u takiego idealnego myśliciela, jakim był Platon, lecz i u takiego męża czynu, wodza i dziejopisa, jak Ksenofont. Pierwszy nazywa go najlepszym, najrozumniejszym i najsprawiedliwszym wśród ludzi; Ksenofont zaś temi słowy zamyka charakterystykę mędrca ateńskiego, napisaną w kilka lat po jego śmierci: „Z pomiędzy tych, co znali przymioty Sokratesa, wszyscy, którzy dążą do cnoty, nie przestają dziś jeszcze uczuwać najżywiej straty jego, jako najdzielniejszego pomocnika w tem dążeniu. Co do mnie, to właśnie dzięki wspomnianym wyżej przymiotom jego, a mianowicie dzięki tak wielkiej pobożności, że nic nie przedsiębrał bez przyzwolenia bogów; sprawiedliwości, że w najmniejszej nawet mierze nie wyrządził nikomu szkody, lecz owszem jak największą niósł pomoc przyjaciołom swoim; wstrzemięźliwości, że nigdy nie przekładał przyjemniejszego nad lepsze; dzięki tak wielkiemu rozsądkowi, że nigdy się nie mylił w rozróżnianiu dobrego i złego i nie potrzebował w tem obcej pomocy, lecz posiadał sam dość samodzielności, aby mieć własny sąd o rzeczach, będąc w stanie zarówno rozumnie mówić o nich i ściśle je określić, jak i badać innych ludzi, wykazywać ich błędy i zachęcać do cnoty i wszechstronnej doskonałości; — otóż dzięki tym wszystkim przymiotom, Sokrates wydawał mi się najlepszym i najszczęśliwszym z ludzi. Jeżeli zaś kto zdania tego nie pochwala, niech porówna charakter innych ludzi z podanym przeze mnie zarysem charakteru Sokratesa i wtedy dopiero sąd wydaje."

Z osobistością i filozofią Sokratesa zaznajamiają nas głównie wspomniani w tej chwili autorowie: Platon w *Apologii* (przekład A. Maszewskiego, 2-gie wyd. 1898, według

którego podane są powyższe wyjątki), oraz szczególniej w dyalogach: *Kriton* (przekład St. Siedleckiego, 1879), *Fedon* (przekład Br. Kąsinowskiego, 1888) i *Laches* (przekład St. Siedleckiego, 1879). Ksenofont zaś w *Memorabiliach* (przekład polski sporządził E. Konopczyński, 1896; wyjątek powyższy wzięty jest z tego przekładu), i w *Biesiadzie*. Co do krytycznej oceny tych źródeł zob. szczególniej Ueberweg, 8-e wyd. 1894, T. I, 115 i nast. Nadto zasługują tu na uwagę: Alf. Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 tomy 1874; G. Sorel *Le procès de Socrate*, 1889; K. Joel, *Der echte u. der Xenophontische Sokrates*, T. I, 1897, T. II, 1901, oraz gruntowno dzieła: Ed. Pfleiderer, *Sokrates und Plato*, 1897, i C. Piat, *Socrate* (Collection des grands philosophes), 1900. W naszej literaturze: M. Gliszczyński, *Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa*, 1858; głównie zaś równie pouczająca jak piękna charakterystyka Sokratesa w *Historyi greckiej filozofii* Pawlickiego, T. I, 359 i nast.

Sokrates pozostał najwyższym ideałem prawdziwego filozofa dla świata starożytnego. Platon nadał wprawdzie temu ideałowi charakter bardziej kontemplacyjny i mistyczny (zob. wyżej str. 500 i nast.); Arystoteles natomiast rozwinął w sobie przeważnie czynniki teoretyczne i zbliża się wskutek tego do nowożytnego ideału badacza, uczonego, nie przyjmującego zbyt czynnego udziału w sprawach życiowych. W duchu atoli Sokratesa rozwinęli ideał filozofa szczególniej wspomniani już wyżej stoicy (§ 12,1,4). Wśród nich zasługują na szczególną uwagę:

L. Annäus Seneka, wychowawca i doradca, a w końcu ofiara Nerona (um. 65 r. naszej ery). Widział on ideał filozofa przedewszystkiem w życiu cnotliwem (facere docet philosophia, non dicere). Cnota mówi, jest najwyższem i jedynem dobrem człowieka. Ona czyni filozofa niezależnym zarówno od własnych namiętności, jak i od zmiennych zrządzeń losu. Ona podnieca szacunek dla samego siebie, poczucie osobistej godności i staje się przez to źródłem najwyższego zadowolenia wewnętrznego. Filozof przewyższa pod tym względem samego Boga; Bóg bowiem jest mądrym z natury swojej, człowiek zaś przyswoić sobie musi mądrość własną samodzielną energią (est aliquid quo sapiens antecedat Deum; ille naturae beneficio, non suo sapiens est). Ideał ten filozofa rozwinął Seneka w pismach: *De constantia sapientis*, *De providentia*, *De brevitate vitae*, *De animi tranquilitate*, *De otio et secessu sapientis*, szczególniej zaś w swych *Epistolae moralis ad Lucilium*. Zob. *Opera* ed. Haase, 3 tomy, 1852. Pisma te przełożył na nasz język biskup D. Pilichowski 1771, 1775 i 1781. Zob. też W. Ribbeck, *Seneka und sein Verhältniss zu Epikur*, *Plato u. dem Christenthum*, 1887. U nas pisali o filozofii Seneki: K. Kaszewski, Bibl. Warsz. 1860, T. I, 257 i nast., oraz Br. Kruczkiewicz, Rozprawy filologiczne Akad. Krak. T. III, 1875, str. 122—219.

Epictetus Hieropolitanus urodził się we Frygii, w Małej Azyi, był przez dłuższy czas niewolnikiem srogiego Epafroditusa, dawnego niewolnika, a następnie wysokiego urzędnika przy dworze Nerona. Uzyskawszy wolność, nauczał filozofii w Rzymie, lecz wraz z innymi filozofami został wygnanym za cesarza Domicyana w r. 94-ym i przesiedlił się do Nikopola w Epirze, gdzie założył własną szkołę filozoficzną. Jego ideałem zarówno w życiu, jak i w działalności pedagogicznej, był Sokrates. W rozwinięciu zaś swych poglądów opierał się na etyce stoickiej i dopełnił ideał filozofa kilkoma ważnemi rysami. Według Epikteta prawdziwy filozof powinien: 1) zaznajomić się z naukami swych poprzedników, 2) poddać te nauki rozbiorowi w celu poznania prawdy, i nakoniec 3) żyć według wymagań prawdziwej nauki. To ostatnie stanowi najważniejsze, ale i najtrudniejsze zadanie filozofa. Daje się ono urzeczywistnić tylko na podstawie wewnętrznej swobody ducha, niezależności od zewnętrznych warunków życia. Swobodę tę osiągnąć można jedynie, rozróżniając jasno rzeczy, znajdujące się w naszej władzy, od rzeczy od nas niezależnych. W naszej władzy znajdują się wyłącznie myśli nasze i dążności. Prawdziwy tedy filozof panuje nad niemi przy pomocy rozumu; pozo-

stałem zaś: ciałem, bogactwami, honorami i t. p. pogardza, i na tem polega jego swoboda. On jest wolnym, choćby go okuto w kajdany, gdy niewolnikiem jest ten, kto nad sobą panować nie umie, choćby był władcą świata. Cnota wypływa z takiego panowania człowieka nad sobą zgodnie z przyrodą jego ducha. Najwyższemi zaś cnotami są: cierpliwość i wstrzemięźliwość; filozof ciągle powiedzieć sobie winien: *znoś* i *wstrzymuj się* (ἀνέχου καί ἀπέχου)! Obok tego Epiktet za przykładem Sokratesa odznaczał się prawdziwą pobożnością. Odnośne poglądy jego znajdują się widocznie już pod wpływem nauk chrześcijaństwa. Bóg przenika wszechświat i żyje w każdym człowieku. On jest ojcem rodu ludzkiego; ludzkość cała stanowi jego rodzinę. Prawdziwy filozof jest właściwie posłannikiem Boga, przyczyniającym się do rozwoju boskich czynników ducha ludzkiego. Tego zaś celu nie osiąga samem nauczaniem, lecz przykładem i oddziaływaniem na poczucie moralne ludzi i poprawę ich życia. — Epiktet nie opracował swej filozofii pismiennie. Uczeń zaś jego Flavius Arrianus, którego można nazwać Ksenofontem Epikteta, zebrał jego nauki w pismach: Διατριβαί i Ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου (*Dissertationes i Manuale Epicteti*). Z ośmiu ksiąg pierwszego pisma doszły do nas tylko cztery; drugie zaś pismo jest streszczeniem poprzedniego w formie aforystycznej. Wydal je J. Schweighäuser 1800. *Dorącznik Epikteta* przełożył z greckiego na nasz język Ig. Hołowiński 1845, wraz z *Obrazem Cebesa* (pismem alegoryczno-filozoficznem w rodzaju wspomnianego, str. 553 i nast., opowiadania Prodikosa o Herkulesie na rozdrożu, napisanem prawdopodobnie nie przez Kebesa, ucznia Sokratesa, lecz stoika tegoż imienia w 2-gim wieku naszej ery). Wielce pouczająca pracę o Epiktecie, zawierającą zarazem głębszą ocenę etyki stoickiej wogóle, wydał Ad. Bonhöffer: *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, 1894.

Marcus Aurelius Antoninus, cesarz rzymski, filozof na tronie (um. 180 r.), odstępuje już pod niejednym względem od pierwotnej surowej etyki stoicyzmu i nadaje swemu ideałowi filozofa charakter bardziej miękki. Pobłażliwość dla ludzkich ułomności stanowi główne znamię jego etyki. Źli są złymi jedynie z powodu niewiadomości: nie ma powodu ich potępiać, trzeba ich nauczać. Jestto najważniejsze zadanie filozofa, który nauką i życiem przekonać winien każdego, że cnota jest sama przez się najwyższem dobrem i szczęściem człowieka. Oko nie żąda nagrody za to, że patrzy, ani noga, że chodzi, mówi Marek Aureliusz; podobnież i filozof, bez wszelkiej rachuby osobniczej, znajduje zadowolenie w samem spełnianiu swych obowiązków życiowych, w samej cnocie. W nim działa i przejawia się rozum boży i to jest przyczyną jego niezakłóconej niczem szczęśliwości. Śmierć go nie straszy; on widzi w niej tylko jeden z objawów życia powszechnego: przejście w stan wyższej doskonałości. Poglądy te rozwinął Marek Aureliusz pod koniec życia w *Rozmowach z samym sobą*, napisanych po grecku: Τὰ εἰς ἑαυτόν, *Meditationes*, ed. J. Stich, 1882.

Anicius Manlius Severinus Boethius, nowoplatonik, jeden z ostatnich przedstawicieli filozofii starożytnej, mąż stanu za króla greckiego Teodoryka (ścięty 525 roku), napisał w więzieniu w Pawii znany traktat, w którym proza przeplatana jest wierszami, p. t. *De consolatione philosophiae* (ed. Th. Obbarius, z licznemi objaśnieniami, 1843). Dowodzi on, że losami ludzi kieruje opatrzność boska. Nieszczęścia, jakie nawiedzają człowieka, mają na celu jego udoskonalenie. Wobec takiego przekonania filozof prawdziwy nie może się nigdy czuć nieszczęśliwym. Przeciwnie, widząc we wszystkiem zrządzenie Boga, poddaje się Jego woli i staje się przez to coraz doskonalszym i podobniejszym do Niego. To też przyswojenie sobie boskości (adeptio divinitatis) Boecyusz uznaje za ostateczny cel i najwyższe szczęście filozofa. Przekład polski *Pociechy filozofiej* sporządził J. A. Bardziński 1694; nadto wydano w r. 1738 bezimiennie przekład z francuzkiego, w którym tłómacz wyznaje, że dowiedział się o przekładzie Bardzińskiego dopiero po napisaniu swego.

Zaznaczyliśmy już wyżej, że w świecie nowożytnym ideał filozofa ustąpił na plan dalszy wobec z jednej strony ideału chrześcijanina, a z drugiej badacza, uczonego (zob. str. 553). Pierwszy z tych ideałów stał się wyrazem ogólnie ludzkiej doskonałości, której się już nie dopatrywano w myślicielu, przeprowadzającym swe zasady w życiu, lecz w urzeczywistnieniu przeznaczenia człowieka, jako człowieka. To też kwestyi tej nie roztrząsano już zazwyczaj jako odrębnego przedmiotu badania, lecz włączono ją w rozbiór ogólnych zasad etyki. Kartezyusz, jeden z przewodników nowej filozofii, zajął się wprawdzie zastosowaniem ogólnych zasad etyki do zawodu krytycznego myśliciela, o czem wspomnieliśmy powyżej (str. 552); Spinoza oparł całą filozofię na moralno-religijnym rozwoju człowieka (zob. str. 9); Kant pojmował filozofa, jako „prawodawcę rozumu ludzkiego,“ jako „nauczyciela ideału,“ popierającego istotne cele rozumu i nadto wykazał zasadniczo znaczenie rozumu praktycznego, wogóle etyki dla życia umysłowego (zob. str. 86 i nast. i 470); J. G. Fichte rozwinął swe poglądy etyczne na przeznaczenie uczonego (*Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794) i t. p. Ale we wszystkich tych roztrząsaniach nie wyodrębniono już osobno ideału filozofa i nie widziano w nim już wzoru wiedzy i cnoty wśród ludzi. Tylko wskutek nowego ożywienia badań filozoficznych w połączeniu z ogólnie ludzką dążnością do możliwie pełnego poznania istoty wszechrzeczy i do urzeczywistnienia jej wymagań za pomocą praktycznej działalności, można się spodziewać, że ideał z jednej strony człowieka cnotliwego, a z drugiej uczonego, znowu się połączą w duchu zaznaczonych czynników prawdziwego filozofa.

Wielce pouczający wykład historyi życiowych ideałów pierwszorzędnych myślicieli ludzkości, począwszy od Platona aż do naszych czasów, zawiera w sobie jedyne tego rodzaju dzieło, które wydał R. Eucken p. t. *Die Lebensanschauungen der grossen Dencker*, 1890, wyd. 4-te przerobione, 1902.



Rozdział trzeci.

METODA FILOZOFII.

I. O metodzie filozofii wogóle.

§ 14.

Znaczenie metody filozofii i jej czynniki składowe.

Rozbiór istoty filozofii (Rozdział I-szy) i jej stosunku do twórczości, nauki i życia (Rozdział II-gi), doprowadził nas do jasnego poglądu na zadania filozofii, jako nauki, badającej ogólne zasady wiedzy, podmiotowe i przedmiotowe, w celu objaśnienia szczegółowych objawów bytu z punktu widzenia tych zasad ogólnych (§ 4). Obecnie zastanowić się musimy bliżej nad drogą, wiodącą do rozwiązania tych zadań. Droga ta, pojęta naukowo, nazywa się *metodą* filozofii (od μέθοδος; μετά = do, ku; ὁδός = droga) i obejmuje wszelkie sposoby badania filozoficznego, oraz środki pomocnicze tego badania.

Jak większość kwestyj zasadniczych, ogólnych, tak i kwestyą metody, nauki specyalne opierają zazwyczaj na tradycyi naukowej, bez głębszych w tym względzie poszukiwań. Tylko wyjątkowo, przy dociekaniu nowych lub bardzo trudnych przedmiotów, specyaliści uznają potrzebę szczegółowego rozbioru metody swych badań, przyczem jednak również nie docierają do ostatecznych podstaw umysłowej działalności człowieka i nie roztrząsają ich

krytycznie, lecz pozostają w zakresie dogmatycznych założeń swych nauk (§ 1, 6 i 6,3).

W inny zupełnie sposób zapatruje się filozofia na kwestyą metody. Zasada krytyczności domaga się od filozofa, aby zdawał sobie jasną sprawę ze sposobu swych badań, t. j. z metody, którą się w nich posiłkuje. Wszelkie w tym względzie poglądy, powzięte zgóry, bez poprzedniego rozbioru ich treści, nadawały poszukiwaniom filozofii zawsze charakter dogmatyczny i wywierały wpływ niczem nie uprawniony na ostateczne wyniki jej badań. Wskutek tego kwestya metody stanowi konieczny przedmiot nauki wstępnej do filozofii i powinna w niej znaleźć swe zasadnicze rozwiązanie. Logika, jako teorya poznania, roztrząsa następnie już specyalnie czynności i środki poznawcze umysłu ludzkiego (§ 2,2).

Stosownie do cech znamiennych filozofii, jakiemi są: krytyczna samodzielność myśli i dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5), metoda filozofii zawiera w sobie dwa czynniki zasadnicze: jeden *krytyczny*, drugi *syntetyczny*. Pierwszy z nich polega na czynności rozbiorowej umysłu, na różniczkowaniu i differencyacyi, t. j. na *analizie* przedmiotów filozofii (od ἀναλύω = rozdzielam); celem zaś drugiego jest zjednoczenie rozdrobionych przedmiotów badania filozoficznego w jedną całość, ich całkowanie, integracya, czyli *synteza* (od συντίθημι = zestawiać). Pochód roztrząsań filozoficznych obejmuje wskutek tego: z jednej strony rozbiór czynności i objawów umysłowych, mających doniosłość filozoficzną, z drugiej wytworzenie syntetycznych form wiedzy filozoficznej: pojęć, poglądów, teoryj, hipotez, zgodnych wedle możności z rzeczywistem skupieniem szczegółowych objawów świata w jedną całość, w jeden ustrój harmonijny.

Prawidłowy rozwój zaznaczonych czynników: rozbioru i skupienia, różniczkowania i całkowania, analizy i syntezy, oraz wszechstronne ich zastosowanie do badań filozoficznych stanowi istotę *metody filozofii*. Postęp tych

badań i osiągnięcie ich celu, t. j. możliwie krytyczne i pełne poznanie ogólnych zasad wszechbytu, zależy w znacznej części od właściwego spożytkowania w filozofii każdego z tych czynników poznawczych i od wzajemnego uzupełnienia się ich wyników. Im analiza głębiej wnika w zasadnicze pierwiastki wiedzy ludzkiej, wyjaśniając początek i znaczenie ich treści, tem gruntowniej rozwiązuje filozofia swe zadania krytyczne. Im zaś szerszy jest zakres szczegółowych danych, naukowo uzasadnionych, na których się opiera syntetyczna praca myśli, tem filozofia przybliża się bardziej do ostatecznego celu swych dążności, do ogólnego na świat poglądu.

Z powyższego wynika, że cała metodologia filozofii sprowadza się do bliższego określenia zaznaczonych czynników analizy i syntezy w badaniach filozoficznych.

---

1. Kwestya metody filozofii i logika.

Wszechstronny rozbiór metody poznania wogóle stanowi jeden z przedmiotów osobnej nauki filozoficznej, zwanej *logiką*. Wspomnieliśmy o niej, mówiąc o stosunku teoryi poznania do wstępu do filozofii (§ 2,2). Obecnie zdajemy sobie sprawę ze stosunku kwestyi o metodzie filozofii do ogólnej teoryi poznania i pytamy przedewszystkiem: z jakiego powodu kwestya ta ma być badaną w nauce wstępnej do filozofii a nie zostaje odłożoną do logiki?

W tym celu, na pierwszym planie uwzględnić należy to, cośmy na swojem miejscu powiedzieli o organicznej spójni wszystkich nauk (zob. str. 58 i nast., oraz § 6,1). Ze spójni tej wynika, że nietylko kwestyi metody filozofii, ale wogóle całego wstępu do filozofii traktować nie można umiejętnie bez pomocy danych, zaczerpanych z teoryi poznania, podobnie jak ta roztrząsać nie może filozoficznie swego przedmiotu, nie opierając się na krytycznym rozbiorze zasadniczych pojęć o filozofii, t. j. na nauce wstępnej do filozofii. Wskutek tego mowy być nie może o tem, abyśmy mieli we wstępie do filozofii badać specyalnie kwestyą metody, zająć się rozbiorem owych czynności metodologicznych, któremi się filozofia posiłkuje narówni z każdą inną

nauką, wogóle wkraczać w dziedzinę samodzielnych dociekań teoryi poznania. O ile zresztą ogólne wyniki teoryi poznania okazały się niezbędnemi dla naszych poszukiwań wstępnych, uwzględniliśmy je w sposób odpowiedni już wyżej, zarówno przy rozbiorze nauki o ideach, jak przy określeniu stosunku filozofii do nauki wogóle (zob. § 8,1, oraz § 10 i 11, szczególniej str. 313 i nast., oraz 323 i nast.). Nasze obecne zadanie sprowadza się jedynie do rozbioru tych zasad metodologicznych, które wypływają z istoty filozofii i dlatego zastosowane być winny do wszelkiego badania filozoficznego. Chodzi tu wyłącznie o metodę *filozofii*.

Wprawdzie już w 18-ym wieku filozof Wolff we wspomnianem na str. 10-ej dziele odróżnia logikę teoretyczną od *praktycznej*, która ma na celu zastosowanie ogólnych zasad logiki do szczegółowych zadań wiedzy ludzkiej. W nowszych zaś czasach, dzięki szczególnej *Logice* Milla, wcielono do teoryi poznania tak zwaną *logikę nauk*, badającą specyalnie zasady metodologiczne pojedynczych umiejętności (zob. str. 70 i nast.). Rzecz naturalna, że w tej logice nauk uwzględnić należy i metodologią filozofii, chociaż tego dotąd nie czyniono w sposób należyty. Mill bowiem w wykładzie logiki nauk o duchu mówi tylko o metodzie psychologii; wśród innych przedmiotów filozoficznych uwzględnia jedynie jeszcze metodologią socyologii i etyki. A chociaż nadto w IV-tej księdze swego dzieła (rozdział 4 i 6) podaje szereg wielce pouczających uwag, dotyczących „języka filozoficznego,“ t. j. filozoficznej terminologii, to jednak o metodzie filozofii, jako odrębnej nauce nie traktuje wcale. Czyni to Wundt w 2-gim tomie przywiedzionej (str. 125) *Logiki*; ale wywody jego co do znaczenia empirycznej i dyalektycznej metody w filozofii dotyczą tylko najogólniejszych zasad i podane są w tak krótkiem streszczeniu (str. 631—643), że nie można ich uznać za opracowanie właściwej logiki nauk filozoficznych. Niektóre monografie nowszych czasów, poświęcone metodzie bądź metafizyki, bądź wogóle nauk o charakterze racyonalnem, nie są zdolne zastąpić tego braku.

Chociażby atoli metodologia filozoficzna była znalazła szersze opracowanie w dotychczasowych wykładach logiki nauk, pomimo to nie mianoby zasady wyrugować tej kwestyi zupełnie ze wstępu do filozofii. Skoro bowiem nauka ta, jakieśmy widzieli (§ 1), ma za przedmiot rozbiór krytyczny zasadniczych pojęć o filozofii, to w jej zakres wpada z natury rzeczy i ogólny pogląd na cele i środki badania filozoficznego. Nie można traktować o filozofii wogóle, nie mówiąc zarazem o charakterze jej dociekań, a więc o jej metodzie. Kwestya metody dotyczy bezpośrednio rozwoju zasadniczych czynników filozofii, łączy się tedy jak najściślej z ich krytycznym rozbiorem.

Różnica pomiędzy specyalną logiką nauk filozoficznych, a rozbiorem metody filozofii w nauce wstępnej, polega na tem, że tu mamy na oku jedynie wyjaśnienie *przygotowawcze* ogólnych zasad badania filozoficznego, tych zasad, które wynikają z krytycznego poglądu na samą filozofią i stanowią o całym dalszym pochodzie jej dociekań; gdy logika nauk filozoficznych nie powinna się ograniczać takiem wyjaśnieniem ogólnych zasad metodologicznych filozofii, lecz zająć się winna zarazem rozbiorem kwestyi zastosowania tych zasad do pracy nad rozwiązaniem szczegółowych zadań filozofii. Jak wstęp do filozofii wogóle ma za przedmiot jedynie rozbiór zasadniczych podstaw filozofii, tak i w tej sprawie nie przechodzi poza zakres roztrząsań, dotyczących najogólniejszych zasad badania filozoficznego. W jakim kierunku rozwinąć należy te badania, aby czyniły wszechstronnie zadość krytycznym wymogom filozofii? — oto pytanie nasze przy rozbiorze metody filozofii.

Literatura, dotycząca metody filozofii. Ogólnikowe uwagi co do metody filozofii znaleźć można w większości prac z zakresu nauki wstępnej, podanych w przeglądzie literatury naszego przedmiotu (str. 8 i nast.). Tu zwracamy uwagę na traktaty i prace, roztrząsające tę kwestyą szerzej i głębiej.

Bakon wyłożył w swem *Novum organum* (str. 8) specyalnie reguły *indukcyi*, t. j. wywodu zasad ogólnych ze szczegółowych danych, i na tem polega głównie doniosłość historyczna tego dzieła, dotyczącego bardziej badań na polu nauk specyalnych, aniżeli filozofii, jako nauki krytycznej. Pomimo to nie brak u Bakona i pod tym względem wielu wskazówek, godnych bliższej uwagi. Powiedzieć to należy szczególniej o jego poglądzie na wady ludzkiego poznania, nazwane przez niego *bożyszczami* (idola). W pierwszej księdze *Organonu* wylicza Bakon cztery rodzaje takich bożyszcz, a mianowicie: bożyszcza *rodzaju ludzkiego, nory, rynku i teatru* (idola tribus, specus, fori et theatri). 1) Do pierwszych należą wady, wypływające z samej natury człowieka. Opierają się one na błędnem mniemaniu, jakoby człowiek był miarą wszechrzeczy (zdanie, wygłoszone przez sofistę Protogorasa); gdy, według Bakona, umysł ludzki podobny jest do lustra o nierównej powierzchni, widzącego we własnej naturze naturę odbijających się w niem przedmiotów. 2) Bożyszczami *nory* są wady, które się objawiają, gdy człowiek, według trafnego wyrażenia Heraklita, szuka wiedzy nie w wielkim wszechświecie, lecz w małym świecie swych osobistych zachcianek i jednostronnych poglądów, podobnych do nory, do której światło prawdy nie przenika. 3) Wady *rynku* wynikają z nadużycia wyrazów, terminów, będących w obiegu na rynku życia. Zastępując rzeczy wyrazami, wielu zadawała się panującemi ciemnemi określeniami wyrazów, zamiast zająć się badaniem samych rzeczy (na tem polega ów *formalizm* doktrynerski, o którym mówiliśmy wyżej, str. 550). 4) Bożyszczami *teatru* nareszcie są wady, pozostające w ścisłej łączności z błędnemi naukami różnych przedstawicieli szkół, którzy ze świata robią arenę teatralną dla popisywania się swemi samowolnemi pomysłami. Tak np., mówi Bakon, jedni filozofowie, *sofiści* i *racyonaliści*, objaśniają wszystko na podstawie zgóry powziętych zasad abstrakcyjnych; inni, *empirycy*, są jeszcze bardziej szkodliwymi, ponieważ od

niewielkiej liczby danych doświadczenia, bez właściwej podstawy, przechodzą do określenia najwyższych zasad wszechrzeczy; jeszcze inni, *fantasci*, opierają się na zabobonach lub na pomięszaniu filozofii z teologią, wiedzy ludzkiej z boską, i dochodzą wskutek tego nietylko do fantastycznej filozofii, ale i do religii heretyckiej. Wszystkie te wady Bakon wyjaśnia przy pomocy faktów, zaczerpanych z historyi filozofii i przez to podnosi doniosłość swych uwag krytycznych. Za przejście zaś do tego krytycznego poglądu na wady poznania ludzkiego do własnych pozytywnych nauk służy mu wymaganie, aby poznanie prawdziwo jednoczyło w sobie *doświadczenie* i *rozum*. *Empirycy*, mówi Bakon, za przykładem mrówek zbierają tylko materyał zewnętrzny wiedzy; *racyonaliści* znowu podobni są do pająków, snujących swoją pajęczynę z samych siebie; prawdziwą zaś *filozofią* porównać można z pszczołami: wysysają one sok z kwiatów, ale następnie urabiają go własnemi siłami, samodzielnie. Filozofia nie posiłkuje się wyłącznie rozumem, ani też nie zadawala się przejmowaniem materyału doświadczenia przy pomocy pamięci, lecz przerabia ten materyał umysłowo. To też, według Bakona, na połączeniu tych obydwóch czynników polega cała nadzieja prawdziwego postępu filozofii (zob. szczególniej ks. I, aforyzmy: 39, 41–44, 62, 64 i 95). Wobec powierzchownych frazesów „empiryków," obcych i naszych, powołujących się na powagę Bakona, godzi się uwzględnić powyższe autentyczne przedstawienie jego poglądu na istotę procesów poznawczych (zob. też wyżej str. 89 i nast.).

Pierwszorzędne miejsce w naszej sprawie zajmuje też traktat Kartezyusza *O metodzie*. Wspomnieliśmy o nim już kilka razy, szczególniej mówiąc o wątpieniu, jako punkcie wyjścia krytyki filozoficznej, oraz o obowiązkach życiowych filozofa (zob. str. 8 i nast., 100 i nast. i 552). Obecnie podnieść wypada prawidła metodologiczne, które Kartezyusz w tej pracy zaleca przy badaniach filozoficznych. Prawidła te, wyłożone w księdze drugiej, a podane tu z małemi zmianami w przekładzie Dobrzyckiego, są następujące: 1) Nieuznawać za prawdziwą żadnej rzeczy, którejbyśmy najwyraźniej, jako takiej nie poznali; to znaczy, unikać najstaranniej pośpiechu i uprzedzenia i nic w sądach nie pomieścić, jeno to, co się przedstawia naszemu umysłowi tak jasno i wyraźnie, że nie podaje żadnej podstawy do wątpienia. 2) Każdą badaną trudność podzielić na tyle części, ile się tylko da, oraz ile potrzeba, aby ją łatwiej rozwiązać. 3) Pochód myśli uskuteczniać w porządku, zaczynając od przedmiotów najprostszych i najzrozumialszych i postępując stopniowo a powoli aż do poznania rzeczy najbardziej złożonych, przy czem przyjąć należy pewien porządek i pomiędzy takiemi rzeczami, które nie tworzą szeregu nieprzerwanego. 4) Robić zawsze podział tak zupełny i pogląd tak ogólny, aby być pewnym, że się nic nie opuściło.—Reguły te, jak widzimy, sprowadzają się do wymagań: 1) niewątpliwej zasady badania, 2) podziału przedmiotu, 3) następstwa logicznego w badaniu i wreszcie 4) pełności w uwzględnieniu materyału naukowego.

Spinoza zastosował do badań filozoficznych metodę *dedukcyjną*, nazwaną przez niego *geometryczną*, jak to zaznacza w samym napisie swej *Etyki* (zob. wyżej str. 9). W metodzie tej bierze za wzór wykład zasad geometryi Euklidesa, więc podaje naprzód ścisłe określenia, czyli *definicye* pojęć, któremi się w swem rozumowaniu posiłkuje; następnie przytacza niewątpliwe, według niego, zasady, czyli *aksyomata*, na których opiera całe dalsze dowodzenie, i nakoniec, wyprowadza z tych definicyj i aksyomatów *zdania* (propositiones), które wraz z dalszemi wywodami (corollaria) zawierają treść jego poglądu na świat. W tym pochodzie badań filozoficznych rozróżnia Spinoza nadto różne stopnie jasności i wartości myśli, począwszy od ciemnych jeszcze wyobrażeń a kończąc na ścisłem i niewątpliwem poznaniu rzeczy. To ostatnie polega na wykazaniu koniecznego przyczynowego związku pomiędzy szczegółami i całością, do której należą. Najwyższą zaś całością jest Bóg, wszystko obejmująca substancya, z której tedy wyprowadzić należy wszystkie rzeczy szczegółowe. Takie najwyższe poznanie nazywa Spinoza

poznaniem z punktu widzenia *wieczności* (sub specie aeternitatis), wobec którego niknie wszelka przypadkowość w pojęciu rzeczy, a konieczność związku przyczynowego występuje na jaw, jako jedyne prawo wszechbytu (zob. też wyżej str. 415). Prócz *Etyki* uwzględnić w tym przedmiocie należy też niedokończoną pracę Spinozy p. t. *Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur* (Opera posthuma, 1677).

Malebranche poświęca sprawie metody szóstą księgę swego dzieła: *O badaniu prawdy* (zob. str. 9). Przywodzi on sześć zasadniczych reguł metodologicznych, które rozwijają treść zaznaczonych wyżej prawideł Kartezyusza. Za zasadę tych reguł przyjmuje wymaganie, aby rozumowanie było zawsze *oczywistem* (conserver toujours l'évidence dans ses raissonnements). Z tej zasady wynika, że rozpocząć należy badanie od rzeczy prostych i dopiero po ich wyjaśnieniu przechodzić do rzeczy trudnych i złożonych.

Wspomniane już wyżej (str. 9 i 341) *prawidła filozofowania*, które Newton wyłożył w swej *Filozofii naturalnej*, są następujące: 1) Nieprzyjmować przy wyjaśnieniu zjawisk przyrody innych przyczyn, prócz rzeczywistych i wystarczających w tym względzie. 2) Przy objaśnieniu zjawisk jednorodnych przyjmować działanie jednych i tych samych przyczyn. 3) Uznawać za powszechne własności ciał, takie własności, które napotykamy we wszystkich ciałach, dostępnych dla doświadczenia. 4) Uznawać pełną lub przybliżoną prawdę indukcyjnych wywodów ze zbadanych zjawisk, pomimo przeciwstawiających się tym wywodom hipotez, jeżeli tylko nie nadarzają się zjawiska, domagające się bliższego zbadania sprawy lub dopuszczające wyjątków z owych wywodów.

Prace Lokka, Leibnitza, Wolffa i Hume'a, przytoczone wyżej (str. 9 i nast.), przyczyniły się pod niejednym względem do dalszego rozwoju zasad metodologicznych filozofii w zaznaczonych różnych kierunkach, aż nareszcie Kant uzasadnił wszechstronnie *metodę krytyczną* i przez to wyjaśnił ostateczne podstawy wszelkich badań filozoficznych. O jego nauce, odnoszącej się do tego przedmiotu, mówiliśmy w różnych miejscach niniejszego dzieła dość obszernie, więc nie mamy tu powodu powracać do tego przedmiotu (zob. szczególniej str. 86 i nast., 99 i nast., 183 i nast., 236 i nast., 324 i nast., 470).

Pomimo krytycyzmu Kanta, w pierwszej połowie bieżącego wieku rozwinięto w sposób jednostronny dwie przeciwległe metody filozoficzne, o których wspominał już Bakon, a mianowicie: *racyonalną* czyli *dedukcyjną*, *spekulacyjną* i *empiryczną* czyli *indukcyjną*, *pozytywną*. Głównemi ich przedstawicielami byli Hegel i Comte. Ich zasady metodologiczne roztrząśniemy bardziej szczegółowo niżej (§ 14,3.)

W najnowszych czasach, obok jednostronnego stosowania tych metod do badań filozoficznych, pojawiła się dążność do harmonijnego wyrównania i na tem polu danych *doświadczenia* z wymaganiami *rozumu*. Nad rozwiązaniem tego zadania, zgodnie z uwagą Bakona o pracy pszczół, oraz w duchu Kanta pracują liczni myśliciele, pojmujący konieczną potrzebę filozoficznego zjednoczenia zasad krytycyzmu z ostatecznemi wynikami nauk empirycznych. O nich mówiliśmy już przy rozbiorze stosunku filozofii do nauki wogóle, a w szczególności do nauk przyrodniczych (zob. str. 327 i nast., 369 i nast., 442 i nast.

Wśród prac, które w dobie bieżącej zajmują się specyalnie kwestyą metody filozofii, wymieniamy następujące:

Duhamel poświęca piątą część swego dzieła metodologicznego (zob. wyżej str. 14) rozbiorowi metod nauki o człowieku pod względem moralnym: *Essai d'une application des méthodes à la science de l'homme moral.* Celem autora w tej części nie jest już badanie prawdy wogóle, lecz badanie prawdy w uczuciach i czynach człowieka (l'objet special de notre étude n'est pas la recherche de la vérité en général; mais de la vérité

en ce qui concerne les sentiments et les actes des hommes). Napotykamy tu jednak tylko ogólnikowe wskazówki, dotyczące badania zarówno jednostkowego człowieka, jak życia społecznego i idei Boga.

Lewes podaje we wspomnianych (str. 15) *Zagadnieniach życia i ducha* piętnaście *prawideł filozofowania*, które rozwijają szczegółowo przywiedzione reguły Kartezyusza i Newtona. Zob. też, co powiedziano wyżej o poglądzie Lewesa na metodę naukową metafizyki (str. 112 i nast.).

P. A. Berthauld ogłosił dzieło przeważnie metodologiczne p. t. *Introductions à la recherches des causes premières*, 1876. Według pierwotnego programatu (1-sze wyd. T. I, 64) dzieło to miało obejmować w czterech częściach rozbiór metod filozofii: 1) Spinozy, 2) Hegla, 3) spirytualistycznej i 4) materyalistycznej. Dotąd wyszły następujące części: *Méthode spinosiste et méthode hegelienne*, wyd. 2-gie 1891; *Méthode spirytualiste. Etude critique des preuves de l'existence de Dieu*. 2 tomy, 2-gie wyd. 1891; *Méthode spirytualiste* (suite). *Esprit et Liberté*, 1892. Autor uznaje potrzebę metody dedukcyjnej w matematyce, ale potępia jej zastosowanie do filozofii i nazywa metodę Hegla sofistyczną. W ostatniej części krytykuje metodę materyalizmu i wykazuje samoistność objawów psychicznych obok fizycznych. Całe dzieło wogóle zajmuje miejsce wydatne w zakresie metodologii filozofii.

Dzieło H. Wolffa: *Spekulacya i filozofia* (zob. wyżej str. 16) zawiera w pierwszym tomie rozbiór *racyonalizmu spekulacyjnego*, a w drugim *empirycznego*. Autor dowodzi, że ani metoda spekulacyjna Spinozy i Hegla, ani krytyczna Kanta nie nadają się do badań filozoficznych i widzi prawdziwą metodę jedynie w empiryzmie psychologicznym Lokka i jego następców.

J. H. Kirchmann, *Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie*, 1883. Autor roztrząsa metody Kartezyusza i Spinozy i zatrzymuje się następnie nad poglądami Kanta co do matematyki. Kant dowodził, że wiedza filozoficzna (philos. Erkenntniss) jest racyonalną (Vernunfterkenntniss), podczas gdy wiedza matematyczna opiera się na konstrukcyi pojęć (Konstruction der Begriffe) i dla tego do filozofii zastosować się nie daje. Kirchmann podziela to zdanie, podaje jednak inne niż Kant powody. Zob. co powiedziano o matematyce wyżej str. 379 i nast.

Paul Dubuc, *Essai sur la méthode en métaphysique*, 1887. Treścią tej pouczającej pracy jest rozbiór kwestyi o zastosowaniu do metafizyki metody *przedmiotowej* (eksperymentalnej i matematycznej), *podmiotowej* (t. j. psychologicznej) i *spekulacyjnej* (dogmatycznej i krytycznej). Autor broni zdania, że w badaniach filozoficznych należy się posiłkować wszystkiemi temi metodami, stosownie do potrzeby i natury przedmiotu.

Tu przypomnieć należy, cośmy powiedzieli (str. 113) o dziele Fouillée'go: *Przyszłość metafizyki opartej na doświadczeniu*. O metodzie mówi on specyalnie na str. 87 i nast. tego dzieła.

Avenarius dowodzi w przedmowie do swej *Krytyki czystego doświadczenia* (zob. wyżej str. 16), że metoda teoryi poznania powinna być *czysto opisową* (rein descriptiv). Chodzi w niej wyłącznie o przedstawienie przedmiotowych faktów, wykrytych przez analizę poglądową (anschauliche Analyse) w czynnościach poznawczych. Do jakich wyników doprowadza ta nowa metoda, zaznaczyliśmy w ogólnych zarysach już na str. 16. Co się zaś tyczy zasady metodologicznej prostego *opisania* zjawisk, zob. w tym względzie wspomniane wyżej (str. 344), prace E. Macha i P. Du-Bois-Reymonda. Gruntowną krytykę całego tego kierunku myśli, szczególniej zaś metodologii empiryo-krytycyzmu Avenariusa, ogłosił W. Wundt w swych *Philosophische Studien*, T. XIII, 1898.

Pewną modyfikacyą metody pozytywnej Comte'a w duchu podmiotowym przedstawia Lafitte w swym *Kursie pierwszej filozofii* (zob. wyżej str. 18). Tak np. wśród piętnastu praw pierwszej filozofii, wyłożonych przez niego, szóste opiewa: wszystkie

wyobrażenia prawidłowe (image normale) *powinny* górować nad wyobrażeniami, wywołanemi jednocześnie przez irytacyą mózgową. Nadto nie potępia bezwzględnie metody dedukcyjnej, jak to czynili Comte i Littré. Pomimo to brak krytyczności, oraz dogmatyzm naturalistyczny podkopują filozoficzną doniosłość tej pracy. Zob. cośmy w tym względzie o niej wyżej powiedzieli (str. 300).

O poglądach metodologicznych Milla i Wundta, dotyczących filozofii, wspomnieliśmy również wyżej, str. 342, oraz 563.

Do prac nad metodą filozofii należą i te, które podajemy niżej z zakresu szczegółowych metod: analizy, syntezy i t. d.

W naszej literaturze, prócz ogólnych uwag metodologicznych, dotyczących poczęści i metody filozofii, a zamieszczonych w pracach, uwzględnionych na str. 20 i nast., na wyróżnienie zasługuje głównie *Metodologia* A. Molickiego (zob. wyżej str. 34 i nast.), który wykazuje trafnie (str. 140 i nast.), że metoda filozofii powinna obejmować wszystkie możliwe środki poznania rzeczy i środki te w szczególności roztrząsa. Podobnież i Skórski we wspomnianej (str. 40) pracy dotyka w rozdz. 8-ym (str. 113 i nast.) kwestyi metody filozofii i wyjaśnia w ogólnych zarysach znaczenie analizy i syntezy, genezy i krytyki na polu badań filozoficznych.

2. Analiza i synteza, jako czynniki metodologiczne nauki wogóle.

Analiza i synteza są czynnikami metodologicznemi, któremi się posiłkuje każda wogóle nauka. Zaznaczyliśmy to już w najgłówniejszych zarysach, mówiąc o naukowości filozofii (str. 313 i nast.). Obecnie musimy się nad tymi czynnikami zastanowić nieco bliżej.

Co się naprzód tyczy *analizy,* to należy przedewszystkiem zauważyć, że każdy przedmiot naszej wiedzy przedstawia się nam: 1) jako coś połączonego z drugimi przedmiotami i 2) jako coś złożonego ze względu na własną swoją treść. W jednym i drugim wypadku mamy do czynienia ze *związkami* bądź przedmiotów wiedzy pomiędzy sobą, bądź składowych ich czynników.

Takie związki przedmiotów poznania przedstawiają się nam w dwóch zasadniczych formach: *przestrzeni* i *czasu.* W przestrzeniowem ukształtowaniu narzucają się nam przedewszystkiem przedmioty poznania o charakterze *fizycznym, materyalnym,* wogóle *przedmiotowym;* gdy przeciwnie szereg następujących po sobie odrębnych momentów w czasie dochodzi do naszej świadomości głównie pod postacią naszych stanów *podmiotowych.* To też przykład związków przestrzeniowych nasuwa się nam w każdym przedmiocie świata zewnętrznego, w każdem ciele, nieorganicznem i organicznem, w każdem zjawisku fizycznem. Następstwo zaś czasowe uwydatnia się przedewszystkiem w objawach psychicznych, a zewnątrz nas przedstawia się również w sposób wyraźny zazwyczaj w związku z życiem umysłowem, np. w historyi ludzkości. Z tego naturalnie nie wynika, aby czas nie miał swego zastosowania i do przedmiotów materyalnych, gdzie przyjmuje formę *ruchu fizycznego,* w odróżnieniu od ruchu *psy-*

chicznego uczuć, myśli i woli. Ale i na polu fizycznem, dane następstwo różnych momentów ruchu staje się dla nas zrozumiałem tylko wtedy, gdy zdajemy sobie sprawę z jego początku i końca, t. j. z jego przyczyny i celu, co staje się możliwem jedynie, uznając działanie myśli kierowniczej w ruchu. Świadczy o tem fakt *rozwoju* w świecie fizycznym, który w istocie swojej sprowadza się do skombinowanego ruchu cząstek materyalnych pod wpływem rozumnej celowości. (Zob. co w tym przedmiocie powiedziano wyżej o celowości, str. 226 i nast., 235 i nast., oraz pouczający artykuł W. Lutosławskiego p. t. *Pojęcie czasu*, w jego studyach *Z dziedziny myśli*, 1900 str. 133 i nast.).

Wszystkie te przedmioty poznania, materyalne i umysłowe, zewnętrzne i wewnętrzne, przestrzeniowe i czasowe, pomimo pozornych przeciwieństw, znajdują się faktycznie w ciągłym ze sobą związku, w stosunku wzajemnego na siebie oddziaływania i przez to badanie ich staje się tem bardziej powikłanem i trudnem. Wskutek zaś tych związków świat przedstawia się nam z pierwszego wejrzenia, jako chaotyczny zbiór różnorodnych, a nawet sprzecznych ze sobą czynników, i dopiero stopniowo, dzięki głębszemu wniknięciu w jego istotę, przekonywamy się o jego ustroju prawidłowym (zob. wyżej str. 103 i nast.).

Stosownie do zaznaczonych związków, istniejących pomiędzy przedmiotami, poznanie ich we wszelkiej nauce bierze początek od dwóch czynności zasadniczych, jakiemi są:

1) wyróżnienie danego przedmiotu poznania z pośród innych, z któremi się bezpośrednio łączy, i

2) jego rozłożenie na czynniki składowe.

Obie te czynności są wynikami *analitycznej*, czyli *rozbiorowej* działalności umysłu. Znany filozof Hermann Ulrici († 1884) nazwał tę działalność trafnie *rozróżniającą* (unterscheidende Thätigkeit), ale widział w niej jedyną funkcyę logicznego myślenia i poznania rzeczy.

Wyróżnienie pewnego przedmiotu poznania z pośród innych jest zawsze skutkiem naprzód rozbioru, czyli analizy nieokreślonej w pierwszej chwili mnogości przedmiotów, następnieześrodkowania uwagi na jednym z tych przedmiotów i nakoniec, odróżnienia tego przedmiotu od reszty z nim bezpośrednio w rzeczywistości związanych. Tylko takie dokładne wyróżnienie jednego przedmiotu poznania, jako odrębnej całości wśród wielu innych, może służyć za punkt wyjścia do dalszych czyności poznawczych.

Pierwszą z tych dalszych czynności, po wyróżnieniu przedmiotu, jest rozbiór, analiza jego własnych czynników składowych. Rozbiór ten z natury rzeczy dotyczy początkowo tylko zewnętrznych, w oczy wpadających własności przedmiotu; następnie atoli wnika co-

raz głębiej w jego ostateczne pierwiastki, w te czynniki pierwotne, które stanowią jego istotną, jemu wyłącznie właściwą treść, a więc w jego zasady i przyczyny.

Szczegółowych przykładów dla wyjaśnienia powyższych czynności rozbioru, analizy, tu nie przytaczamy, gdyż zaznaczone momenta tak są ściśle określone, że przykłady z każdej wogóle nauki narzucają się wykształconemu czytelnikowi bez dalszych uwag.

Powyższemi czynnościami analizy nie kończy się jednak poznanie. Wykrycie składowych czynników, stanowiących istotę rzeczy, jej zasad i przyczyn, uznanem wprawdzie być musi za konieczną podstawę i za warunek niezbędny jej poznania; ale ono nie doprowadza jeszcze do pełnego i wszechstronnie zadawalającego pojęcia rzeczy. Cel ten osiągnąć się daje jedynie przez dopełnienie owej czynności rozbiorowej czynnością odwrotną umysłu, powracającą od rozdrobionych składników przedmiotu do jego całości, od jego wyróżnienia z pośród innych przedmiotów do określenia jego związku z nimi, od zasad i przyczyn do wyników i skutków. To znaczy: w celu prawdziwego poznania rzeczy nie można się ograniczyć samą czynnością rozbiorową, lecz od niej przejść należy do czynności całkującej, t. j. od analizy do syntezy.

Stosownie zaś do zasadniczych motywów rozbioru, owo dopełnienie syntetyczne obejmuje dwie dalsze czynności poznawcze, a mianowicie:

3) wykazanie związku pomiędzy składowemi czynnikami przedmiotu poznania, t. j. objaśnienie, w jaki sposób wytwarza się z nich sam przedmiot jako całość, jak on powstaje jako skutek ze swych przyczyn, i

4) wykazanie związku pomiędzy tą całością i pozostałemi przedmiotami wiedzy ludzkiej.

Jeżeli umysł ludzki w swej czynności poznawczej ma na oku *rzeczywistość*, świat *przedmiotowy*, jakim jest sam w sobie (§ 7,1), to nie może się zadowolić wykryciem jego czynników składowych, lecz musi koniecznie dążyć zarazem do tego, aby w myśli swojej odtworzył znowu całość pierwotną świata, jako jego stan realny, będący punktem wyjścia dla wszelkich procesów rozbiorowych poznania. Ten zaś stan realny świata, w przeciwstawieniu do naukowego określenia jego składników, dochodzi do naszej świadomości tylko wtedy, gdy pojmujemy całość każdego szczegółowego przedmiotu poznania, jako wynik działających w nim czynników, i gdy określić możemy związek pomiędzy każdą wyróżnioną całością a resztą przedmiotów wiedzy ludzkiej. (Zob. w tym względzie, co powiedziano wyżej przy rozbiorze pojęć: ogółu, szczegółu, oraz idej, str. 129 i nast., 186 i nast.).

Z powyższego okazuje się, że czynność rozróżniająca nie jest jedyną, ani wyłączną funkcyą poznawczą, jak sądził Ulrici; łączy się ona organicznie na każdym kroku z czynnością syntetyczną, równie pierwotną i konieczną, i szuka w niej swego dopełnienia. Tę czynność syntetyczną wyjaśnił wszechstronnie KANT, gdy zadawał sobie pytanie zasadnicze dla całej krytyki rozumu o *możności sądów syntetycznych*, jako środków pomocniczych poznania rzeczy.

Porównywając powyższe czynności poznawcze *analizy* i *syntezy* z metodami *dedukcyjną* i *indukcyjną*, znanemi z logiki elementarnej, okazuje się, że metody te w istocie swojej są tylko odmianami w połączeniu owych czynności zasadniczych. *Dedukcya* bierze za punkt wyjścia całość i rozkładając jej treść, dąży do określenia jej części składowych; *indukcya*, przeciwnie, opiera się na rozdrobionych już składnikach całości, na szczegółach i przy pomocy porównawczego badania ich własności ma na celu wyniki ogólne, obejmujące możliwie szeroki zakres szczegółów. To znaczy: dedukcya od syntezy przechodzi do analizy i widzi w niej główne swe zadanie; gdy, przeciwnie, indukcya, przyjmując za podstawę analizę, dąży do syntezy.

W naturalnym przebiegu czynności poznawczych, umysł ludzki nie roztrząsa zazwyczaj pierwotnych danych ani dedukcyi, ani indukcyi, lecz wytwarza bezpośrednio drogą syntetyczną pojęcia ogólne, które następnie służą za punkt wyjścia dla naukowej dedukcyi (np. w matematyce), albo też stosuje bezpośrednio analizę do świata przedmiotowego, rozdrabia go na szczegółowe zjawiska i dopiero później w nauce wznosi się od tych szczegółów do ogółu, od części składowych do całości (za przykład służyć mogą nauki przyrodnicze). Ztąd to pochodzi, że w teoryach naukowych narzuca się nam tak często szorstka przeciwstawność między dedukcyą i indukcyą, przyczem zwolennicy każdej z tych metod gotowi są uznać swoją za jedynie uprawnioną, a w każdym razie za najlepszą.

Krytyczna teorya poznania wykazuje dowodnie jednostronność i błędność tego rodzaju wyłącznych poglądów na czynności poznawcze; wykazuje ona, że pojęcia ogólne, idee, służące za gotowy punkt wyjścia dla dedukcyi nie istnieją pierwotnie w umyśle w gotowej formie, lecz same są już wytworami jego syntetycznej działalności, skupiającej wielość szczegółowych czynników w jednę całość, która usprawiedliwić winna swoją treść wobec krytycznych wymagań istotnego poznania rzeczy. Podobnie z drugiej strony zjawiska szczegółowe, narzucające się nam, jako gotowe podstawy dla syntetycznych uogólnień, są wynikami bezpośredniej analitycznej czynności umysłu i nie mogą być w tej formie uznane za wystarczający materyał dla naukowej indukcyi, lecz poddane być muszą poprzedniemu

krytycznemu rozbiorowi w celu ścisłego określenia ich treści charakterystycznej. W ten sposób dedukcya krytyczna nie może się zadawalać analizą pojęć ogólnych, lecz wykazać winna zarazem ich prawdę, jako wytworów syntetycznych; a indukcya nie ma prawa skupiać syntetycznie szczegółowych zjawisk bez analitycznego sprawdzenia ich treści.

Ścisła łączność analizy i syntezy, różniczkowania i całkowania, dedukcyi i indukcyi w procesie poznania uwydatnia się również w tej okoliczności, że obie te czynności kontrolują nawzajem swoje wyniki i że zgodność tych wyników jest głównym środkiem krytycznego udowodnienia ich przedmiotowej prawdy, t. j. ich *weryfikacyi* (verificatio = sprawdzenie prawdy; zob. str. 89 i nast., 186 i nast.). Jak w arytmetyce wyniki dzielenia sprawdzamy za pomocą mnożenia i odwrotnie, tak ścisłość wyników analizy, dedukcyi, t. j. określeń składników danej całości, sprawdzamy przy pomocy syntezy, indukcyi, t. j. przez odtworzenie całości z rozłożonych części; wytwory zaś syntezy, indukcyi, uznajemy za niewątpliwe tylko wtedy, gdy odwrotnie dedukcyjna analiza tych wytworów doprowadza nas znowu do owych pierwotnych składników, z których powstała całość. Przeciwnie, błędy lub też ograniczoność naszej wiedzy występują zawsze na jaw, gdy z rozdrobnionych analitycznie i dedukcyjnie części nie możemy odtworzyć całości, lub gdy wytworzonej syntetycznie i indukcyjnie całości nie możemy znowu rozłożyć na jej pierwotne części.

Ztąd to pochodzi, że krytycyzm naukowy nie zna nauk bezwzględnie dedukcyjnych, ani indukcyjnych, lecz uznaje potrzebę dedukcyi i indukcyi w każdem wogóle badaniu naukowem, podobnie, jak się domaga wzajemnego dopełnienia analizy i syntezy. W praktyce naukowej można mówić jedynie o górowaniu jednej lub drugiej z tych czynności poznawczych, ale mowy być nie może o wyłącznem stosowaniu jednej lub drugiej, gdyż bez ich ścisłej łączności proces poznania rzeczy nie dokonywa się prawidłowo, zgodnie z wymaganiami organizacyi umysłu ludzkiego. Przekonaliśmy się o tem na przykładzie nauk przyrodniczych, mówiąc o ich metodzie, gdzie się okazało, że indukcya nie jest bynajmniej wystarczającą w tych naukach, lecz uzupełnioną być musi koniecznie dedukcyjnym wywodem zjawisk szczegółowych z działania praw ogólnych (zob. str. 376 i nast., oraz § 11,1).

W dalszym postępie naszych poszukiwań nad tym przedmiotem rozpatrzymy bliżej udział każdej z powyższych czynności w badaniach filozofii.

Literatura. Wykład głównych zasad analizy i syntezy, dedukcyi i indukcyi znaleźć można w każdem gruntowniejszem opracowaniu *Logiki*. Pogląd historyczny na różne odcienia w określeniu tych czynności poznawczych podaje szczególniej Ueberweg w odnośnych częściach swego *Systematu logiki* (zob. wyżej str. 328).

Przedstawione powyżej (str. 565) prawidła metodologiczne Kartezyusza sprowadzają się w istocie swojej do analizy i syntezy. Dwa pierwsze prawidła mają charakter *analityczny*; dwa ostatnie, — *syntetyczny*.

Na wewnętrzny związek i potrzebę wzajemnego dopełnienia metody analitycznej i syntetycznej (methodus resolutiva sive analitica et compositiva sive synthetica) wskazywali już w 17-tym wieku Galileusz i Hobbes (zob. *Historyą filozofii* Ueberwega 9-te wyd. 1901, T. III, str. 55 i nast. i 74 i nast.).

Leibnitz na zasadzie tych dwóch czynności poznawczych dzielił nauki wogóle na *analityczne* i *syntetyczne*, jak to zaznaczono już wyżej (str. 122).

Kant przeniósł kwestyą o analitycznych i syntetycznych czynnikach poznania prawdy na pole transcendentalne, t. j. na pole czystego rozumu w przeciwstawieniu do doświadczenia (zob. wyżej str. 99 i nast. i 324 i nast.). Wzajemny do siebie stosunek podmiotu i orzeczenia w sądach, mówi Kant, przyjmuje dwojaki charakter. „Albo orzeczenio *B* odnosi się do podmiotu *A*, jako coś w niem (skrycie) zwartego; albo też *B* leży za obrębem pojęcia *A*, chociaż pozostaje z niem w pewnym związku. W pierwszym wypadku sąd nazywamy *analitycznym*, w drugim — *syntetycznym*." „Sądy pierwszego rodzaju możnaby też nazwać *wyjaśniającemi*, drugiego zaś *rozszerzającemi*, gdyż pierwsze nic nie dodają do pojęcia podmiotu, lecz rozdrabiają je tylko przy pomocy analizy na części składowe, zawarte w niem (w sposób mętny); przeciwnie w sądach syntetycznych łączymy z pojęciem podmiotu orzeczenie, które w niem zawartem nie jest i z niego przez żadną analizę wyprowadzonem być nie mogło." „Wszystkie sądy doświadczenia, mówi Kant dalej, są syntetycznemi." Dane bowiem doświadczenia rozszerzają naszą wiedzę, bogacą ją nową treścią. Ale ważnem jest pytanie: czy są możliwe sądy syntetyczne a priori, t. j. sądy, rozszerzające naszą wiedzę bez pomocy doświadczenia? Jasne postawienie tego pytania na czele *Krytyki rozumu* i dążność do ścisłego rozwiązania tej kwestyi stanowi wiekopomną zasługę Kanta, tak dla filozofii wogóle, jak w szczególności dla metodologii wiedzy ludzkiej. Odpowiedź Kanta sprowadza się do zdania: „Sądy syntetyczne a priori wchodzą w skład wszelkich nauk teoretycznych rozumu, jako zasady (principia)." I tak, 1) *Sądy matematyczne*, dowodzi Kant, są syntetycznemi a priori. Zdanie: $7 + 5 = 12$ nie jest sądem analitycznym, jak zwykle mniemają, lecz syntetycznym, gdyż w pojęciu sumy $7 + 5$ myślimy wyłącznie tylko o tem, że 7 i 5 dodać do siebie należy, a nie orzekamy jeszcze, że z dodania tego wynika 12. „A zatem, sądy arytmetyczne są zawsze syntetycznemi." „I w czystej geometryi nie ma zdań analitycznych. Linia prosta jest najkrótszą drogą pomiędzy dwoma punktami, — jest to sąd syntetyczny. Pojęcie prostości dotyczy jakości, a nie ilości. A zatem, pojęcie najkrótszej drogi zawiera treść nową i przy pomocy żadnej analizy nie daje się wyprowadzić z pojęcia linii prostej. Potrzeba tu zwrócić się do poglądowego wyobrażenia, które jedynie umożliwia syntezę." 2) *Nauki przyrodnicze* zawierają w sobie również sądy syntetyczne a priori w charakterze zasad. Zdanie np.: „We wszystkich zmianach świata materyalnego ilość materyi pozostaje niezmienną," jest sądem a priori, gdyż treść jego jest oczywistą niezależnie od doświadczenia. Ale ono nadto jest sądem syntetycznym, gdyż samo pojęcie materyi nie zawiera w sobie znamienia niezmienności, lecz oznacza tylko coś wypełniającego przestrzeń. W zdaniu powyższem przekraczamy tedy zakres pojęcia materyi i przyłączamy do niego w myśli a priori coś takiego, czego w niem samem nie napotykamy. Nareszcie 3) *Metafizyka*, „ta nieudała dotąd, choć konieczna, bo z samej natury umysłu ludzkiego wynikająca nauka," zawie-

ra w sobie również sądy syntetyczne a priori. Zadaniem jej jest rozszerzenie wiedzy a priori, a więc i ona posiłkować się musi koniecznie takiemi sądami, które do danych pojęć przyłączają coś nowego, w nich zgóry nie zawartego. Co się tyczy metod poznania, opartych na analizie i syntezie, to Kant przekłada nazwy *regresywnej* i *progresywnej* metody; pierwsza powraca wstecz od skutków i wyników do przyczyn i zasad, druga, odwrotnie, postępuje naprzód od przyczyn i zasad do skutków i wyników. — Zob. w tym względzie początek *Krytyki czystego rozumu*, oraz to, co wyżej (str. 325 i 394) powiedziano o poglądach Kanta na matematykę i nauki przyrodnicze. Nadto zauważyć należy, że Kant w swej nauce o ideach uzupełnił powyższy krytyczny rozbiór analitycznych i syntetycznych czynników poznania i szukał w tej nauce podstawy do ogólnego na świat poglądu (zob. wyżej str. 183 i nast.).

H. Ulrici przyjmował dwie zasadnicze czynności umysłu: *twórczą* i *rozróżniającą* (producirende und unterscheidende Thätigkeit). W pierwszej możnaby się bez trudności dopatrzeć syntezy, dopełniającej analizę. Ulrici jednak utrzymuje, że działalność twórcza ma charakter bezpośredni, dokonywa się jako proces naturalny, bez świadomego udziału umysłu, czego tak bezwzględnie o syntezie powiedzieć nie można. Samodzielna zaś i świadoma siebie działalność umysłu polega, według niego, zawsze na rozróżnianiu; to też w rozróżniającej czynności widzi on jedyną funkcyą logicznej myśli i poznania rzeczy. O świadomem i logicznem wytworzeniu całości z rozróżnionych czynników, zgodnie z rzeczywistym ustrojem świata, mowy tu nie ma, chociaż naturalnie i ten myśliciel czynnością syntetyczną posiłkować się musiał przy urobieniu swego na świat poglądu. Zob. jego: *System der Logik*, 1852, str. 58 i nast., oraz *Compendium der Logik*, 2-gie wyd. 1871, Cz. I-sza: „Prawa i normy logiczne, jako prawa i normy rozróżniającej czynności umysłu.

H. Taine dodał do swej pracy: *Les philosophes classiques du XIX-e siècle en France*, 1857, 7-me wyd. 1895, rozdział *O metodzie*, w którym mówi szczegółowo o analizie i syntezie (przekład polski tego rozdziału sporządził L. Grendyszyński 1890). *Analiza* sprowadza się, według Taine'a, do objaśnienia znaczenia wyrazów i do wykazania faktów, odpowiadających wyrazom. *Synteza* zaś polega na określeniu takich zasadniczych faktów i stosunków, które przedstawiają się jako typowo przyczyny szeregu innych szczegółowych faktów. Są to określenia, że tak powiem, zewnętrzne, powierzchowne tych czynności, nie wnikające jednak głębiej w ich doniosłość poznawczą.

Barbié du Bocage wydał obszerne dzieło w dwóch wielkich tomach p. t. *Analyse et syntèse*, 1888. Pomimo takiego napisu, dzieło to nie ma charakteru metodologicznego; przeciwnie, zawiera ono w sobie czysto dogmatyczny wykład poglądów autora na Boga, życie, człowieka i rozwój dziejowy.

Tu przypominamy wspomnianą już (str. 287) rozprawę, w której Schmidkunz roztrząsa udział wyobraźni w *analitycznej* i *syntetycznej* metodach poznania. Uwzględnić tu również należy zasady metodologiczne współczesnych przyrodników, o których mówiliśmy na swojem miejscu (zob. 11,1, szczególniej zaś str. 442 i nast.).

3. Kwestya odrębnej metody filozofii. Dyalektyka Hegla.

Przedstawione powyżej czynności umysłowe analizy i syntezy (§ 14,2), wypływają bezpośrednio z istoty poznania i stanowią wskutek tego konieczny współczynnik wszelkiego wogóle badania naukowego. Pochód myśli badawczej, z natury rzeczy, może być tylko dwojaki,

stosownie do tego, czy bierze za punkt wyjścia daną całość i dąży do wykrycia jej części składowych, czy też od danych części zwraca się do myślowego odtworzenia całości. To też nie można wymyślеć innych metod naukowych nad analityczne rozdrobienie ogółu na szczegóły, lub też syntetyczne zjednoczenie szczegółów w ogół, przyczem ogół w jednym i drugim razie, jako przedmiot poznania, nie jest tylko pojęciem abstrakcyjnem, lecz realnem skupieniem szczegółów, ich istotą, przyczyną, wyrażającą się jednostajnie w szeregu pojedynczych objawów, faktów i t. p. (§ 6,2; 11,2).

W praktyce poznawczej, stosując te metody, posiłkujemy się różnemi środkami pomocniczemi według natury różnych przedmiotów badania. Wspomnieliśmy o tem już wyżej (str. 315 i nast.). Odnosi się to naturalnie i do filozofii, w której analiza i synteza w szczegółowym swym rozwoju przyjmują charakter odmienny, zgodnie z odrębnym przedmiotem tej właśnie nauki. Pomimo to ogólne zasady metodologiczne pozostają jedne i te same we wszystkich naukach, więc i w zakresie filozofii. Wszelkie odstępstwo od tych zasad ogólnych nadwerężałoby „naukowość“ filozofii i sprowadzałoby ją z drogi, wiodącej do prawidłowego rozwiązania jej trudnych zadań. Jako nauka, filozofia musi się posiłkować metodą, zasługującą pod każdym względem na miano naukowej.

W sprzeczności z tym ogólnie naukowym charakterem filozofii dają się często słyszeć głosy, dowodzące, że filozofia posiłkuje się zupełnie odrębną metodą, różną zasadniczo od metody innych nauk. Przy tem zdanie takie wygłaszają nietylko przeciwnicy filozofii, a w szczególności metafizyki, jako nauki, a więc zwolennicy teoryi o twórczości metafizycznej i pozytywiści, o których mówiliśmy na swojem miejscu (§ 9,1 i 2, oraz § 10,1 i 2), lecz i myśliciele, występujący z obroną naukowości filozofii. Należą tu szczególniej przedstawiciele jednostronnego idealizmu po Kancie: Fichte, Schelling, Hegel i ich liczni zwolennicy po nowsze czasy. Wypada tu powiedzieć słów kilka o tym kierunku metodologicznym, tem bardziej, że współczesne lekceważenie filozofii wynika w znacznej części z błędnego mniemania jakoby, metoda filozofii w samej rzeczy różniła się zasadniczo od innych metod poznania rzeczy i dlatego nie doprowadzała do wyników, mających doniosłość naukową.

Pomijając tu ideologią Platona, zaznaczyć należy, że w nowszych czasach pierwszy Spinoza wprowadził do filozofii metodę dedukcyjną, na wzór matematyki, i przez to przeciwstawiał ją zasadniczo wszelkim innym naukom, badającym, jak i ona, realne objawy świata przedmiotowego. Później Kant, pomimo swego krytycyzmu, wyjaśniającego ogólne naukowe zasady wiedzy ludzkiej, uległ dualizmowi

między podmiotem i przedmiotem poznania, między rozumem i doświadczeniem, a wypowiadając przytem zdanie, że *metafizyka* ma za przedmiot wiedzę transcendentalną i dąży do jej rozszerzenia przy pomocy czynników apriorycznych, spowodował pośrednio rozwój jednostronnego idealistycznego poglądu na metodę filozofii, jako różną zasadniczo od metody reszty nauk. W tym duchu J. G. Fichte wyprowadził cały swój systemat filozoficzny z jaźni, przyczem dowodził, że byt świadomy siebie i nieświadomy (jaźń, i nie-jaźń, podmiot i przedmiot, dusza i przyroda) są składowemi czynnikami samej jaźni i stanowią syntezę podstawową dla wszelkich dalszych wywodów filozofii. Schelling przeciwstawia wprawdzie temu podmiotowemu idealizmowi Fichtego swój idealizm przedmiotowy, ale powołuje się przytem również na działanie bezpośredniej twórczej wyobraźni, z której wyprowadza „metodą konstrukcyi" swój pogląd na świat, bez należytego uwzględnienia empirycznych danych.

Głównym atoli przedstawicielem zdania, że filozofia posiłkować się winna zupełnie odrębną metodą, różną od metod innych nauk, był Hegel. Opierając się na powziętym zgóry pewniku o bezwzględnej tożsamości myśli i bytu, rozumu i rzeczywistości, dowodził on, że potrzeba tylko rozwijać myśl, aby dojść do bezwzględnego poznania bytu, zarówno jego istoty, jak i jego objawów. Pochód zaś oderwanej myśli i rozumu wszechświata dokonywa się, według Hegla, drogą *dyalektyczną*, polegającą na przejściu od twierdzenia do przeczenia od tezy do antytezy, a następnie do wyrównania wynikłej w ten sposób sprzeczności w zdaniu syntetycznem, które znowu staje się tezą i wywołuje antytezę i syntezę, i tak dalej, póki myśl filozoficzna nie wyczerpie zupełnie swej treści począwszy od najogólniejszych idej o myśli, bycie i ich własnościach, a kończąc szczegółowemi objawami świata przedmiotowego. Z tego stanowiska dowodzi Hegel np., że rozwój rozumu wszechświatowego obejmuje trzy momenta zasadnicze: naprzód przedstawia się jako *czysta myśl*, abstrakcyjna, stanowiąca przedmiot logiki; następnie przechodzi w *ino-byt* (Anders-sein), jako przyroda, badana przez filozofią przyrody, i nakoniec, jednocząc syntetycznie myśl i przyrodę, staje się *duchem*, roztrząsanym w filozofii ducha. W ten sam sposób rozdrabia Hegel każdy z tych czynników na składniki podrzędne. I tak czystą myśl rozkłada na: *byt*, *istotę* i *pojęcie;* byt znowu na: *jakość*, *ilość* i *miarę;* jakość na: *byt czysty*, *nicość* i *żywostan* (Werden); istotę na: *zasadę*, *zjawisko* i *rzeczywistość;* tę ostatnią na: *substancyą*, *przyczynę*, *wzajemne działanie*, i tak dalej bez końca.

Fałsz metody dyalektycznej wogóle, a tem bardziej mniemania, jakoby ona była najwyższym wytworem „naukowości" filozofii wykazano już oddawna. Dziś już bardzo szczupła liczba myślicieli broni

na seryo jej zastosowania do jakichkolwiek badań naukowych. Hegel rozrywa w swej metodzie samowolnie dwa organiczne składniki wszelkiej wiedzy, jakiemi są: czynnik podmiotowy myśli logicznej, rozumu, i czynnik przedmiotowy, doświadczenia, faktyczności, a opiera się wyłącznie na pierwszym, lekceważąc drugi, równie niezbędny. Przytem nie może nawet przeprowadzić konsekwentnie swej jednostronnej zasady, gdyż poznanie, jako proces realny, narzuca umysłowi w sposób konieczny oba te czynniki. Nie ma bowiem w rzeczywistości ani czystej myśli bez doświadczenia, ani doświadczenia bez myśli (zob. str. 86 i nast.). Można nie zwracać należytej uwagi na jeden z tych czynników, ale przez to drugi nie zostaje faktycznie usunięty z widowni, lecz wtłacza się mimo woli w proces poznawczy i przyjmuje w nim udział, choćby jasno nie pojmowany przez umysł. To też ani Hegel, ani zwolennicy jego dyalektyki, pomimo najszczerszej chęci, nie mogą się wyzwolić z pod bezpośredniego wpływu doświadczenia. Występuje ono na jaw w całym pochodzie ich abstrakcyjnego myślenia i daje się wykazać bez trudu w każdem ich pojęciu. Ponieważ zaś tej strony empirycznej wiedzy nie uwzględniają w sposób właściwy, przeto poglądy ich przedstawiają się ze stanowiska krytycznego, jako pomięszanie samowolnej myśli i mętnego doświadczenia, pozbawione wszelkiego prawdziwie poznawczego, więc i naukowego znaczenia.

Zresztą, metoda dyalektyczna Hegla nie czyni nawet zadość najelementarniejszym wymaganiom logiczności, na którą się głównie powołuje. Zasadniczem prawem logicznego myślenia jest bowiem wyłączenie sprzeczności. Prawo to wypływa z istoty samego umysłu, jako jednorodnego ustroju, dążącego do harmonijnego wyrównania wszystkich składników swego jestestwa, a więc i swoich myśli. Umysł logiczny dąży tedy bezpośrednio do usunięcia wszelkich sprzeczności i przekonywa się prędko, że tylko tą drogą dojść może do poznania prawdy. Tymczasem metoda dyalektyczna Hegla podnosi sprzeczność do wysokości zasady i opiera na niej cały pochód myśli filozoficznej, jest zatem w istocie antylogiczną.

Przyznać wprawdzie należy, że ograniczając myśl oderwaną czynnikami jej wyłącznie właściwemi, Hegel zmuszony był sprowadzić jej rozwój do czynności czysto formalnych *twierdzenia* i *przeczenia*, bez względu na konkretny przedmiot tych czynności. Umysł, pozbawiony treści empirycznej, sam z siebie zdobyć się może jedynie na przyjęcie lub odrzucenie nasuwających mu się myśli, stosownie do swych podmiotowych motywów. Twierdzenie i przeczenie łączą się wtedy jeszcze bezpośrednio z osobistem zadowoleniem lub niezadowoleniem, z chęcią lub niechęcią odnośnie do danej treści i stają się wyrazem czysto podmiotowego stosunku umysłu do tej treści. Dlatego też dya-

lektyka myśli oderwanej nie posiada innych środków metodologicznych, jeno twierdzenie i przeczenie, tezę i antytezę. Ale są to środki gołosłowne, puste, czcze, bo oprócz oderwanej formy logicznej nie zawierają w sobie żadnej treści poznawczej, zaczerpanej z bogatych zasobów wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia.

W zakresie wiedzy prawdziwej, natomiast, owe środki formalne twierdzenia i przeczenia wyzwalają się, wedle możności, z pod wpływu czynników podmiotowych i przyjmują charakter przedmiotowy. Mając na oku ścisłe poznanie rzeczy, nie zadawalamy się nigdy gołosłownem twierdzeniem i przeczeniem, lecz przeciwnie, dążymy do wyłączenia z naszych pojęć wszelkiej sprzeczności i do krytycznego usprawiedliwienia naszych zdań przy pomocy zarówno wymagań logicznych umysłu, jak i niewątpliwych danych doświadczenia. A tego właśnie Hegel nie czyni, lecz wprowadza twierdzenie i przeczenie, jako środki metodologiczne, do swej dyalektyki, bez ich uzasadnienia w każdym pojedynczym wypadku.

Streszczając powyższe uwagi krytyczne, powiedzieć należy, że bezzasadność metody dyalektycznej wynika z trzech następujących argumentów:

1) z niemożności bezwzględnego oderwania logicznej myśli od przedmiotowej faktyczności;

2) z niemożności poznania świata bez pomocy danych doświadczenia, i

3) z nielogiczności przeciwieństw, stanowiących główną podstawę dyalektyki.

Obrońcy zdania, że filozofia posiłkuje się odrębną metodą, niemającą nic wspólnego z metodą innych nauk, powołują się wprawdzie często na to, że filozofia nie bada zjawisk szczegółowych, lecz z natury swego przedmiotu pozostaje w zakresie pojęć oderwanych, więc ogranicza się abstrakcyjnem rozumowaniem, różnem zupełnie od metod badania nauk specyalnych. Taki pogląd podzielają nawet i pozytywiści, dowodząc, że filozofia aż do chwili, gdy Comte jakoby wprowadził do niej metodę naukową, miała charakter abstrakcyjny, zadawalała się wyłącznie „metafizycznemi ogólnikami."

Fałsz takiego zdania występuje na jaw przy najpobieżniejszym nawet rzucie oka na dzieje filozofii. Mówiąc o metodzie abstrakcyjnej, właściwej jakoby filozofii, a szczególniej metafizyce, Comte utożsamia bez wszelkiej zasady naukę jednostronnego idealizmu, a szczególniej Hegla, z filozofią wogóle. W rzeczywistych natomiast dziejach filozofii rozwijały się obok poglądów idealistycznych i realistyczne, obok spirytualizmu i materyalizm, obok metody racyonalnej — empiryczna, obok dedukcyi—indukcya. Co więcej, śmiało powiedzieć

można, że postęp ściśle naukowy badań specyalnych zależał i zależy dotąd jeszcze w znacznej części od badań krytycznych filozofii nad teoryą poznania wogóle, a w szczególności nad metodologią. Dość wspomieć tu choćby o Bakonie, Lokku i Kancie. Jakim tedy prawem można twierdzić, że filozofia z istoty swojej była przeciwną empiryzmowi? Jestto zdanie niczem nieuzasadnione, powtarzane za Comte'm dotąd tylko przez tych, którzy, jak on, nie znają wcale historyi filozofii. To też wobec bliższego wyjaśnienia kwestyi o pojęciach ogólnych, oraz krytyki pozytywizmu (§ 6,2; 8,1; 10,1), nie mamy powodu zatrzymywać się tu dłużej nad tym przesądem.

Przekonywamy się tedy, że ani metoda dyalektyczna Hegla, ani żadna inna abstrakcyjna metoda nie jest wyłączną właściwością filozofii. Przeciwnie, posiłkuje się ona, jak i inne nauki, wszelkiemi możliwemi środkami poznania, a szczególniej logicznem myśleniem i danemi doświadczenia, analizą i syntezą, stosownie do potrzeby i wedle natury swego przedmiotu.

Literatura dotycząca metody dyalektycznej. O ideologii Platona mówiliśmy na str. 183 i nast., oraz str. 193 i nast.—Co do Spinozy zob. wyżej str. 565 i nast.—O Kancie zob., co powiedziano na str. 106, 138, 183 i nast. 281 i 573.—J. G. Fichte wyłożył swój pogląd na metodę filozofii zarówno w pracy, wymienionej na str. 11, jako też w dziele: *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794.—Schelling w pracach, zaznaczonych na str. 11. Zob. też, co wyżej (str. 185 i nast.) powiedziano o jednostronnym idealizmie.

Hegel rozwinął swój pogląd na metodę dyalektyczną, jako właściwą filozofii, we wspomnianej (str. 11) *Fenomenologii ducha*, oraz w swej *Logice* (*Wissenschaft der Logik*, 1812). Zasadę zaś tożsamości myśli i bytu sformułował najściślej w zdaniu: „Was vernünftig ist, das ich wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig," wypowiedzianem w przedmowie do *Filozofii prawa* i we wstępie do *Encyklopedyi nauk filozoficznych* (Werke, T. VI, 10 i T. VII, 17). Zdanie to jest w gruncie rzeczy tylko parafrazą siódmej tezy drugiej części *Etyki* Spinozy, która brzmi: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum." Różni się ono jednak zasadniczo od nauki o *paralelizmie* myśli i bytu, bronionej już przez Leibnitza (zob. wyżej str. 195).

Filozofia Hegla i jego szkoły należy do historyi filozofii i jej krytycznej oceny szukać należy w odnośnych dziełach z zakresu historyi filozofii. Do nowszych zwolenników heglizmu należą: zmarły w r. 1893 i wspomniany już (str. 16) uczeń jego K. L. Michelet (zob. jego: *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels*, 1888), dalej znany historyk filozofii Kuno Fischer, estetyk M. Schasler, przyrodnik G. Biedermann (*Philosophie als Begriffswissenschaft*, 1890) następnie włoscy myśliciele: A. Vera (zob. str. 14), R. Mariano, F. Masci i inni. Do nich zaliczyć należy przedstawicieli nowo-heglowskiej szkoły w Anglii i Ameryce, którą reprezentują między innemi wymienieni już (str. 327) Harris i Bradley. Nawet we Francyi wystąpił w ostatnich czasach z gorącą apologią Hegla G. Noël w dziele: *La logique de Hegel*, 1897. Autor

dowodzi wprawdzie, że dotąd Hegla nie zrozumiano należycie, pomimo to broni głównych zasad jego dyalektyki. Heglianizm jest, według niego (str. 184 i nast.) „l'expression la plus haute et la plus compréhensive de la pensée philosophique." Duński filozof Kroman zbliża się od aprioryzmu Kanta do dyalektyki Hegla, dowodząc w swem znakomitem dziele: *Nasze przyrodoznawstwo* (zob. wyżej str. 343), że w naukach formalnych, w matematyce i logice, umysł sam *wytwarza* przedmioty poznania i przez to dochodzi do niewątpliwej pewności, gdy tymczasem nauki empiryczne doprowadzają tylko do prawdopodobieństwa. Nasi przedstawiciele szkoły Hegla powszechnie są znani. Głównymi atoli obrońcami metody dyalektycznej w nowszych czasach są: Gustav Engel († 1895) i A. Bullinger. Pierwszy w rozprawach: *Die dialectische Methode u. die mathematische Naturanschauung*, 1865, *Sein u. Denken*, 1889, oraz w pracy z zakresu etyki: *Entwurf einer ontologischen Begründung des Seinsollenden*, 1894, dowodzi, że jedynie na podstawie dyalektyki można przezwyciężyć faktyczne sprzeczności, narzucające się nam w danych doświadczenia. Bullinger zaś w pracach: *Hegels Lehre vom Widerspruch*, 1884 i *Hegelsche Logik*, 1900, broni nauki Hegla o sprzeczności i potępia „nierozum (Unverstand)" tych, którzy nie posiłkują się w filozofii metodą dyalektyczną.

Pierwszym i po chwilę obecną najgruntowniejszym krytykiem dyalektyki Hegla był Trendelenburg, który już w pierwszem wyd. swych wspomnianych (str. 328) *Badaniach logicznych*, a zatem w r. 1840, przekonywająco wykazał całą nielogiczność metody Hegla i wogóle niemożność wysnuwania z umysłu poglądu na świat i poznania rzeczy bez pomocy danych doświadczenia. W tym duchu pisał też Ulrici: *Ueber Prinzip und Methode der hegelschen Philosophie*, 1841.

Wśród późniejszych prac krytycznych zasługują szczególniej na uwagę:

Wykłady R. Hayma p. t. *Hegel und seine Zeit*, 1857, zawierające surową, ale i wszechstronną krytykę filozofii Hegla, z uwzględnieniem jego metody.

P. Janet wydał studyum porównawcze nad dyalektyką Platona i Hegla p. t. *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, 1848, 2-gie wyd. 1860.

Ed. Hartmann ogłosił ciekawą monografią, poświęconą metodzie dyalektycznej p. t. *Ueber die dialectische Methode*, 1868. Chociaż Hartmann w ogólnych zasadach swego poglądu na świat, a mianowicie w swej nauce o fenomenologicznym rozwoju „Bezwiednego", jako absolutu, zbliża się bardzo do Hegla, pomimo to nie podziela jego metody dyalektycznej, lecz wykazuje jasno jej słabe strony. Pouczającym w tej pracy jest również historyczno-krytyczny wykład zasad dyalektyki od Platona i Arystotelesa aż do Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla.

P. Barth krytykuje między innemi szczegółowo i dyalektykę Hegla w pracy: *Die Geschichtsphilosophie Hegels u. der Hegelianer bis auf Marx u. Hartmann*, 1890.

Tu należy wspomniane (str. 567) dzieło metodologiczne Berthaulda, zawierające krytykę metody Spinozy i Hegla.

II. Analiza jako czynnik metodologiczny filozofii.

§ 15.

Przedmiot i główne momenta analizy filozoficznej.

Przekonawszy się, że wszelka wogóle nauka posiłkuje się czynnikami metodologicznemi analizy i syntezy (§ 14), musimy dalej zastanowić się bliżej nad ich zastosowaniem do filozofii. W tym celu zwracamy uwagę naprzód na przedmiot i główne momenta *analizy* filozoficznej.

Ponieważ szczegółowe zastosowanie każdego czynnika metodologicznego, więc i analizy, zależy od przedmiotu badania naukowego, a filozofia ma za swój przedmiot zasady ludzkiego poznania, podmiotowe i przedmiotowe, w celu urobienia ogólnego na świat poglądu (§ 4); przeto analiza na polu filozofii dotyczy przedewszystkiem tych zasad poznawczych i posiłkuje się wszelkiemi możliwemi środkami, wyjaśniającemi ich treść.

Z natury tego przedmiotu wynika, że analiza na polu filozofii przyjmuje przedewszystkiem charakter *psychologiczny*, t. j. ma przedewszystkiem za zadanie rozbiór zasadniczych czynności umysłu ludzkiego, w celu wykazania pierwiastków i praw tej działalności.

Metoda filozofii na tem polu schodzi się pod wieloma względami z metodą szczegółowych badań psychologii, jako samodzielnej nauki. Różnica pomiędzy ogólną filozoficzną analizą czynności umysłowej i jej specyalnym rozbiorem psychologicznym, polega jedynie na tem, że filozofia, mając na uwadze swe odrębne zadania, korzysta, wedle możności, z wyników specyalnych badań psycholo-

gii i poddaje je tylko dalszemu krytycznemu rozbiorowi w celu skontrolowania prawdy i prawidłowości tych wyników, oraz określenia przy ich pomocy czynników życia umysłowego, które wchodzą w skład ogólnego na świat poglądu.

Do tych czynników należą: z jednej strony czynność poznawcza, będąca niezbędnym środkiem bliższego pojęcia świata, a z drugiej różne dążności i wytwory umysłu, estetyczne i moralne, przyjmujące czynny udział w urobieniu ogólnego na świat poglądu (§ 7). Rozbiór wszystkich tych danych życia umysłowego, niezbędnych przy poznaniu ostatecznych zasad świata, stanowi pierwszy czynnik analizy filozoficznej, który najlepiej określić możemy mianem: *Krytyki umysłu.* W krytyce tej filozofia posiłkuje się wprawdzie środkami metodologicznemi psychologii empirycznej, ale stosuje te środki do swych odrębnych celów w sposób samodzielny.

Rozbiór danych życia umysłowego, w krytyce umysłu, nie wyczerpuje jednak czynników analizy filozoficznej. Obejmuje ona prócz tego dalsze niezbędne momenta, bez których filozofia nie może rozwiązać swego zadania. Do nich należy, jako drugi czynnik, analiza przypuszczeń i wyników *nauk specyalnych*, o ile się one przyczyniają do urobienia ogólnego na świat poglądu.

Pogląd filozoficzny na świat, krytyczny i ogólny, z natury rzeczy oprzeć się musi na znajomości szczegółowych objawów świata. Ponieważ jednak, stosownie do zasady podziału pracy umysłowej, rozbiór tych objawów szczegółowych stanowi przedmiot nauk specyalnych (§ 6,1); przeto filozofia sama nie bada tych objawów, lecz posiłkuje się w tym względzie, stosownie do potrzeby, wynikami nauk specyalnych (§ 10). Ale wyniki te poddać musi samodzielnemu rozbiorowi, z czego pochodzi nowy szereg zadań analizy filozoficznej, a mianowicie: 1) rozbiór zarówno dogmatycznych przypuszczeń czyli przedzałożeń, jak i wyników każdej z nauk specyalnych z osobna,

z punktu widzenia krytycznej teoryi poznania; 2) ocena porównawcza przedzałożeń i wyników różnych nauk specyalnych, i nakoniec 3) określenie tych niewątpliwych danych, które przejąć należy z nauk specyalnych do filozofii.

Taki rozbiór przedzałożeń i wyników nauk specyalnych wypływa bezpośrednio z jedności nauki, reprezentowanej przez filozofią, i stanowi niezbędny łącznik pomiędzy szczegółowemi gałęźmi wiedzy i najwyższemi uogólnieniami umysłu ludzkiego. Czynnik ten analizy skupiamy w pojęciu *Krytyki filozoficznej nauk specyalnych.*

Metoda filozofii na tem polu posiłkować się musi przedewszystkiem środkami właściwemi każdej z nauk specyalnych, poddawanej rozbiorowi, a następnie dopełniać te środki czynnikami metodologicznemi krytyki wogóle, a w szczególności krytyki umyslu i jego wytworów.

Do powyższych momentów analizy filozoficznej przyłącza się nareszcie jeszcze jeden, równie konieczny, a dotyczący *historycznych* danych samej filozofii.

Filozofia ma swoją przeszłość. Dążność do ogólnego na świat poglądu działa w ludzkości od najdawniejszych czasów i objawia się faktycznie w wielkiej ilości szczegółowych nauk filozoficznych. Nie można w chwili obecnej pracować nad rozwiązaniem zadań filozofii, nie uwzględniając tych bogatych zasobów jej przeszłości. W tym zaś celu musimy poddać rozbiorowi wszystkie doszłe do nas poglądy na świat, wyróżnić te, które mają charakter filozoficzny, t. j. które zawierają w sobie zawiązki krytyczności i powszechności, od poglądów dogmatycznych lub zbyt specyalnych, leżących za obrębem właściwej filozofii. Następnie, należy poddać krytycznemu rozbiorowi zarówno ogólne zasady (principia), jak i szczegółowe nauki filozoficznych poglądów na świat, wykazać ich czynniki prawdy lub fałszu, wogóle ocenić ich znaczenie w rozwiązaniu zasadniczych zadań filozofii.

Taki rozbiór dziejów filozofii jest koniecznym warunkiem jej prawdziwego postępu. Przy jego pomocy myśliciel zdaje sobie jasną sprawę z genezy i rozwoju swych własnych poglądów i może je bądź usprawiedliwić danemi dziejowemi, bądź dopełnić, w miarę potrzeby, wynikami swych dalszych badań. Przeciwnie, bez takiego rozbioru nie może nawet dojść do jasnego poglądu na przedmiot i zadanie filozofii, ani skorzystać z doświadczenia i pracy poprzednich pokoleń.

Co się tyczy metody filozofii w tym zakresie dociekań *historyczno-krytycznych*, to posiłkować się musimy z natury rzeczy specyalnemi czynnikami krytyki historycznej i filologicznej, dopełnionemi i na tem polu ogólnemi zasadami krytycznej teoryi poznania.

Czynnik powyższy określamy nazwą: *Historycznej krytyki filozofii.*

Tak tedy okazuje się, że analiza filozoficzna obejmuje trzy następujące momenta:

1) Rozbiór psychologiczny zasadniczych czynności umysłu i jego dążności do ogólnego na świat poglądu, czyli *krytykę umysłu;*

2) Rozbiór porównawczy przedzałożeń i wyników nauk specyalnych o ile przyczynić się mogą do urobienia filozoficznego na świat poglądu, czyli *krytykę filozoficzną nauk specyalnych;*

3) Rozbiór krytyczny przeszłości filozofii, czyli *krytykę historyczną samej filozofii.*

Te trzy składowe czynniki analizy filozoficznej uzupełniają się nawzajem na każdym kroku; żaden z nich nie może być stosowanym do badań filozoficznych w odosobnieniu, wyłącznie, gdyż w takim razie badania te przybrałyby charakter jednostronny i doprowadziłyby do wyników skrzywionych lub nawet zupełnie błędnych. Metoda analityczna filozofii, pojęta w sposób należyty, przy badaniu każdego zagadnienia jednoczy w sobie organicznie rozbiór psychologiczny odnośnych czynności umysłowych

z rozbiorem wyników nauk specyalnych i danych historyi filozofii. Tylko przy ścisłym związku tych czynników i ich wszechstronnem zastosowaniu, analiza staje się prawdziwie naukowym środkiem pomocniczym dla badań filozofii i przyczynić się może do zadawalającego postępu tych badań.

---

1. Krytyka umysłu, jako czynnik analizy filozoficznej.

Wszelka wogóle krytyka ma za przedmiot pewne wytwory, które zasadniczo wypływają z czynności umysłu i dlatego poznane i ocenione być mogą jedynie na podstawie poprzedniego rozbioru umysłu, jako podmiotu krytyki. Ztąd wynika, że rozbiór czynności umysłu i jego wytworów jest pierwszym i najważniejszym warunkiem wszelkiego wogóle naukowego *krytycyzmu*, a tembardziej krytycyzmu filozofii (§ 5,1).

Wśród wielorakich zadań krytyki umysłu, miejsce naczelne przyznać należy ścisłemu rozróżnieniu podmiotowych i przedmiotowych, racyonalnych i empirycznych czynników życia umysłowego. Widzieliśmy już wyżej (str. 99 i nast.), że Kant określił tę różnicę wyrazami *a priori* i *a posteriori*. Za treść a priori umysłu uznajemy to wszystko, co stanowi właściwość umysłu samego w sobie, jako zasady pierwotnej wszelkiej czynności umysłowej, a zatem i wszelkiego przejmowania jakiejkolwiek treści danej. Przeciwnie treść a posteriori obejmuje to wszystko, co umysł przy pomocy swych czynności obserwacyi i doświadczenia czerpie z niezależnej od niego faktycznej rzeczywistości.

Powyższe rozróżnienie stanowi punkt wyjścia dla wszelkiego dalszego rozbioru działalności umysłu i rozstrzyga o zasadniczem poglądzie badacza na istotę tej działalności. Wskutek różnego określenia treści i znaczenia wspomnianych czynników wytwarzają się przeciwległe poglądy *racyonalizmu* i *empiryzmu*, z których pierwszy uznaje za wyłączną zasadę czynności umysłowych treść aprioryczną rozumu; gdy przeciwnie empiryzm nawet i tę treść usiłuje wyprowadzić z danych doświadczenia. Jeżeli empiryzm sprowadza doświadczenie do działania *zmysłów* i na nich jedynie opiera całą działalność umysłu, natenczas przyjmuje nazwę *sensualizmu* i treść wrażeń zmysło-

wych, w przeciwstawieniu do wszelkiej innej treści umysłu, a mianowicie do treści racyonalnej, uznaje za wyłączną podstawę do wyjaśnienia pozostałych objawów życia umysłowego. Mówiąc o krytyce umysłu tylko jako o czynniku metodologicznym filozofii, nie mamy powodu zająć się obecnie samą tą krytyką; jest ona zadaniem osobnych nauk filozoficznych: *logiki*, *estetyki*, *etyki*, a przedewszystkiem *psychologii*. O ile zresztą krytyczny rozbiór życia umysłowego wchodzi w skład nauki wstępnej do filozofii, uwzględniliśmy go w sposób należyty w odnośnych częściach pracy niniejszej. Powołujemy się pod tym względem na roztrząsania dotyczące zasadniczych czynników wiedzy (§ 4,3), dalej pojęcia świata, istoty i zjawiska (§ 5,2 i 3), a głównie na charakterystykę typowych objawów życia umysłowego, oraz wszechstronny pogląd krytyczny na ich stosunek do filozofii (§§ 7—13). Nadto rozdział czwarty niniejszego dzieła, poświęcony rozbiorowi umysłu filozoficznego, odnosi się w znacznej części do krytyki umysłu. Ze stanowiska metodologicznego dodać należy uwagę, że zaznaczona różnica między aprioryczną i aposteryoryczną treścią umysłu sprowadza się w swej istocie do różnicy między organizacyjnemi *prawami* działalności umysłowej i jej *przedmiotem*, czyli *materyałem*, zaczerpanym z faktycznej rzeczywistości przy pomocy *doświadczenia*, jako jedynego środka przejęcia przez umysł treści od niego niezależnej. Wskutek tego ową zasadniczą różnicę możemy najprościej określić jako różnicę między *wrodzonemi prawami* umysłu i treścią *nabytą empirycznie*.

Prawa umysłu, t. j. jego czynniki czysto racyonalne, dane są z natury rzeczy wraz z istnieniem i organizacyą umysłu. Ztąd uznane być muszą za wrodzone umysłowi, aprioryczne, podobnie jak prawa cielesnej organizacyi, stanowiące czynnik wrodzony jej funkcyj organicznych, jako prawa fizycznego bytu, np. zachowania energii, powszechnego ciążenia i t. d., określające bezpośrednio działanie zjawisk fizycznych. Przejęcie przez umysł praw swej działalności z zewnątrz nie jest możliwem faktycznie i sprzeciwia się najprostszym wymaganiom logiki. Wszelkie bowiem przejęcie przez umysł jakiejkolwiek treści, więc i rzekome przejęcie własnych praw, opiera się już na istnieniu pewnych praw umysłu i uskutecznić się daje jedynie przy ich udziale. Z tego wynika, że racyonalnych czynników umysłu, ściśle złączonych z jego prawami, żadną miarą wyprowadzić nie można ze świata zewnętrznego. Stanowią one pierwotną właściwość życia umysłowego, jego istotę. Docieramy tu do owych ostatecznych zasad bytu, które stanowią konieczną podstawę do wyjaśnienia jego objawów, ale same nie mogą już być wyjaśniane przy pomocy tych objawów, jako czynników pochodnych. Wynika to w sposób oczywisty

z tego, cośmy na swojem miejscu powiedzieli zarówno o istocie praw wogóle, jak w szczególności o prawie przyczyny (zob. str. 130 i nast., oraz § 11,2).

Wszelkie poglądy przeciwległe, zaprzeczające istnieniu czynników wrodzonych umysłu i dążące do wyprowadzenia nawet pierwotnych praw działalności umysłowej ze świata przedmiotowego przy pomocy doświadczenia, t. j. jednej z czynności już istniejącego umysłu, są wynikiem bądź grubych nieporozumień, bądź rażącego lekceważenia krytyki umysłu. Przekonaliśmy się o tem już wyżej, mówiąc o zasadach naukowości, a mianowicie o odnośnych poglądach Milla i Spencera, jako głównych nowoczesnych przedstawicieli jednostronnego empiryzmu na tem polu (zob. str. 326 i nast.).

Najgłówniejszym metodologicznym środkiem pomocniczym przy rozróżnianiu i określaniu racyonalnych i empirycznych czynników umysłu jest rozbiór jego działalności w stosunku do różnych przedmiotów szczegółowych. Czynniki aprioryczne występują zawsze na jaw w owych zasadniczych procesach umysłowych, które pozostają jedne i też same w stosunku do każdego wogóle przedmiotu, t. j. bez względu na jego treść szczegółową. Czynniki te mają charakter bezwzględnie obowiązujący zawsze i wszędzie, nie zmieniają nigdy swej treści wedle zmiany przedmiotu, lecz narzucają się umysłowi, jako konieczne warunki jego prawidłowej działalności odnośnie do najróżnorodniejszych przedmiotów. W tym duchu Kant słusznie wykazał, że czynniki aprioryczne umysłu mają charakter *powszechności i konieczności* i nie dopuszczają bezwzględnie żadnych wyjątków. Są one zasadą wszelkiej *racyonalnej* działalności umysłu w przeciwstawieniu do działalności mniej lub więcej samowolnej, nieracyonalnej, odstępującej dla powodów ubocznych od owych powszechnych i koniecznych praw życia umysłowego. Ponieważ zaś temi ubocznemi powodami są zawsze tylko czynniki podmiotowe jednostkowego osobnika, nadwerężające ściśle racyonalną działalność, opartą na ogólnej organizacyi umysłu, a więc na jego przedmiotowej istocie, niezależnej od samowoli osobniczej; przeto do owych charakterystycznych znamion treści apriorycznej umysłu dodać należy jeszcze *przedmiotowość*, jako czynnik, dotyczący metafizycznej natury samych praw umysłu, ich bezpośredniego związku z istotą powszechnego bytu. Przez ten czynnik zaznaczamy poprostu fakt, że organizacya umysłu i jej prawa nie są objawami ludzkiej samodzielności, lecz wynikiem działania świata przedmiotowego i jego zasady, jako ostatecznej przyczyny owej organizacyi (§ 4,3).

Po wyjaśnieniu ogólnych czynników życia umysłowego, najważniejszem zadaniem krytyki umysłu jest rozbiór czynności poznawczej,

stanowiący przedmiot *teoryi poznania* czyli *logiki* (§ 2,2, oraz str. 62). O ile wyższe zdolności umysłu, dążące do *zrozumienia* świata, obejmujemy w ogólnem pojęciu *rozumu*, o tyle ta część krytyki umysłu nosi zazwyczaj nazwę *krytyki rozumu* (zob str. 281 i nast.). Przy pomocy zaznaczonego powyżej środka metodologicznego, teorya poznania określa owe czynniki *powszechne, konieczne* i *przedmiotowe* prawidłowego poznania rzeczy i przedstawia ostateczne zasady wszelkiej racyonalnej oceny wiedzy ludzkiej.

Tak np., poddając rozbiorowi czynność poznawczą, zwaną *sądem*, logika odróżnia ściśle jego ogólną, konieczną i przedmiotową istotę, jako funkcyi organicznej poznania rzeczy, od danej empirycznie szczegółowej treści sądu logicznego i przez to dociera do jego apriorycznych czynników, wynikających bezpośrednio z samej organizacyi umysłu i jego praw zasadniczych. Tą samą drogą prowadzi logika do krytycznego poglądu na znaczenie i doniosłość każdej innej czynności poznawczej, więc nietylko sądu, lecz i *wyobrażenia* i *pojęcia*, jako jego składników, dalej *wniosku*, jako wywodu nowego sądu z danych przesłanek, *dowodu*, *określenia*, *podziału*, czyli *klasyfikacyi*, *metody*, *systematu*, *nauki* i t. d., i t. d. W ten sposób wnika we wszystkie czynności poznawcze i wskazuje, jak niemi posiłkować się należy, aby urzeczywistnić, wedle możności, najwyższe cele wiedzy ludzkiej.

Taki sam rozbiór krytyczny uskuteczniają inne nauki filozoficzne: *estetyka* i *etyka*, odnośnie do czynności umysłowych uczucia i woli, określając również ściśle i na tem polu czynniki aprioryczne, t. j. powszechne, konieczne i przedmiotowe umysłu, w przeciwstawieniu do czynników nabytych zzewnątrz i następnie urabianych samodzielnie według zasadniczych wymagań samej organizacyi umysłu.

Prócz takiego rozbioru *czynności* umysłu i jego organizacyi, krytyka umysłu ma za zadanie również i rozbiór *wytworów* życia umysłowego na najrozliczniejszych polach jego rozwoju, a więc na polu artystycznem, poznawczem i moralnem (§ 7,3). Zasadnicze znaczenie posiadają tu znowu wszystkie te wytwory umysłu, które się odnoszą do bytu wogóle, jego istoty, przyczyn i praw, celu i przeznaczenia, jak również do najgłówniejszych form, w jakich się byt umysłowi narzuca, a więc do idej przyrody, ludzkości i Boga (zob. str. 91 i nast.). Wszystkie te wytwory łączą się w każdym osobniku z szeregami pojęć szczegółowych i poglądów, zależnych w znacznej części od warunków czysto indywidualnych: nastroju umysłowego, zdolności, otoczenia, wychowania, narodowości, czasu, i wielu innych przyrodzonych lub nabytych czynników. Pomimo to, nie trudno spostrzedz, że w całem tem bogactwie szczegółowych wytworów nieskończonej liczby osobników wyraża się ogólno-ludzka treść umysłu wolna od

osobniczej samowoli, wypływająca z naturalnego związku człowieka z pozostałym bytem i jego istotą. Wykrycie tej ogólno-ludzkiej treści umysłów jednostkowych, jej związku z istotą bytu jest jednym z najpotężniejszych czynników, rozjaśniających nasze własne pojęcia o przyrodzie, człowieku i Bogu. To też to zadanie krytyki umysłu łączy się jak najściślej z *metafizyką*, jako nauką, mającą za przedmiot rozbiór naszych pojęć o świecie, jego istocie i objawach (zob. str. 62 i 96 i nast.).

Treść szczegółowa wszystkich tych wytworów domaga się naturalnie od krytyki umysłu szerokiego uwzględnienia materyału doświadczenia, gdyż tylko przy jego udziale i pod jego wpływem umysł dochodzi do owych pojęć przedmiotowych. To też jak we wszelkich badaniach naukowych, tak i tutaj, nie można się ograniczać samemi racyonalnemi czynnościami umysłu, oderwanemi od gruntu życiowego i doświadczenia; nie można nawet na tem szczegółowem polu ograniczać się rozbiorem psychologicznym odnośnych czynności umysłu, lecz z konieczności posiłkować się należy danemi, zaczerpanemi z nauk specyalnych i z dziejów filozofii, w celu wszechstronnej oceny wartości i prawdy owych wytworów, a w szczególności pojęć ludzkich o świecie przedmiotowym. Wynika to z istoty samej nauki (§ 10,2,1).

Pomimo wiekopomnej zasługi Kanta, zaprzeczyć nie można, że krytykę umysłu ograniczał prawie wyłącznie racyonalnym i psychologicznym rozbiorem jego wytworów, a przytem nie uwzględniał w sposób należyty bogatych materyałów nauk specyalnych i historyi filozofii. W zasadzie uznawał on wprawdzie całą doniosłość doświadczenia, ale metoda jego badania miała przeważnie charakter racyonalny i nie korzystała w sposób należyty z zasobów wiedzy szczegółowej, tak niezbędnej przy wszechstronnem rozwiązaniu trudnych zadań krytyki umysłu.

Kant sądził, że rozbiór filozoficzny umysłu i jego wytworów odstępuje od zasad krytycyzmu i wpada w dogmatyzm, gdy nie pozostaje w sferze racyonalnej, a zbyt opiera się na danych doświadczenia. Tymczasem materyał empiryczny, poddawany naturalnie również odpowiedniemu rozbiorowi krytycznemu, stanowi konieczny środek pomocniczy przy badaniu umysłu, jego działań i wytworów. Tylko przy jego udziale można wniknąć głębiej w pierwotne czynniki życia umysłowego i w rozwój genetyczny jego wytworów, posiadających doniosłość filozoficzną. Z tego stanowiska uzupełnić należy metodę racyonalną Kanta należytem uwzględnieniem wyników nauk specyalnych, oraz dziejów filozofii.

---

1. Krytyka umysłu i psychologia. Z natury rzeczy wynika, że przedstawione zadanie krytyki umysłu ma charakter psychologiczny i że rozwiązanem być nie może bez pomocy ściśle naukowych danych psychologii. Przy tem jednak, dla zapobieżenia pomięszaniu pojęć, tak łatwemu na tem polu, zauważyć należy, że jak nauka o przyrodzie i o Bogu, tak i nauka o człowieku, antropologia i psychologia, traktowane być mogą i powinny z dwóch różnych punktów widzenia, *empirycznego* i *filozoficznego*. W pierwszym wypadku mamy do czynienia ze *specyalnemi* naukami o przyrodzie, człowieku i Bogu (zob. wyżej str. 128); w drugim z głównemi naukami *filozofii szczegółowej*, mającej na celu wyjaśnić wyniki nauk specyalnych, ich badania nad bezpośrednio danemi objawami, z punktu widzenia krytycznie roztrząsanych zasad poznania i bytu, podmiotu i przedmiotu wiedzy (zob. § 6,1, 2 i 3 z przypiskami oraz § 10,3). Jak się ma filozofia przyrody do przyrodoznawstwa empirycznego, a filozofia religii do teologii, tak się ma też psychologia filozoficzna do empirycznej. Ten sam stosunek powtarza się i na polu innych nauk, jak np. historya powszechna i *filozofia historyi*, historya nauk specyalnych i *historya filozofii*, metodologia nauk specyalnych i ogólna *teorya poznania* czyli logika, historya oraz technika sztuki i *estetyka*, jako nauka filozoficzna, etnologia oraz socyologia empiryczna i *etyka filozoficzna*.

Wspomniany już (str. 287) głębokomyślny filozof francuzki J. Lachelier dołączył do dzieła: *Du fondement de l'induction*, 3 cie wyd. 1898, rozprawę: *Psychologie et métaphysique*, w której przy pomocy tak zwanej przez niego *analizy refleksyjnej*, poddaje psychologicznemu rozbiorowi nie tylko *czynności*, lecz i *wytwory* życia umysłowego (zob. wyżej str. 588), w celu odnalezienia przejścia od psychologii do metafizyki. Sama działalność świadomej myśli, dowodzi autor, świadczy o bycie, który myśl poprzedza i ją z siebie wydaje. Na tej zaś zasadzie dochodzimy do określenia zarówno treści i organizacyi umysłu, jak i bytu, ujawniającego w nim swoje dążności, czyli *wolę* swoją.

Przy tej sposobności zwracamy uwagę na pouczającą rozprawę K. Twardowskiego: *Psychologia wobec fizyologii i filozofii*, 1897. Autor broni w niej nie tylko zdania, że psychologia jest nauką samodzielną, a głównie *filozoficzną* (przyczem nie rozróżnia zaznaczonego powyżej podwójnego jej opracowania *empirycznego i filozoficznego*), ale nadto dowodzi, że psychologia stanowi *podstawę* filozofii. Wobec faktu, że wszelka nauka, więc i filozofia, jest objawem życia umysłowego i nadto zająć się może rozwiązaniem swych szczegółowych zadań tylko przy udziale *krytyki umysłu*, wyznać należy, że czynniki psychologiczne z natury rzeczy wchodzą w skład wszelkich dociekań filozoficznych. Ale z tego nie wynika, aby psychologia, jako zamknięta w sobie nauka specyalna lub filozoficzna, miała być w całości swojej podstawą filozofii. Filozofia w ogóle, jak i w szczególności *krytyka umysłu*, jako czynnik *metodologiczny* filozofii, korzystać naturalnie winna z danych psychologii, ale toż samo czynić winna i odnośnie do innych nauk, zarówno specyalnych, jak filozoficznych,— np. fizyologii, fizyki i t. p. gdyż inaczej nie może dojść do należytego rozwiązania swych odrębnych zadań. Zaznaczyliśmy już niejednokrotnie, że nauka jest organiczną całością, w której wszystkie czynności nawzajem od siebie zależą i nawzajem się dopełniają (zob. szczególniej str. 128). Przecież i sama psychologia nie może dojść do rozwiązania swych zadań bez pomocy wyników logiki, jako teoryi poznania, ani bez pomocy pewnych pojęć metafizycznych, dotyczących natury objawów psychicznych i ich stosunku do reszty objawów świata. Podobnież posiłkować się musi fizyologią i ogólnemi zasadami przyrodoznawstwa.

2. Racyonalizm i empiryzm. Pogląd krytyczny na wspomniane powyżej (str. 585) zasadnicze kierunki metodologiczne: *racyonalizmu* i *empiryzmu*, zaczerpać można z tego wszystkiego, co się dotąd o czynnościach umysłu w różnych częściach niniejszego dzieła powiedziało. Zob. szczególniej str. 316 i nast. 323 i nast., oraz literaturę, dotyczącą metody filozofii, str. 564 i nast., 573 i nast., 579 i nast. Skupiając rozrzucone w tym względzie wiadomości, dołączamy tu kilka jeszcze uwag.

W nowoczesnej filozofii **Kartezyusz** uchodzi zazwyczaj za głównego przedstawiciela *racyonalizmu*, **Bakon** zaś za ojca metody *empirycznej*. Przekonaliśmy się atoli przy różnych sposobnościach, że Kartezyusz nie jest wyłącznie racyonalistą, ani Bakon bezbezwzględnym empirykiem; każdy z nich pojmuje dobrze potrzebę uzupełnienia metody, stawianej na pierwszym planie, czynnikami metody przeciwległej. Kartezyusz pracował samodzielnie i na polu nauk empirycznych, uwzględnił w zakresie etyki dane życiowe, a w metodologii domagał się oparcia filozofii na możliwie pełnym materyale szczegółowej wiedzy zob. wyżej str. 318, 432, 552, 565). Bakon zaś potępia stanowczo jednostronnych empiryków i dąży w swej teoryi poznania do wyrównania wymagań racyonalizmu i empiryzmu (zob. str. 564 i nast.).

Jednostronny racyonalizm reprezentują głównie zwolennicy metody dyalektycznej, począwszy od **Platona** i **Spinozy**. Mówiliśmy o nich w przeglądzie odnośnej literatury, str. 579 i nast.

Nazwą *empiryzmu* (od ἐμπειρία = experientia = doświadczenie) oznaczają zazwyczaj kierunek metodologiczny, opierający poznanie rzeczy wyłącznie na zewnętrznem, czyli *zmysłowem* doświadczeniu. Z tego punktu widzenia empiryzm ma charakter *sensualistyczny*, schodzi się zupełnie z teoryą *sensualizmu*, dowodzącego, że jedynem źródłem wiedzy naszej są zmysły (zob. wyżej str. 185 i nast.). W ścisłem atoli pojęciu doświadczenia odróżnić należy doświadczenie *wewnętrzne*, doprowadzające do naszej świadomości treść naszego umysłu, od owego doświadczenia zmysłowego (str. 90). Uczucia, myśli i dążności (np. uczucie godności osobistej, miłości, nienawiści, albo idee prawdy, dobra, Boga, lub pragnienie doskonałości, chęć spełnienia obowiązków życiowych i t. d., i t. d.) nie stanowią przedmiotu naszej wiedzy przy pomocy wrażeń zmysłowych. My ich nie widzimy, nie słyszymy, nie dotykamy się i t. d. Przedstawiają się one nam bezpośrednio, jako treść naszego własnego jestestwa, przejmującego się swemi stanami wewnętrznemi przy pomocy *samowiedzy*. Wrażenia zmysłowe, przeciwnie, narzucają się nam, jako stany naszego ciała, spowodowane bądź przez czynniki bezwzględnie zewnętrzne, bądź przez zmiany w czynnościach ciała (zob. str. 91 i nast. 176). Prawda, że jak ciało, wśród danych warunków naszego bytu, jest niezbędnym łącznikiem pomiędzy naszą wewnętrzną istotą i światem zewnętrznym, tak też wrażenia zmysłowe pośredniczą w życiu umysłowem pomiędzy treścią czysto podmiotową i przedmiotową, wciskają się zatem we wszystkie czynności naszego umysłu, nawet najbardziej oderwane. Pomimo to treść podmiotowa umysłu, ściśle połączona z jego czynnościami, różni się jak najwyraźniej od treści przedmiotowej wrażeń zmysłowych, wywołanych przez podniety zewnętrzne. Ztąd też krytyka umysłu wykazuje jasno różnicę między doświadczeniem *umysłowem* i *zmysłowem* i sprzeciwia się wszelkiemu pomięszaniu tych dwóch różnych źródeł naszej wiedzy empirycznej. Sensualizm nie ma tedy słuszności, gdy doświadczenie wogóle sprowadza do działania zmysłów. Krytyczny rozbiór tej sprawy domaga się uzupełnienia doświadczenia zmysłowego umysłowem, przedmiotowego podmiotowem. Przekonaliśmy się o tem bliżej, roztrząsając kwestyę o źródle naszych idej (str. 188 i nast.).

Dzieje empiryzmu i sensalizmu stwierdzają powyższy pogląd na każdym kroku. Początkowo empiryzm ma charakter sensualistyczny, ale głębsze badania metodologiczne nad czynnościami doświadczenia doprowadzają zawsze do wyniku o koniecznej potrzebie dopełnienia świadectwa zmysłów bezpośredniem świadectwem samowiedzy, umysłu, zastanawiającego się nad samym sobą. Empiryzm w starożytności, szczególniej **Epikura**, oraz w nowszej filozofii aż do **Lokka**, miał charakter sensualistyczny. **Locke** zaś, uznając znaczenie refleksyi obok sensacyi (zob. str. 9 i 84), dał początek empiryzmowi umysłowemu, z którego się wywiązał świetny rozwój psychologii empirycznej w Anglii. Jeżeli w nowszych czasach, szczególniej **Comte** i pozytywiści, zaprzeczali możności wewnętrznego doświadczenia i powrócili do pierwotnej sensualistycznej formy empiryzmu:

widzieć w tem można tylko anachronizm, nie liczący się z postępem krytycznej metody poznania (zob., co w tym względzie z powodu Comte'a powiedziano wyżej, str. 300 i nast.).

Wzajemny do siebie stosunek umysłowych i zmysłowych czynników poznania wyjaśnił już zasadniczo LEIBNITZ (zob. str. 85). KANT rozwinął konsekwentnie jego odnośne poglądy i oparł je na wszechstronnej krytyce czynności poznawczej. Dodajmy, że kwestya racyonalizmu i empiryzmu jest przedmiotem szczegółowego rozbioru we wszystkich obszerniejszych teoryach poznania, wspomnianych na str. 327 i nast., 329 i nast., 414 i nast., 442 i nast.

2. Krytyka nauk specyalnych, jako czynnik analizy filozoficznej.

W naszych dotychczasowych roztrząsaniach mieliśmy niejednokrotnie sposobność zaznaczyć, że filozofia koniecznie uwzględnić winna wyniki nauk specyalnych, jeżeli pragnie rozwiązać swe zadania w sposób prawidłowy (zob. szczególniej str. 291, 298, 316 i nast., 581 i nast.). Takie jednak uwzględnienie nauk specyalnych stanowi nie tylko mniej lub więcej potrzebne dopełnienie filozofii treścią empiryczną tych nauk, lecz jako krytyka ich przedzałożeń i wyników jest jednym z koniecznych metodologicznych czynników wszelkich dociekań na polu filozofii. Nie chodzi tu bowiem tylko o to, aby pogodzić poglądy filozoficzne z bogatemi zasobami wiedzy specyalnej, lecz o krytyczne wyjaśnienie ostatecznych podstaw tej wiedzy, t. j. jej przedzałożeń, i o kontrolę jej najwyższych uogólnień, t. j. jej wyników. Dopiero na podstawie krytyki przedzałożeń i wyników nauk specyalnych, filozofia może posiłkować się ich materyałem naukowym i wcielić go we własne swoje badania. Bez takiej poprzedniej krytyki, przejmowanie gotowych wyników nauk specyalnych nadaje filozofii ten sam charakter dogmatyczny, jaki napotykamy w owych naukach (§ 6). Okazuje się to w sposób oczywisty na pozytywizmie COMTE'A, który słusznie jednoczy filozofią z naukami specyalnemi, ale w braku głębszego pojęcia jej zadań, opiera ją wyłącznie na surowym materyale tych nauk. Przejmując zaś bez krytyki gotowe dane wiedzy specyalnej, Comte wpada w ów jednostronny dogmatyzm, o którym mówiliśmy na swojem miejscu, a który pozbawia pozytywizm charakteru filozoficznego (§ 10,1).

Jeżeli Comte zaniedbuje krytykę nauk specyalnych wskutek bezpośredniej dogmatycznej wiary w prawdziwość ich przedzałożeń i wyników; to przeciwnie, racyonaliści, ze SPINOZĄ i HEGLEM na czele, lekceważą tę krytykę z powodu niczem nie uzasadnionego niedowiarstwa w świadectwo wiedzy empirycznej. Według tych myślicieli, jak widzieliśmy (str. 565 i 575 i nast.), filozofia posiłkować się winna wy-

łącznie metodą racyonalną, polegającą na dyalektycznym wywodzie jednych myśli z drugich. Z tego stanowiska, filozofia wyzwolić się winna z wszelkich przedzałożeń empirycznych, t. j. według wyrażenia Hegla, powinna być *voraussetzungslos*. Wskutek tego, oparcie jej na wynikach nauk specyalnych uznanem zostaje za nieuprawniony dogmatyzm, sprzeciwiający się racyonalnej metodzie filozofii.

Taki pogląd jednostronnego racyonalizmu wynika z błędnego pojęcia samej krytyki filozoficznej. Filozofia, w samej rzeczy, dąży do wyzwolenia umysłu z pod wpływu wszelkich, zgóry powziętych dogmatycznych przedzałożeń, przypuszczeń, wymagalników i pragnie wiedzę oprzeć na niewątpliwych, krytycznie usprawiedliwionych zasadach. Celu tego atoli nie urzeczywistnia w praktyce przy pomocy abstrakcyjnego oderwania swych samodzielnych dociekań od wszelkich wogóle przedzałożeń wiedzy empirycznej; lecz za pośrednictwem rozbioru krytycznego tych przedzałożeń w pewnym następstwie, stosownie do składowych czynników metody filozoficznej. Na mocy zaś takiego rozbioru, filozofia może, wedle potrzeby, posiłkować się danemi nauk specyalnych bez obawy, że przez to wpadnie w objęcia dogmatyzmu. Nie przyjmuje bowiem na wiarę ich wyników, lecz poddaje przedewszystkiem rozbiorowi ich przedazłożenia, ocenia znaczenie owych wyników z punktu widzenia krytycznych zasad wiedzy wogóle.

Uwagi powyższe, dotyczące, przeciwległych poglądów pozytywizmu i racyonalizmu na stosunek badań filozoficznych do nauk specyalnych, wykazują konieczność wszechstronnej krytyki tych nauk, jako niezbędnego współczynnika filozofii. Analiza filozoficzna nie może się ograniczać rozbiorem samej organizacyi umysłu i jego bezpośrednich czynności i wytworów (§ 15,1): ona z konieczności objąć winna i cały obszar wiedzy szczegółowej, wyrażającej się w naukach specyalnych. Są one wynikiem naturalnego rozwoju poznawczej czynności umysłu, a wskutek tego rozbiór tych czynności nie byłby zupełnym gdyby nie uwzględnił zarazem owej wiedzy szczegółowej. Ponieważ zaś filozofia sprowadza swe badania zawsze do czynników zasadniczych, przeto rozbiór wiedzy szczegółowej opiera głównie na wszechstronnem roztrząsaniu pierwotnych przedzałożeń i ostatecznych wyników nauk specyalnych. To też taki tylko rozbiór mamy tu na oku, mówiąc o *krytyce nauk specyalnych.*

Jasną jest rzeczą, że ta krytyka przedzałożeń i wyników wiedzy specyalnej pozostaje w ścisłym związku z *filozofią nauk specyalnych,* której zadania i treść wyjaśniliśmy bliżej przy rozbiorze znaczenia filozofii dla tych nauk (§ 10,3). Obecnie dopełniamy odnośne wywody ze stanowiska metodologicznego. Otóż metodologia owych badań

krytycznych, wchodzących w skład każdego zagadnienia filozoficznego, obejmuje zasadnicze czynniki rozbioru naukowego wogóle, w odpowiedniem atoli zastosowaniu do danego przedmiotu. Czynniki te, rozpatrzone ze stanowiska metody filozofii, są następujące:

W celu korzystania z zasobów nauk specyalnych w zakresie badań filozoficznych, należy przedewszystkiem jasno rozróżnić zasadnicze *przedzałożenia* tych nauk od ich ostatecznych *wyników*. *Przedzałożenia* obejmują takie ogólne czynniki życia umysłowego, które stanowią podstawę badań szczegółowych i wchodzą bezpośrednio w ich skład; gdy *wyniki* dotyczą jedynie treści, opartej na samych badaniach i z nich wyprowadzonej. Rzecz naturalna, że krytykę rozpocząć należy od rozbioru przedzałożeń, a następnie przejść do rozbioru wyników.

Pierwszem zadaniem w rozbiorze przedzałożeń nauk specyalnych jest ich ścisłe *określenie*, przyczem zwrócić należy uwagę zarówno na przedzałożenia, właściwe wszystkim naukom razem wziętym, jak i na takie przedzałożenia, które się łączą ze szczegółowemi przedmiotami różnych nauk. Niektóre z takich przedzałożeń wskazaliśmy szczegółowo, mówiąc na swojem miejscu o dogmatyzmie nauk specyalnych (§ 6,3).

Określenie przedzałożeń nauk specyalnych nie jest zadaniem tak łatwem, jakby się to z pierwszego wejrzenia wydawać mogło. Nauki specyalne tylko wyjątkowo określają swe zasadnicze przedzałożenia, — a jeśli to czynią, nie mają na celu krytycznego usprawiedliwienia ich treści, lecz zadawalają się ich przedstawieniem w formie dogmatycznej. Świadczy o tem np. matematyka, która, w celu racyonalnego wywodu swej szczegółowej treści, zmuszoną jest umieścić na czele swych badań różne pewniki i określenia zasadnicze. Przy tem jednak zauważyć należy, że i ona nie określa bynajmnicj wszystkich swych przedzałożeń, lecz tylko te, które wchodzą w skład jej badań specyalnych, a pomija cały szereg ogólnych przedzałożeń metodologicznych i poznawczych, oraz przedzałożeń, wyrażających się w bezpośrednim poglądzie na świat tak zwanego naiwnego realizmu. Inne nauki specyalne zazwyczaj nie zdają sobie wcale sprawy ze swych przedzałożeń, lecz przystępują wprost do badania szczegółowych przedmiotów na podstawie tradycyi naukowej (zob. str. 3, oraz 334 i nast.).

Chcąc w tym względzie dla swoich celów dopełnić wiedzę specyalną, filozofia oprzeć się musi przedewszystkiem na krytyce umysłu, wyjaśniającej zasadnicze czynniki wiedzy ludzkiej wogóle (§ 15,1). Zastosowanie wyników tej krytyki do różnorodnych przedmiotów nauk specyalnych doprowadza do jasnego poglądu na przedzałożenia, które służą za podstawę wszelkim badaniom szczegółowym i ułatwia przez

to ścisłe określenie tychże przedzałożeń. Dotyczą one zarówno czynności poznawczej, jak i przedmiotów poznania i przyjmują stosownie do tego charakter bądź metodologiczny, bądź metafizyczny. Dalszy zaś rozbiór zasadniczej treści głównych szeregów nauk specyalnych, przy pomocy odpowiedniej ich klasyfikacyi (zob. str. 120 i nast.), uwydatnia coraz wyraźniej szczegółowe przedzałożenia każdej z tych nauk z osobna i ułatwia ich bliższe określenie ze stanowiska konkretnego materyału wiedzy specyalnej.

Dopiero na podstawie wszechstronnego wykrycia i określenia przedzałożeń nauk specyalnych, krytyka filozoficzna zestawia ich treść z ogólnemi wynikami teoryi poznania i dochodzi tą drogą do oceny znaczenia owych przedzałożeń dla filozofii. Odróżnia w nich treść, wiążącą się ściśle z samą organizacyą umysłu, a więc treść aprioryczną, od mniej lub więcej zewnętrznych i przypadkowych naleciałości, nie stanowiących koniecznych współczynników badania naukowego na danem polu wiedzy. Filozofią obowiązują jedynie owe przedzałożenia organizacyjne, dające się usprawiedliwić krytycznie na podstawie zasadniczych czynników wiedzy wogóle. Wszelkie zaś przedzałożenia nauk specyalnych, nie wypływające z samej organizacyi umysłu, lecz ze źródeł postronnych (np. z przesądów tradycyjnych, z ducha czasu i t. p.), nie dają się krytycznie uzasadnić i dla tego też nie mogą stanowić współczynnika dociekań filozoficznych o charakterze krytycznym.

Rozbiór *wyników* nauk specyalnych, w celu wykazania ich metodologicznej doniosłości dla filozofii, wkracza już coraz bardziej w zakres szczegółowych badań tych nauk. Tu krytyka filozoficzna ma głównie za zadanie skontrolować, o ile te lub owe wyniki, mogące się przyczynić do rozwiązania zadań filozofii, odpowiadają wszechstronnie zarówno zasadniczym wymaganiom teoryi poznania, jak i koniecznym, t. j. krytycznie usprawiedliwionym przedzałożeniom odnośnej nauki specyalnej. Tylko takie wyniki dają się spożytkować na polu filozofii. Cały natomiast materyał nauk specyalnych, oparty na błędnych, lub dowolnych przedzałożeniach, lub też dobyty środkami, nie czyniącemi wszechstronnie zadość krytycznym wymogom teoryi poznania, nie nadaje się do filozofii, a myśliciel, posiłkujący się nim w swoich dociekaniach, ściąga na siebie zarzut, że się mija z zasadami krytycyzmu filozoficznego i ulega wpływom postronnym, nadwerężającym samodzielność i niezawisłość jego sądu o rzeczach.

Zaznaczony pochód krytyki nauk specyalnych, jako czynnika metodologicznego filozofii, wykazuje, że stanowi ona w gruncie rzeczy dalszy ciąg krytyki umysłu (§ 15,1). Jeżeli ta ostatnia wyjaśnia zasadnicze czynności i wytwory życia umysłowego; to krytyka przed-

założeń i wyników nauk specyalnych uzupełnia te zasadnicze badania i wskazuje, w jaki sposób czynności umysłu ludzkiego rozwinęły się faktycznie wobec konkretnych zadań wiedzy i do jakich w tym względzie doprowadziły wyników. A przez to dopiero filozofia przekonywa się ostatecznie, jakie dane z zakresu wiedzy ogólno-ludzkiej może spożytkować w swych dociekaniach i w czem szukać winna punktów wytycznych dla urobienia poglądu na świat, czyniącego zadość ścisłym wymogom krytyki naukowej.

Filozofia szczegółowa i krytyka nauk specyalnych. Ze wszystkiego, co się powyżej powiedziało, wynika, że jak filozofia w ogóle, tak mianowicie *filozofia szczegółowa,* jako drugi dział filozofii, mający za zadanie urobienie poglądu na główne przedmioty, objęte pojęciem świata, jakiemi są: *przyroda, człowiek* i *Bóg,* (zob. str. 62, 75, 128 i 170), opierać się musi bezpośrednio na krytyce nauk *przyrodniczych, humanitarnych* i *teologicznych* (str. 342 i nast.). Tylko na podstawie tej krytyki opracować można z punktu widzenia ogólnych zasad teoryi poznania i metafizyki główne części filozofii szczegółowej: *filozofią przyrody, filozoficzną antropologią,* jako naukę o zasadniczych czynnikach bytu, życia, rozwoju i działalności człowieka, wreszcie *filozofią religii,* czyli filozoficzną naukę o Bogu. Materyał naukowy oraz literaturę, dotyczącą krytyki nauk specyalnych, podaliśmy w sposób wyczerpujący, mówiąc o filozofii tych nauk, str. 340 do 372. Przykład zaś praktycznego zastosowania wyłożonych powyżej zasad metody krytycznej odnośnie do nauk specyalnych znaleźć może czytelnik w naszym rozbiorze stosunku filozofii do nauk przyrodniczych, gdzie staraliśmy się wykazać znaczenie filozoficzne zarówno metodologicznych, jak metafizycznych przedzałożeń i wyników przyrodoznawstwa (zob. § 11, str. 372 do 449).

3. Krytyka historyczna filozofii, jako czynnik metodologiczny.

Roztrząsane dotąd czynniki analizy filozoficznej (§ 15,1 i 2), dotyczą z natury rzeczy współczesnego stanu życia umysłowego i wiedzy. Cały materyał naukowy, z którego korzystamy przy krytyce umysłu i przy rozbiorze nauk specyalnych, przedstawia się nam głównie w najnowszem opracowaniu, jako wynik badań współczesnych. Zachodzi jednak pytanie: czy myśliciel krytyczny może się zadowolić wyłącznie takim materyałem naukowym, czy nie powinien uwzględnić zarazem historycznej genezy tego materyału, wogóle przeszłości życia umysłowego, jako środka pomocniczego dla swych dociekań filozoficznych? Sprawa ta domaga się bliższego rozbioru znaczenia szczególniej *historyi filozofii,* obejmującej ostateczne wyniki wiedzy ludzkiej w różnych epokach rozwoju umysłowego. Nie pytamy tu jednak o to, czy uwzględnienie danych historyi filozofii jest cieka-

wem, lub pożądanem, lecz o to, czy ono jest niezbędnem, czy ścisłe rozwiązanie zadań filozofii bez niego obejść się nie może; słowem, czy historya filozofii stanowi konieczny współczynnik metodologiczny w badaniach filozoficznych?

W celu wyjaśnienia tej sprawy zaznaczyć przedewszystkiem wypada, że wiedza, nie zwracająca należytej uwagi na własną swoją przeszłość, wykazuje na każdym kroku wielkie braki pod względem krytycznym.

I tak, każdy czas, każda chwila rozwoju, tak filozofii i pozostałych nauk, jak wogóle życia umysłowego ludzkości, znajduje się pod wpływem pewnych panujących potrzeb i dążności, pewnych idej kierowniczych, któreześrodkowują pracę myśli zazwyczaj na pewnym tylko szczególnym zakresie powszechnych zadań nauki i filozofii. Wskutek tego filozofia i wogóle wiedza każdego z osobna wieku ma w sobie pewne cechy ciasnoty umysłowej, ograniczoności, czy to ze względu na metodę badań, czy to ze względu na ich przedmiot. Tak np. wieki średnie znajdowały się pod wyłącznym wpływem idej teologicznych; nasza zaś współczesna wiedza ograniczoną jest dość ciasnym zakresem pojęć przyrodniczych, o czem przekonaliśmy się w odnośnych częściach niniejszej pracy (zob. szczególniej § 11). Jak umysł pojedynczego człowieka nie może własnemi siłami dociec całej współczesnej wiedzy i dla tego posiłkować się musi nauką innych badaczy; tak również wszystkie umysły pewnej chwili rozwoju, razem wzięte, ulegając wyłącznie tak zwanemu duchowi czasu, nie są zdolne własnemi zasobami wznieść się na stanowisko ogólno naukowe, obejmujące wszystkie środki metodologiczne wiedzy ludzkiej i całe bogactwo jej różnorodnych przedmiotów.

Przy tem zauważyć należy, że wiedza każdego z osobna czasu nie posiada sama w sobie dostatecznych danych, aby poznać należycie swoją jednostronność i wyjść poza swój własny, mniej lub więcej dogmatycznie określony zakres myśli i dążności. Poglądy, teorye, najbardziej naukowe, pewnej chwili rozwoju, więc i współczesne, są zawsze tylko wyrazem szczegółowych warunków życia umysłowego, wśród których powstały. Nie przedstawiają zatem nigdy całej nauki, wszechstronnej filozofii, o ile one dostępne są dla umysłu ludzkiego wogóle, lecz ujawniają tylko szczegółowe, mniej lub więcej zmienne ukształtowanie danych zasobów wiedzy w duchu panujących idej czasu.

Wobec takiego stanu rzeczy większość badaczy specyalistów zadawala się zdaniem, że więcej uczynić nie można, jak stanąć na wysokości swego czasu i w jego duchu przyczynić się do dalszego postępu wiedzy. Myśliciel atoli krytyczny, dochodzący do świadomości

owych braków wszelkiej wogóle współczesności, zastanowić się winien nad tem: czy nie ma środków naukowych, któreby rozszerzały widnokrąg umysłowy współczesnego badacza, doprowadzały go do objęcia, wedle możności, szerszych widnokręgów myśli i przez to ułatwiały coraz wszechstronniejsze i pełne rozwiązanie zadań wiedzy ludzkiej? Takie środki naukowe podaje właśnie historya wogóle, a w szczególności historya filozofii, jako pogląd na rozwój zasadniczych czynników wiedzy i rozbiór krytyczny zasobów przeszłości z punktu widzenia ich doniosłości dla prawdziwego postępu filozofii. Z tego stanowiska, *krytyka historyczna filozofii* staje się jednym z koniecznych współczynników metodologicznych przy urobieniu ogólnego na świat poglądu.

Historya jest w samej rzeczy matką i najpoważniejszą mistrzynią chwili teraźniejszej. O jej doniosłości wspomnieliśmy już, mówiąc zarówno o zdaniu niektórych myślicieli, że historya filozofii jest najwłaściwszą nauką wstępną (§ 2,1), jak o stosunku filozofii do życia społecznego (§ 12,1). Obecnie podnosimy szczegółowo jej znaczenie metodologiczne dla badań filozoficznych. Znaczenie to daje się sprowadzić do następujących wydatnych momentów.

1) Historya stanowi niezbędny środek naukowego samopoznania. Należyte zrozumienie zarówno ducha naszego czasu, jak i naszych własnych poglądów na najrozliczniejsze zagadnienia wiedzy ludzkiej możliwe jest jedynie przy pomocy znajomości dziejowego rozwoju życia umysłowego. Kto nie zdaje sobie sprawy z czynników historycznych, które weszły w skład panujących idej czasu i jego własnych myśli, ten nie pojmuje jasno ani swego czasu, ani samego siebie i wpada zbyt łatwo w dogmatyczne przecenianie danej chwili rozwoju umysłowego i własnej wiedzy. Nie znając przeszłości, teraźniejszość olśniewa go swoją nowością i oryginalnością, chociaż w istocie rzeczy okazuje się często, że wiele poglądów i teoryj, które uchodzą za wynik pracy umysłowej współczesnego pokolenia, są poprostu zaległościami tradycyjnemi dawnych czasów, wznowionemi tylko wśród korzystnych dla nich warunków. To też bez pomocy badań historycznych, chwila teraźniejsza przedstawia się nam i na polu filozofii jak *deus ex machina*, jako chaotyczne pomięszanie najrozliczniejszych czynników myśli własnej i obcej, bez jasnego poglądu na istotne i prawdziwe znaczenie jednych i drugich.

2) Historya jest koniecznym współczynnikiem krytyki filozoficznej. Wszelka krytyka ma charakter porównawczy, t. j. opiera się na porównaniu własnych poglądów na rzeczy z innemi, faktycznie danemi. Kto w swych dociekaniach filozoficznych polega wyłącznie na własnej myśli i nie pyta o poglądy innych na przedmiot badany, ten przypadkowe pomysły swej fantazyi zbyt łatwo uznaje za prawdę nie-

zachwianą i wogóle nie posiada probierza do krytycznej oceny rozwoju swej myśli i jej istotnego znaczenia.

Prawda, że i nauka współczesna przedstawia często bogaty materyał do porównania ze sobą różnorodnych, lub nawet sprzecznych poglądów na jeden i ten sam przedmiot. Ale nie jest to wystarczającem dla krytycyzmu filozoficznego, gdyż 1) wszystkie wogóle nauki współczesnych badaczy stają się zrozumiałemi ze stanowiska krytycznego jedynie na podstawie badania ich historycznego rozwoju, a nadto 2) najsprzeczniejsze nawet poglądy danej chwili znajdują się zazwyczaj pod wpływem jednych i tych samych ogólnych idej, ograniczających zasadę krytycznego porównania do minimum. Jedynie poglądy, urobione przy udziale innych zupełnie zasad, przez myślicieli, niezależnych od panujących w naszym czasie tendencyj, podają nam materyał do krytycznych porównań i do wszechstronnej oceny znaczenia i właściwości owych idej kierowniczych, którym jako dzieci naszego czasu bezpośrednio ulegamy.

Doświadczenie dziejów doprowadza nadto do przekonania, że refleksya historyczna, czerpiąca z zasobów przeszłości świeże siły ducha i wskazówki dla nowych dróg rozwoju, jest jednym z najpotężniejszych środków postępu i przeciwdziała najskuteczniej różnorodnym zboczeniom i błędnym przesądom danego czasu. Dzięki takiej refleksyi, badania nad literaturą klasyczną Greków i Rzymian, a w szczególności studya nad Platonem i Arystotelesem wywołały krytykę średniowiecznego scholastycyzmu i przyczyniły się do odrodzenia nauk i filozofii. Podobnież i w naszym czasie, zwrot do Kanta, głębsze wniknięcie w zasady jego krytycyzmu, przyczyniły się głównie do wyrwania wiedzy współczesnej z objęć panującego wszechwładnie dogmatyzmu empirycznego, ufającego zmysłom i zewnętrznemu doświadczeniu bardziej, aniżeli wymogom rozumu i faktom życia umysłowego. Jeżeli najnowsze dążności filozofii, dające rękojmię prawidłowego postępu na przyszłość, obejmują szersze widnokręgi myśli, mają na oku wszystkie możliwe środki badania prawdy i każdy z nich oceniają bez przesądu, ze stanowiska sumiennej krytyki: zawdzięczamy to przedewszystkiem refleksyi historycznej na polu filozofii, a mianowicie wznowionym w duchu Kanta badaniom nad teoryą poznania.

W ten sposób okazuje się, że historya wogóle, a w szczególności filozofii nie jest tylko koniecznym współczynnikiem krytyki filozoficznej, ale nadto zawiera w sobie często pokarm duchowy, zdolny podniecić nadwątlone siły współczesnych umysłów do nowego energicznego działania. Byłoby to przestępstwem względem prawidłowego rozwoju badań filozofii, gdyby nie chciano korzystać z tych zasobów przeszłości w sposób odpowiedni.

3) Znajomość historyi jest nareszcie koniecznym warunkiem wszechstronności i przedmiotowości dla współczesnych dociekań na polu filozofii. Historya zaznajamia nas z różnorodnemi środkami badania i z wieloma poglądami na rzeczy, które stanowią konieczne dopełnienie naszego, mniej lub więcej ograniczonego punktu widzenia. Przy pomocy tych danych, przedmioty badania przedstawiają się nam z takich stron, które uszłyby naszej uwagi, przy najskrzętniejszem nawet badaniu, wskutek panującego w naszym czasie kierunku myśli. Historya daje nam możność korzystania zarówno ze zdobyczy, jak z błędów przeszłości i przyswaja współczesnym dociekaniom charakter ogólno ludzki, wszechstronny, jakiego one same przez się nigdy nadaćby sobie nie mogły. Dzięki jej wskazówkom drogi myśli badawczej, przebyte przez przeszłe pokolenia, przebywamy za ich śladem samodzielnie, ale nierównie prędzej i bez takiego wysiłku, gdyż krytyczne opracowanie historyi oświetla ich pochód i ujawnia ich cele ostateczne w sposób dla nas bezpośrednio przystępny.

Wraz z tą ogólno-ludzką wszechstronnością zawdzięczamy badaniom historycznym i możliwie pełny rozwój przedmiotowości w zakresie wiedzy współczesnej. One jedynie zdolne są uwolnić nas od wielu przypadkowych naleciałości, wypływających bądź z naszych osobniczych skłonności, bądź wogóle z podmiotowego nastroju naszego czasu. Zapoznawszy się z różnorodnemi poglądami na jedne i te same sprawy, możemy snadniej określić stanowisko przedmiotowe umysłu krytycznego, wolnego od pomięszania swych podmiotowych przewidzeń z prawdą rzetelną. Im szerszy jest zakres naszej wiedzy historycznej i im sumienniej wnikamy w jej treść, tem umysł nasz przybliża się bardziej do owego przedmiotowego spokoju, który wyzwala się z pod wpływu hałaśliwych prądów chwili, aby wedle możności zająć stanowisko godne filozofa, mającego na oku prawdę dla prawdy, bez wszelkich względów ubocznych. Tylko nauka dziejów wznieść nas może ponad ciasne tendencye rasowe, narodowe, stronnicze, szkolarskie, osobiste, o ile one nie oddają bezstronnie czci przynależnej prawdzie, lecz ją przynoszą w ofierze swym celom egoistycznym. To też tylko wszechstronne zużytkowanie danych historyi czyni z filozofii objaw wspólnej pracy umysłowej całej ludzkości nad poznaniem prawdy, w przeciwstawieniu do jednostronnych i ograniczonych pomysłów, choćby najgienialniejszych osobników. Ideał racyonalnej kooperacyi w celu rozwiązania trudnych zadań filozofii, urzeczywistnionym być może jedynie przy pomocy wszechstronnego uwzględnienia bogatych zasobów historyi.

W imię powyższych uwag przyznać należy, że krytyka historyczna jest w samej rzeczy koniecznym współczynnikiem metody filo-

zofii; że bez jej pomocy nie można osiągnąć niezbędnego na tem polu samopoznania, ani nadać wiedzy charakteru krytycznego i przedmiotowego.

Wykład szczegółowy zasad krytyki historycznej, jako metody naukowej, należy do logiki historyi. Historya filozofii korzystać winna naturalnie z jej wskazówek i zastosować jej zasady ogólne do swego odrębnego przedmiotu badania. Dodajemy w tym względzie kilka jeszcze uwag.

Za probierz dla krytycznej oceny istotnego znaczenia objawów historyi filozofii przyjąć należy jasny pogląd na istotę i zadania filozofii (§§ 4 — 6). Bez takiego probierza krytyka pozbawiona byłaby zasady i pomięszałaby na każdym kroku objawy, nie mające znaczenia filozoficznego, z prawdziwie filozoficznemi.

Dalej zauważmy, że krytyka historyczna na polu filozofii powinna mieć na oku głównie *zasady*, czyli *principia* ogólnego na świat poglądu (zob. str. 94 i nast.). Wszelkie poglądy i nauki szczegółowe myślicieli mają wartość prawdziwie filozoficzną tylko o tyle, o ile się łączą z ich zasadami; szczegóły są bowiem dla filozofa albo tylko punktem wyjścia do wywodu zasad, albo też same z nich się wyprowadzają. W jednym i drugim razie zasady stanowią właściwą treść poglądu filozoficznego i zawierają w sobie główne dane do określenia jego historycznej doniosłości. W ten sposób krytyka historyczna doprowadza nas do jasnego pojęcia rozwijających się w przeszłości zasad filozoficznych i wykazuje porównawczo udział każdej z nich w rozwiązaniu zadań filozofii. Różne typy zasad i poglądów na świat, urobione przez różne szkoły i kierunki filozoficzne, przyczyniają się do wszechstronnego wyjaśnienia naszych własnych w tym względzie pojęć i podają nam wskazówki do wyczerpującego rozbioru odnośnych zagadnień.

Nareszcie, nie zapominajmy, że krytyka historyczna ma i pewne zadania dodatne, pozytywne. Polegają one na wykazaniu owych czynników prawdy i postępu na drodze do jej poznania, które istnieją, często zapomniane lub niezrozumiane, w naukach wielu myślicieli przeszłości, lub też w różnych szkołach i kierunkach myśli badawczej poprzednich pokoleń. Dzięki takim czynnikom prawdy, przejętym przez synów po ojcach duchowych, dokonywa się faktycznie postęp w dziejach wiedzy ludzkiej; więc też każdy pojedynczy myśliciel z osobna tylko wtedy przyczynić się może do prawdziwego postępu na polu filozofii, gdy się opiera na krytycznie wypróbowanych podwalinach przeszłości. Nie potrzebuje on rozpoczynać pracy nad filozofią od pierwszych początków, lecz, sprawdziwszy krytycznie to, co przed nim inni dokonali, przyjmuje samodzielny udział w coraz peł-

niejszem wykończeniu przybytku wiedzy ludzkiej, czegoby uczynić nie mógł, gdyby nie wiedział o pracy swoich poprzedników, lub jej nie uznawał.

Literatura, dotycząca krytyki historycznej, jako czynnika metody filozofii, znajduje zazwyczaj odpowiednie uwzględnienie w szerszych opracowaniach historyi filozofii. Zob. szczególniej dzieło Ueberwega, wyd. z r. 1894, str. 6 i nast. Podobnież i większość prac z zakresu wstępu do filozofii, mówiąc o metodzie, zwraca zarazem uwagę na znaczenie historyi w tym względzie. Zob. też wyżej str. 564 i nast. literaturę, dotyczącą metody filozofii wogóle. Nadto wspomnieliśmy, str. 53 i nast., szczegółowo o pracach myślicieli, którzy przyznają historyi pierwsze miejsce w badaniach filozoficznych. Chcąc gruntownie zapoznać się z tą sprawą, uwzględnić należy te prace, oraz podane przez nas tamże wyjątki. Na szczególną uwagę zasługuje tu też praca H. Falkenheima p. t. *Kuno Fischer u. die litteratur-historische Methode*, 1892. Autor wykazuje całą doniosłość metody, stosowanej przez tego znakomitego historyka filozofii. Określa on ją jako „historyczno-rozwojową (entwickelungsgeschichtliche Methode)" i wyróżnia w niej szczegółowo trzy czynniki: historyczny, psychologiczny i estetyczny. Nakoniec i literatura, dotycząca filozofii nauk historycznych (zob. str. 344 i nast.), zawiera w sobie bogaty materyał do wyjaśnienia krytyki historycznej, jako czynnika metodologicznego filozofii.

III. Synteza jako czynnik metodologiczny filozofii.

§ 16.

Przedmiot i główne momenta syntezy filozoficznej.

Analiza doprowadza z istoty swojej do rozdrobienia i specyalizacyi wiedzy. Przy jej pomocy określamy zasadnicze czynniki, wchodzące w skład naszych poglądów na świat i jego objawy. Nie wyczerpuje to jednak zadań filozofii. Przekonaliśmy się bowiem niejednokrotnie (§ 6,2, oraz str. 570), że przedmioty naszej wiedzy, objawy świata, są wynikiem związku i ustosunkowania swych zasadniczych czynników, i nadto, że każdy szczegółowy prze-

dmiot wiedzy, każde zjawisko jednoczy się faktycznie z szeregiem innych i wytwarza z niemi nowe złożone formy i jestestwa, które razem wzięte stanowią nareszcie jedną w sobie całość, jeden ustrój powszechnego bytu, wszechświata (§ 5,2). Synteza, jako czynnik metodologiczny filozofii, ma na celu zużytkować krytycznie owe wytwory umysłu, przy których pomocy dochodzimy do stopniowego połączenia i całkowania zasadniczych czynników bytu i jego objawów w jednę całość myślową, odpowiadającą możliwie wiernie rzeczywistemu ustrojowi świata.

Czynnik syntetyczny metody filozofii obejmuje następujące wydatne momenta:

1) Przystępując do samodzielnych krytycznych badań w celu rozwiązania zadań filozofii, napotykamy w umyśle naszym szereg gotowych syntetycznych wytworów, jako wynik bezpośredniego rozwoju życia umysłowego. Wytwory te wchodzą w skład naszego zwykłego poglądu na świat, niezależnie od wszelkich roztrząsań filozoficznych (zob. str. 103 i nast.). Napotykamy je w każdym człowieku zdrowo myślącym i dla tego można je objąć w pojęciu naturalnego poglądu na świat *zdrowego rozsądku*, czyli *zmysłu powszechnego*. W nowszych czasach nazwano ten pogląd naturalny na świat, poglądem *naiwnego realizmu.*

Nie zajmując się tu ani klasyfikacyą, ani bliższem określeniem syntetycznych czynników tego naturalnego na świat poglądu, — co stanowi zadanie osobnych badań filozoficznych, — powiemy tylko, że owe czynniki dotyczą tak naszego bytu, jak i bytu wogóle, zarówno bezpośrednio widocznych własności jego, jak i porządku w ustosunkowaniu jego składowych czynników, oraz celowości w ogólnym pochodzie jego objawów. To znaczy: naturalny pogląd na świat obejmuje zarówno logiczne, jak i estetyczne i etyczne czynniki (§ 8,3). Zdrowy rozsądek przyznaje bezpośrednio rzeczywistość zarówno podmiotu myślącego, wogóle ducha, jak i bytu przedmiotowego, i na tej zasadzie patrzy na świat, jako na całość, wypełniającą przestrzeń przy har-

monijnem i celowem ustosunkowaniu swych składowych czynników (pierwiastków, sił, jestestw i t. d.). W związku z takim poglądem, zdrowy rozsądek dopatruje tak w świecie wogóle, jak i w jego różnorodnych jestestwach pewnego przeznaczenia i celu, uwydatniających się we wzajemnej od siebie zależności jego objawów, oraz w ich czasowem następstwie, począwszy od pierwszych zawiązków w przeszłości, aż do najodleglejszej przyszłości.

Ten ogólny szemat naturalnego poglądu na świat, przyjmujący rozliczny charakter i podlegający różnorodnym zmianom w szczegółach, stosownie do danego stanu kultury umysłowej, stanowi konieczny punkt wyjścia dla wszelkich badan filozoficznych. Analiza krytyczna umysłu, o której mówiliśmy wyżej (§ 15,1), rozkłada ten świato-pogląd naturalny na jego składowe czynniki i ocenia ich wartość krytycznie; filozoficzna zaś synteza wytwarza z tych czynników ogólne pojęcie umysłu, jako ustroju o rozlicznych funkcyach, jednoczących się z sobą organicznie, i przez to wyjaśnia krok za krokiem daną treść naturalnego na świat poglądu. Przy pomocy tego środka metodologicznego, filozofia określa ściśle znaczenie wszelkich syntetycznych wytworów zdrowego rozsądku, i w miarę potrzeby i możności, zastępuje jego bezpośrednie, często bardzo mętne, niepowiązane ze sobą lub nawet sprzeczne i błędne poglądy na rzeczy, nowemi, jaśniejszemi, rozwiniętemi konsekwentnie i zbliżającemi się, jak można najwięcej, do prawdy rzeczywistej, krytycznie uzasadnić się dającej.

Z powyższego wynika, że pierwszy czynnik syntezy filozoficznej polega na metodycznem obrobieniu naturalnej syntezy zwykłego poglądu na świat, t. z. zdrowego rozsądku, w celu nadania temu poglądowi, na podstawie krytyki umysłu, charakteru wewnętrznej konsekwencyi, jasności, ścisłości i, jeśli można, prawdy. Czynnik ten nazywamy *syntetycznem obrobieniem i uzupełnieniem poglądu na świat zdrowego rozsądku, czyli naiwnego realizmu.*

2) Pogląd na świat zdrowego rozsądku, z natury swojej, zajmuje się głównie treścią, dotyczącą codziennych potrzeb i dążności życia, a więc pytaniami, leżącemi, że tak powiem, na powierzchni bytu. O głębszem wniknięciu w ostateczne zasady wiedzy i bytu, zdrowy rozsądek, sam przez się, nie myśli bynajmniej i nie posiada też do tego odpowiednich danych. Takie głębsze pojęcie rzeczy jest wynikiem działalności umysłów wyjątkowych, objawiającym się w *nauce*, która jak wiadomo, rozchodzi się często w sposób rażący z treścią bezpośredniego na świat poglądu (zob. str. 168). Z tego wynika, że filozofia nie może się ograniczyć tym poglądem, ani nawet krytycznym rozbiorem jego treści, lecz szukać winna dopełnienia tej treści w nauce, t. j. w badaniach metodycznych, przekraczających ciasny widnokrąg zdrowego rozsądku i doprowadzających do głębszego i prawdziwszego pojęcia rzeczy.

Wszelkie badanie naukowe jest objawem pewnego krytycznego niedowierzania świadectwu zdrowego rozsądku i jego bezpośrednim, naturalnym wytworem. Nauka powstała i istnieje jedynie wskutek przekonania, że narzucający się bezpośrednio, naturalny pogląd na rzeczy nie jest dość pewnym, aby mógł być przyjętym bez dalszego rozbioru. Jest on niewątpliwie wystarczającym w codziennych stosunkach życia. To też na tem polu nikt od niego nie odstępuje bez narażenia się na zarzut nierozsądku. Ale, gdy chodzi o ścisłą prawdę, o możliwą dla umysłu zgodność pomiędzy pojęciami o rzeczach a samemi rzeczami; wtedy zdrowy rozsądek sam tyle posiada rozumu, że dobrowolnie odstępuje pierwszeństwo *nauce* i byłoby znowu nierozsądnem, gdyby ktoś w kwestyach prawdy przedmiotowej bardziej ufał bezpośrednim poglądom zdrowego rozsądku, aniżeli nauce.

Nauka dąży do poznania prawdy możliwie czystej, przedmiotowej, i w tym celu usiłuje określić ogólne, stałe i niezmienne czynniki szczegółowych, zmiennych objawów, t. j. usiłuje określić *zasadę*, *istotę*, *przyczynę* tych obja-

wów, *prawa*, rządzące niemi, lub w nich na jaw występujące. Jasną jest tedy rzeczą, że i filozofia, jako nauka, po wyjaśnieniu i krytycznej ocenie syntetycznych wytworów naturalnego na świat poglądu, uwzględnić następnie winna owe uogólnienia naukowe, wyrażające się w tak zwanych *prawach*, które, razem wzięte, stanowią najwyższą syntezę wiedzy ludzkiej odnośnie do bytu przedmiotowego.

Takie najwyższe uogólnienia badań naukowych napotyka filozofia w *naukach specyalnych*. Każda z nich ma na celu określenie praw tej grupy objawów, któremi ona się zajmuje. Analiza filozoficzna nauk specyalnych poddaje rozbiorowi ich przedzałożenia i wyniki i wykazuje te niewątpliwe dane, które, zgadzając się z wymogami krytyki poznania, powinny wejść w skład ogólnego na świat poglądu (§ 15,2). Ale na tem nie kończy się metodologiczne znaczenie nauk specyalnych dla filozofii. Nauki specyalne, z natury swojej, rozwijają się w pewnem odosobnieniu, niezależnie jedne od drugich. Filozofia ma i względem nich pewne zadania syntetyczne, polegające na odpowiedniem zestawieniu i dopełnieniu ich uogólnień, a więc ich praw i na wyprowadzeniu z tego zestawienia pewnych wniosków co do najwyższych zasad bytu wszechświata. Jestto czynnik syntetyczny, którym filozofia koniecznie posiłkować się musi, jeżeli chce rozwiązać swe zadania wszechstronnie; wchodzi on w skład metody filozofii, jako jeden z niezbędnych środków pomocniczych jej dociekań.

Tak tedy drugim czynnikiem syntezy filozoficznej jest zjednoczenie praw, jakim podlegają szczegółowe objawy według krytycznie wyjaśnionych danych odnośnych nauk specyalnych. Czynnik ten nazywamy *syntezą krytycznie uzasadnionych praw nauk specyalnych.*

3) Nakoniec zauważmy, że historya rozwoju umysłowego ludzkości, a w szczególności historya filozofii, przedstawia nam najrozliczniejsze usiłowania nad wytworzeniem pełnego i możliwie doskonałego poglądu na świat, zdolne-

go wyjaśnić szczegółowe objawy z punktu widzenia jasno określonych zasad. Analiza krytyczna tych usiłowań wykazuje, jakie dane przeszłości mają wartość trwałą, przyczyniają się do rozwiązania zadań filozofii i dla tego wchodzić powinny w skład dalszej pracy na tem polu (§ 15,3). Zjednoczenie zaś tych danych i ich organiczne włączenie w nowo wytwarzający się pogląd na świat stanowi ostatni czynnik syntezy filozoficznej, który możemy nazwać *syntezą historyczną filozoficznego na świat poglądu.*

Na zasadzie tego czynnika myśliciel stara się udowodnić, że jego pogląd na świat nie jest tylko podmiotowym wytworem jego umysłu, lecz prawidłowym wynikiem rozwoju umysłowego ludzkości wogóle, a mianowicie wynikiem dziejowego postępu jej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofii. Wykazaniem takiej syntezy historycznej myśliciel usuwa zarzut indywidualnej fantastyczności i usprawiedliwia wszechstronnie swe poglądy wobec innych myślicieli, wobec ustroju umysłowego ludzkości wogóle.

Zastanawiając się bliżej nad zaznaczonemi powyżej czynnikami syntezy filozoficznej, przekonywamy się że stanowią one konieczne dopełnienie odpowiednich czynników analizy. Prawdziwie naukowa metoda filozofii wraz z krytyką umysłu, t. j. z rozbiorem umysłowych pierwiastków naturalnego na świat poglądu połączyć winna jego syntetyczne obrobienie i uzupełnienie; dalej z rozbiorem danych nauk specyalnych, z krytyką ich przedzałożeń i wyników, łączyć winna syntetyczne zjednoczenie krytycznie uzasadnionych wyników tych nauk, t. j. syntezę praw, wyjaśniających szczegółowe szeregi objawów świata i nakoniec, z analizą krytyczną przeszłości filozofii połączyć winna syntezę historyczną pierwiastków prawdy, wykrytych przez poprzednie pokolenia. Tylko wszechstronne i sumienne zastosowanie wszystkich tych czynników metodologicznych do badań filozofii nadaje im charakter prawdziwie naukowy i doprowadza do możliwie pełnego i zarazem ścisłego poglądu na świat i jego objawy.

1. Syntetyczne obrobienie i uzupełnienie poglądu na świat zdrowego rozsądku, czyli naiwnego realizmu.

Najbardziej krytyczny i negacyjny umysł wśród ludzi nie może się oderwać od zwykłego poglądu na świat, narzucającego się nam z bezpośrednią oczywistością, jako naturalny wynik rozwoju umysłowego. Ten naturalny pogląd na świat możemy w najrozliczniejszy sposób tłomaczyć, wyjaśniać, dopełniać, ale go zmieniać nie możemy, gdyż, jako fakt życiowy, nie zależy od naszej woli, lecz wynika z przyczyn i warunków, działających poza jej wpływem (zob. str. 92).

Z istoty rozwoju umysłowego wynika, że pierwiastkowo dowierzamy dogmatycznie naturalnemu poglądowi na świat i że go utożsamiamy bezpośrednio z istotną rzeczywistością, t. j. przekonani jesteśmy, że świat sam w sobie jest takim, jakim się nam przedstawia. Na tem polega istota *naiwnego realizmu.* Gdy zaś na podstawie krytycznego rozbioru umysłu i jego wytworów dochodzimy do ścisłego rozróżnienia podmiotowych i przedmiotowych czynników życia umysłowego, natenczas możemy poddawać w wątpliwość przedmiotową prawdę najoczywistszych na pozór rzeczy, i wówczas naturalny pogląd na świat przyjmuje dla naszej świadomości zupełnie odmienny charakter. Wprawdzie i wtedy nie odmawiamy życiowego znaczenia bezpośredniemu na świat poglądowi: uznajemy w nim fakt niezaprzeczony naszej świadomości; ale to nie wystarcza jeszcze do przyznania mu przedmiotowej prawdy. Przeciwnie, stosownie do wyników krytyki umysłu, możemy w tej lub owej treści naturalnego na świat poglądu widzieć podmiotowe złudzenie i wskutek tego zmodyfikować ją przy wytworzeniu własnego, możliwie przedmiotowego poglądu.

Z powyższego okazuje się, że pogląd filozoficzny na świat, oparty na syntezie wyłącznie takich czynników, które krytyka umysłu uznaje za objawy przedmiotowe, może się zasadniczo różnić od dogmatycznego poglądu większości ludzi, a zatem od poglądu tak zwanego zdrowego rozsądku. W każdym razie przekonywamy się, że w umyśle filozofa istnieją dwa różne poglądy na świat: jeden pierwotny, naturalny, właściwy wszystkim ludziom, od którego nikt wyzwolić się nie może; drugi nabyty, metodycznie wytworzony, filozoficzny, obrabiający i uzupełniający pogląd naturalny na świat.

Wobec tej różnicy powstaje pytanie: w jakim stosunku znajdują się do siebie te dwa poglądy na świat: bezpośredni i krytyczny, naturalny i filozoficzny?

Tu spotykamy się przedewszystkiem ze zdaniem, że pogląd naturalny na świat zasługuje ze wszech miar na nasze zaufanie, że jego wartość poznawcza przewyższa wszelkie sztuczne wytwory abstrakcyjnej myśli, gdyż jest wynikiem normalnego rozwoju umysłu i bezpośredniego działania jego praw zasadniczych. Głównym przedstawicielem takiego zdania był Tomasz Reid. Domagał się on, aby filozofia w niczem nie odstępowała od naturalnego poglądu na świat; przeciwnie, aby się we wszystkiem do niego stosowała i starała się jedynie bliżej wyjaśnić i udowodnić jego zasady. A że zasady te obejmujemy zazwyczaj w pojęciu *zdrowego rozsądku* lub *zmysłu powszechnego*, przeto nauka ta znana jest pod nazwą filozofii *zdrowego rozsądku*. W niemieckiej filozofii bronił podobnej zasady Fr. H. Jacobi, powołując się na *uczucie* i *wiarę*, jako na czynniki bezpośredniego poznania rzeczy. U nas zaś rozwinął tę zasadę głównie Al. Tyszyński pod nazwą zasady *myśli praktycznej* lub *prostoty w sądzeniu*.

Bez szczegółowego rozbioru filozofii zdrowego rozsądku możemy tu wprost zaznaczyć, że wypowiada ona następujące niezaprzeczone prawdy, mające ważną doniosłość metodologiczną, na które zwracaliśmy już uwagę w miarę potrzeby, a mianowicie:

1) Naturalny pogląd na świat zdrowego rozsądku, czyli zmysłu powszechnego, powinien być uznany za punkt wyjścia dla wszelkich dociekań filozofii.

2) Bez względu na krytyczną ocenę poznawczej wartości naturalnego na świat poglądu, nie możemy się od niego oderwać zupełnie, lecz wskutek życiowej konieczności kierować się musimy jego wskazówkami w naszym stosunku do świata przedmiotowego i do ludzi.

3) W zasadniczych czynnikach naturalnego na świat poglądu uwydatnia się ogólno-ludzka organizacya umysłu, będąca konieczną podstawą tak działalności poznawczej wogóle, jak i w szczególności filozoficznego pojęcia świata.

Z drugiej atoli strony, wraz z temi prawdami, filozofia zdrowego rozsądku zawiera w sobie następujące, nader ważne, metodologiczne braki:

1) Nie uwzględnia w sposób należyty zasadniczego wymagania filozofii, t. j. krytyki poznania, lecz świadectwu naturalnego na świat poglądu dowierza dogmatycznie, chociaż nie ulega wątpliwości, że treść owego poglądu rozchodzi się pod wieloma względami z prawdą przedmiotową, naukowo udowodnić się dającą.

2) Filozofia zdrowego rozsądku nie zwraca odpowiedniej uwagi na trudności, jakie się przeciwstawiają określeniu zasad zmysłu powszechnego i naturalnego na świat poglądu, i nie stara się przezwyciężyć tych trudności za pośrednictwem wszechstronnego rozbioru

umysłu i jego czynności. Treść naturalnego na świat poglądu podlega zmianom, stosownie do różnego stopnia kultury umysłowej zarówno jednostek, jak narodów i może być ściśle określoną jedynie na podstawie krytycznego rozróżnienia stałych, t. j. koniecznych, powszechnych i przedmiotowych czynników umysłu (§ 15,1), od czynników mniej lub więcej przypadkowych, jako zależnych w swej treści od samodzielnego działania jednostkowych umysłów.

3) Filozofia zdrowego rozsądku bez wszelkiej zasady ścieśnia widnokrąg umysłowy badacza tak zwanemi pewnikami zmysłu powszechnego, zamiast rozszerzyć ten widnokrąg wedle możności, przyjmując pod rozwagę i takie dane, które się wprawdzie rozchodzą z bezpośrednią treścią naturalnego na świat poglądu, ale pomimo to mogą nas doprowadzić do głębszego wniknięcia w przedmiotową treść świata, a zatem do ściślejszego poznania prawdy.

Braki te wykazują, że pogląd naturalny na świat zdrowego rozsądku potrzebuje koniecznie filozoficznego obrobienia i dopełnienia. Takie obrobienie i dopełnienie stanowi pierwsze i zarazem najważniejsze zadanie syntezy filozoficznej. Obejmuje ono następujące momenta:

1) Przy urobieniu nowego, samodzielnego poglądu na świat, na tle poglądu naturalnego, synteza filozoficzna posiłkuje się jedynie takiemi wytworami umysłowemi, które w sposób należyty wyjaśnione zostały na podstawie poprzedniej krytyki umysłu. Wszelka synteza czynników, nierozebranych poprzednio krytycznie, sprzeciwia się zasadniczo wymaganiom filozofii.

2) Konieczne, powszechne i przedmiotowe wytwory umysłu ludzkiego (jako to: wyobrażenia i pojęcia, dotyczące naszego własnego bytu i ducha wogóle, bytu świata zewnętrznego i materyi, przestrzeni i czasu, przyczyny i celu, zjawiska i istoty, praw i t. p.) filozofia określa ściśle na podstawie krytyki umysłu, a przy pomocy syntezy zestawia w jedną myślową całość, odpowiadającą z możliwą dokładnością zjednoczeniu tych czynników w świecie rzeczywistym. Przez to każdy samodzielny myśliciel dochodzi do wyników filozoficznych, zmieniających lub dopełniających pod wieloma względami zasadniczą treść naturalnego na świat poglądu.

3) Wskutek wewnętrznej konsekwencyi myśli, owo samodzielne obrobienie i dopełnienie naturalnego na świat poglądu odnosi się i do szczegółowej treści naszych pojęć i sądu o rzeczach. Podczas gdy zdrowy rozsądek opiera się i pod tym względem na bezpośredniej wierze, że zjawiska świata są w istocie swojej takiemi, jakiemi się nam przedstawiają; to filozofia stosuje i do nich wymagania krytycznej teoryi poznania, a urabiając syntetycznie tę szczegółową treść, uzupełnia

i zastępuje pojęcia i sądy większości ludzi nowemi, opartemi na wszechstronnem badaniu rzeczy. W ten sposób synteza filozoficzna zmienia zazwyczaj pogląd naturalny i na najprostsze rzeczy, godząc je w myśli zarówno pomiędzy sobą, jak i z krytycznie wyjaśnionemi zasadami ogólnego na świat poglądu.

Porównanie powyższych dwóch różnych poglądów na świat: naturalnego i filozoficznego, przekonywa, że pierwszy, uznając świat za taki w istocie, jakim się nam przedstawia, dowierza głównie bezpośredniemu świadectwu zmysłów; wskutek czego przyjmuje charakter *sensualistycznego realizmu;* gdy przeciwnie pogląd filozoficzny jest wytworem sztucznym myśli, idei, wynikłym z działania rozumu krytycznego i dla tego posiada cechy *racyonalnego idealizmu*. Najrealistyczniejszy nawet w teoryi pogląd filozoficzny, np. materyalizm, jako wyrób samodzielnej myśli, jako teorya, przekształcająca bezpośrednio dane umysłu według wymagań metodycznych logiki, nie może się uwolnić od tych cech racyonalnego idealizmu.

Z pierwszego wejrzenia zdawaćby się mogło, że dwa te poglądy: naturalny i filozoficzny, wyłączają się nawzajem bezwzględnie i że pomiędzy niemi zgody nie ma. Pomimo to sumienny myśliciel nie może się zadowolić taką sprzecznością pomiędzy poglądami, istniejącemi zarazem w jego umyśle, lecz szukać musi wyrównania pomiędzy niemi, albo przynajmniej wyjaśnić przejście od jednego do drugiego. Pierwszy, t. j. pogląd naturalny, jako wynik ogólno-ludzkiej organizacyi umysłu, nie może znajdować się w istotnej sprzeczności z poglądem filozoficznym, który chociaż jest wytworem jednostkowego umysłu, usiłuje jednak również oprzeć się na czynnikach ogólno-ludzkich, obowiązujących każdego prawidłowo myślącego człowieka. Okazuje się z tego konieczna potrzeba syntetycznego zjednoczenia naturalnego i filozoficznego na świat poglądu i wyjaśnienia ich istotnej zgody, pomimo pozornej między niemi sprzeczności.

Nie jest tu naszem zadaniem roztrząsać szczegółowo pochodu badania, mającego na celu ową syntezę naturalnego i filozoficznego na świat poglądu. Należy to do przedmiotów specyalnej metodologii filozofii. Dla nas wystarczy, gdy zauważymy, że dwa te poglądy mają się do siebie jak *zmysły* do *rozumu* w organizacyi umysłu, jak *życie* do *nauki* w jego rozwoju. Naturalny realizm, jako wynik świadectwa zmysłów, okazuje się w istocie nie wystarczającym przy poznaniu rzeczy i wskutek tego domaga się uzupełnienia ze strony czynników racyonalnej krytyki (zob. str. 188 i nast.); ale pomimo to, zasadniczej sprzeczności pomiędzy świadectwem zmysłów i świadectwem rozumu przyjmować nie mamy prawa. Przeciwnie, faktycznie, w życiu, oba te czynniki organizacyjne umysłu nawzajem się uzupełniają i wspiera-

ją, więc też sharmonizowane być muszą w naszym poglądzie na świat. I w samej rzeczy, krytyka umysłu, roztrząsając wszechstronnie istotę bezpośredniego zmysłowego na świat poglądu, wyjaśnia zarazem jego znaczenie, oraz granice jego zastosowania w prawidłowem poznaniu rzeczy, a przytem wykazuje: w czem i pod jakiemi względami świadectwo zmysłów uzupełnione być winno krytyczną działalnością rozumu i poddać się jego kierownictwu. Na tej zasadzie, myśliciel odnajduje czynniki, łączące naturalny pogląd zdrowego rozsądku z filozoficznym, rozumu krytycznego, i dochodzi do wszechstronnego zrównoważenia ich treści, jako wytworów różnych wprawdzie funkcyj umysłowych, lecz jednej i tej samej organizacyi umysłu ludzkiego i jej praw zasadniczych.

Faktyczne urzeczywistnienie zaznaczonej syntezy jest jednem z najdonioślejszych zadań filozofii. Myśliciel, nie zwracający należytej uwagi na to zadanie i nie posiłkujący się odpowiedniemi metodologicznemi środkami w celu jego rozwiązania, wpada w ostateczności, sprzeciwiające się zarówno niezaprzeczonym danym życia umysłowego, jak i wymogom wszechstronnego poznania rzeczy. W braku bowiem jasności i ścisłości na tem polu, myśliciel staje albo na stanowisku skrajnego dogmatyzmu, ufającego bezwzględnie świadectwu zmysłów i naturalnemu na świat poglądowi, przez co pozbawia się nawet zdolności bliższego pojęcia badań krytycznych tak wiedzy ludzkiej wogóle, jak i w szczególności filozofii; albo też, lekceważąc wyniki bezpośredniego życiowego rozwoju umysłu ludzkiego, oddaje bezwzględne pierwszeństwo abstrakcyjnym wytworom swej jednostkowej myśli, bez kontrolowania ich treści z punktu widzenia praw i czynników ogólnoludzkiej organizacyi umysłu. Błędy pierwszej z tych ostateczności występują najwyraźniej na jaw w tak zwanej filozofii zdrowego rozsądku, o której mówiliśmy wyżej (str. 608 i nast.); odstraszający zaś przykład drugiej ostateczności przedstawia dyalektyka Hegla, posiłkująca się oderwaną myślą, bez wszelkiego względu na najprostsze i krytycznie uzasadnione wymagania zdrowego rozsądku (zob. wyżej str. 576 i nast.).

Filozofia zdrowego rozsądku. Zasady filozofii zdrowego rozsądku wyłożył szkocki myśliciel T. Reid († 1796) zarówno w przywiedzionej na wstępie pracy (zob. str. 10), jak i w dziele: *On the intellectual powers of man*, 1785. Tu wylicza on szczegółowo teoretyczne i praktyczne pewniki, które według niego, każdy człowiek zdrowo myślący uznaje, bo są prawdami same przez się oczywistemi (self-evident truths). Do nich zalicza między innemi zdania: Stany umysłu, dochodzące do naszej świadomości, istnieją rzeczywiście; przedmioty, działające na nasze zmysły, są takiemi rzeczywiście,

jakiemi się nam przedstawiają; zdolności umysłu, przy których pomocy rozróżniamy prawdę i fałsz, zasługują na naszo zaufanie; zdania, co do których istnieje zgoda powszechna wśród ludzi, są prawdziwemi; porządek przyrody daje nam prawo przypuszczać, że przy działaniu jednostajnych warunków, przyszłość podobną będzie do przeszłości i t. p. Wielce ponczającą pracę o Reidzie ogłosił A. C. FRASER, *Thomas Reid*, 1898.

Obronę filozofii zdrowego rozsądku ze stanowiska bardziej krytycznego, a więc na podstawie Kanta, podjął w naszym wieku głównie W. HAMILTON († 1856). Mówiliśmy o nim już wyżej, str. 13 i 327. Tu zaznaczamy tylko jeszcze, że wprowadził termin: *naturalny realizm* (natural realism), który później nazwano *naiwnym realizmem*. Wśród współczesnych myślicieli, stojących na tem stanowisku, zasługują szczególniej na uwagę: Najprzód HODGSON i MAC COSH, których prace uwzględniliśmy również wyżej (str. 16 i 18, oraz 327). Ostatni ogłosił też historyą szkockiej filozofii w dziele: *History of the scottish philosophy*, 1875. Następnie AND. SETH, autor pracy: *Scottish philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume*, 1885. Przeceniając znaczenie tego autora, J. R. THOMSON stawia go w swym wspomnianym (str. 43) *Dykcyonarzu* nawet wyżej nad Kanta! „In some respects, mówi o nim (str. XXXVI), equal, if not superior of the great sage of Königsberg." Cała naiwna powierzchowność tego kierunku myśli uwydatnia się w pracy L. HELLENBACHA: *Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes*, 1876. Jednym zaś z najnowszych obrońców filozofii zdrowego rozsądku jest H. KEFFLER w pracy: *Philosophie du sens commun*, 1894. „Zdrowy rozsądek" sprowadza tu autor do poglądów bardzo trywialnego naturalizmu.

Do przedstawicieli filozofii zdrowego rozsądku, czyli zmysłu powszechnego, zaliczyć należy JACOBI'EGO, o którym wspomnieliśmy na str. 11. Broni on naturalnego poglądu na świat, jako wytworu bezpośredniego *poczucia* prawdy, właściwego człowiekowi i dopełnia z tego stanowiska prozaiczne, że tak powiem, prawdy szkockich filozofów głębszem pojęciem idealnych, religijnych i moralnych potrzeb umysłu ludzkiego, chociaż zasad swych także nie opiera na wszechstronnym krytycznym rozbiorze umysłu i jego czynności poznawczych.

TYNDALL we wspomnianych (str. 438) *Nowych fragmentach* (1895) bardzo trafnie mówi (str. 93): „Ktoś powiedział, że nauka jest organizowanym zdrowym rozsądkiem. Zdanie to możnaby przyjąć odnośnie do przyrodoznawstwa opisowego; ale o jego zastosowaniu do właściwej fizyki lub matematyki mowy być nie może." Tem bardziej, dodajmy od siebie, mowy o tem być nie może odnośnie do krytycznej filozofii.

Wszechstronną analizę *naiwnego realizmu*, stanowiącego główną treść „filozofii zdrowego rozsądku," podaje H. SCHWARZ w różnych miejscach swego dzieła: *Das Wahrnehmungsproblem*, 1892. Cenną też jest w tym względzie rozprawa W. WUNDTA: *Ueber naiven und kritischen Realismus*, 1897 (odbitka z *Philosophische Studien*).

U nas wygłaszał już JAN ŚNIADECKI zasady filozofii zdrowego rozsądku na tle sensualistycznem (zob. wyżej str. 22 i nast.). Najszerzej zaś rozwinął te zasady AL. TYSZYŃSKI, jak się o tem przekonaliśmy, zdając sprawę z jego dzieła o *Krytyce powszechnej* (zob. wyżej str. 29 i nast.).

2. Synteza krytycznie uzasadnionych praw nauk specyalnych.

Każda z nauk specyalnych uogólnia ostateczne wyniki swych badań w tak zwanych *prawach*, wyjaśniających działanie danego szeregu objawów. Stosownie do różnego przedmiotu badania, prawa te, z natury rzeczy, przyjmują odmienny charakter. Porównanie zaś i ze-

stawienie tych praw nie stanowi już zadania samych nauk specyalnych. Przeciwnie różnorodne dogmatyczne przypuszczenia, na których nauki te się opierają, a które wpływają zarazem na bliższe określenie owych praw, pociągają za sobą często rażące sprzeczności pomiędzy najwyższemi uogólnieniami różnych gałęzi wiedzy specyalnej i czynią ich syntetyczne wyrównanie z pierwszego wejrzenia prawie niemożliwem. Świadczy o tem to wszystko, cośmy na swojem miejscu powiedzieli zarówno o dogmatycznych przedzałożeniach nauk specyalnych (§ 6,3), jak o tendencyi odśrodkowej ich badań (str. 335 i nast.). Pomimo to, filozofia w swej dążności do ogólnego na świat poglądu, wyrzec się nie może takiego porównawczego zestawienia praw nauk specyalnych; przekonaliśmy się bowiem na swojem miejscu (str. 316 i nast.), że od takiego uwzględnienia wyników badań szczegółowych zależy charakter naukowy samej filozofii. Krytyka przypuszczeń i wyników nauk specyalnych wyjaśnia wprawdzie ich treść i wykazuje ich doniosłość dla dalszych dociekań filozofii (§ 15,2); ale nie zestawia jeszcze tej treści w jedną całość naukową i nie doprowadza do ogólnego w tym kierunku poglądu. To stanowi odrębne zadanie, wchodzące w skład metody filozofii, jako *synteza krytycznie uzasadnionych praw nauk specyalnych*. O tym czynniku metodologicznym mamy tu do powiedzenia słów kilka.

Całe bogactwo różnorodnych praw nauk specyalnych daje się sprowadzić do trzech typów zasadniczych, jakiemi są: prawa *fizyczne*, *biologiczne* i *racyonalne*, w najszerszem znaczeniu tych wyrazów. W celu bliższego wyjaśnienia zaznaczonego czynnika metodologicznego filozofii, musimy się bliżej zastanowić nad istotą tych trzech typów praw i nad możnością ich syntetycznego wyrównania.

Prawami *fizycznemi* nazywamy najwyższe uogólnienia nauk przyrodniczych w ścisłem pojęciu tych nauk, mających za przedmiot zewnętrzną, materyalną, na zmysły oddziaływającą przyrodę (§ 11). Tu należą głównie prawa, wykazywane przez dynamikę, fizykę i chemią, jako nauk, badających zasadnicze czynniki wszelkich wogóle objawów przyrody (zob. wyżej, str. 124 i nast. klasyfikacyą nauk według WUNDTA). Na swojem miejscu widzieliśmy, że objawy te sprowadzają się ostatecznie do *ruchu* i że odnośne prawa mają charakter *mechaniczny* i stanowią najwyższy metodologiczny czynnik, którym się posiłkują nauki przyrodnicze przy objaśnieniu objawów przyrody (zob. § 11,1, i 3). Wyniki badań przyrodników w tym zakresie tak są ścisłe, że filozofia na nich bez obawy opierać się już może, wyjaśniając tylko treść ich krytycznie.

Rozbiór atoli nauk przyrodniczych, a w szczególności mechanizmu, wykazuje, że istnieją szeregi objawów, narzucające się nam

z równą wyrazistością, których jednak, bez zadania gwałtu faktom i logice, żadną miarą wyjaśnić nie można na podstawie praw mechaniki. Wszystkie tego rodzaju objawy skupiamy w ogólnem pojęciu ***życia***. Na podstawie zaś krytyki odnośnych danych przekonaliśmy się, że większość współczesnych badaczy na tem polu zmuszona jest widzieć w życiu objaw odrębny, różny zasadniczo od objawów przyrody nieorganicznej, a z tego wynika, że dla ich naukowego wyjaśnienia należy uznać działanie osobnych praw, które właśnie nazywamy prawami *biologicznemi* (od βίος = życie; zob. prócz zaznaczonych miejsc jeszcze § 8,3,2, oraz 11,1,2 i 11,2).

Do objawów życia w najobszerniejszem pojęciu tego wyrazu należą:

1) Początek i rozwój ziemi, oraz wogóle ciał niebieskich, jako kosmicznej całości.

2) Początek i rozwój życia organicznego.

3) Czynności fizyologiczne ustrojów organicznych, począwszy od najniższych aż do człowieka.

4) Początek i rozwój życia umysłowego.

5) Objawy umysłowe w jestestwach organicznych.

6) Historya, jako objaw zjednoczonego rozwoju narodów i ludzkości.

To wszystko są szczegółowe objawy wszechświatowego faktu ***życia***, domagające się wyjaśnienia naukowego na podstawie bliższego określenia odnośnych praw.

Co się tyczy nauk specyalnych, badających powyższe objawy życia, w celu określenia jego praw, to pierwsze trzy szeregi objawów stanowią niezaprzeczony przedmiot różnych nauk przyrodniczych; trzy dalsze zaś szeregi wpadają po większej części w zakres nauk humanitarnych, chociaż w nowszych czasach, dla wyjaśnionych powodów, objawia się dążność badania i objawów umysłowych na podstawie przesłanek przyrodoznawstwa (zob. § 11, oraz 10,3,1,2).

Zasady metodologiczne i metafizyczne nauk przyrodniczych, mających za przedmiot objawy życia, nie są dotąd wyjaśnione w sposób należyty. Filozofia tych nauk ma przed sobą jeszcze szerokie pole do nowych, samodzielnych dociekań krytycznych. Ogólna tendencya mechanicznego wyjaśnienia życia jest niezawodnie uprawnioną (zob. str. 388 i nast.); skoro się jednak okazało, że na tej podstawie można wyjaśnić tylko pewne, że tak powiem, dodatkowe i zewnętrzne strony życia, lecz nie jego czynniki zasadnicze, to należy albo zrzec się nadal badania tych czynników, — na co się żaden umysł żywszy i sumienny nie zgodzi, — albo też odnaleźć nowe zasady badania, dopełniające mechanizm. Idea *rozwoju* zawiera w sobie wiele danych

w tym względzie; ale ich dotąd nie wyjaśniono należycie wskutek doktrynerskiego zastosowania i do niej zasad mechanizmu (zob. str. 237 i nast., oraz 387 i nast.). Jedyna zaś w tym kierunku, wspominiana już wyżej (str. 241) próba fizyologa Pflügera, mająca na celu określenie prawa *celowej mechaniki* życia, wyczekuje dotąd bliższego uzasadnienia, rozwoju i zastosowania. W każdym razie wyznać należy, że przyrodoznawstwo nie wykryło dotąd najpierwszych nawet *praw życia*, z którychby filozofia wprost w swych dalszych dociekaniach skorzystać mogła.

Jeszcze większe zamięszanie panuje w zakresie nauk humanitarnych, badających objawy życia. Świadczy o tem wymownie obecny stan filozofii tych nauk (zob. str. 344—352). Uczeni kierują się dotąd na tem polu najsprzeczniejszemi zasadami. Jedni usiłują wyprowadzić nawet najwyższe objawy życia dziejowego ludzkości z działania praw mechanicznych; inni ograniczają się ciasnym zakresem szczegółowych objawów i nazywają swe uogólnienia prawami, nie pytając o to, czy się godzą z niewątpliwemi danemi pozostałych nauk. W ten sposób psychologia empiryczna, psychofizyka, antropologia, etnografia, lingwistyka, socyologia, historya i t. p. zawierają w sobie bogate materyały i pewne nawet szersze uogólnienia, ale o porównawczem zestawieniu krytycznie uzasadnionych wyników tych nauk specyalnych i określeniu na tej zasadzie powszechnych praw życia osobników, narodów i ludzkości, mowy dotąd niema. To wszystko są zadania syntetyczne, których wiedza specyalna dotychczas nie rozwiązała, które zatem badawczy myśliciel, wedle sił swoich, sam rozwiązać winien przy pomocy krytycznego rozbioru owych materyałów naukowych, jeżeli chce głębiej wniknąć w objawy życia i bliżej określić ich istotne prawa.

Dodajmy nareszcie kilka uwag o tak zwanych powyżej prawach *racyonalnych*. Cóż to są za prawa? Czyż nie są one już objęte, jeżeli nie prawami fizycznemi, to przynajmniej biologicznemi? Czy objawy rozumu nie są zarazem objawami życia? Samo postawienie tych pytań świadczy o chwiejności, panującej i na tem polu we współczesnej „nauce.“

Otóż, każdy, kto zna życie z własnego doświadczenia i z danych nauki, wyznać musi, że ono nie jest najwyższym objawem bytu, a więc też nie ostatecznym przedmiotem naszej wiedzy. Życie jest tylko jednym ze współczynników świata, ale wyrazem treści wyższej nad życie. Jestestwa nie żyją, aby żyć, lecz żyją, aby spełnić w całości, do której należą, pewne zadania, a więc, aby urzeczywistnić pewne cele, względem których samo życie staje się środkiem. Tym czynnikiem wyższym nad życie, określającym cele jego istnienia i rozwoju, jest *rozum*. To też *prawa rozumu*, racyonalne, uzupełniają w sposób

konieczny wszelkie prawa życiowe. Prawda, rozum faktycznie objawia się tylko w życiu, za jego pośrednictwem; nie ma rozumu martwego, istniejącego ponad życiem. Pomimo to, jak życie jest objawem wyższym w porównaniu z nieorganiczną przyrodą, chociaż tylko na jej tle i przy jej udziale istnieje i rozwija się; tak również rozum, ze swą bogatą treścią, ze swemi prawami, przewyższa samo życie, chociaż tylko w związku z niem istnieje i tylko za jego pomocą treść swoją ujawnia.

Samoistności praw racyonalnych, obok fizycznych i biologicznych, dowodzą następujące faktyczne dane:

1) Estetyczne, logiczne i moralne ideały umysłu ludzkiego, nad których urzeczywistnieniem człowiek się sili i dla których życie swe poświęca (zob. § 8,3).

2) Poczucie wewnętrznej zależności od tych ideałów, wogóle od wymagań racyonalnych, pomimo licznych życiowych odstępstw od tych wymagań (zob. str. 132 i nast.).

3) Ocena krytyczna wartości życia i świata ze stanowiska owych ideałów.

4) Stopniowe urzeczywistnienie tych ideałów w dziejach narodów i ludzkości.

5) Prawidłowość w ustroju wszechświata i w przebiegu jego objawów (zob. str. 103 i nast., oraz 390).

6) Idea wyższego moralnego porządku świata, jako podstawa wszelkiej etyki (zob. str. 452 i nast. 465 i nast., 510 i nast.).

Do nauk, zajmujących się wykryciem i określeniem praw rozumu, należą głównie, wraz z matematyką, logika, estetyka i etyka. Najpewniejsze wyniki wydały dotąd dwie pierwsze z nich, chociaż i na tem polu nie brak sporów zasadniczych, jak się o tem przekonaliśmy, dotykając różnych zagadnień z zakresu tych nauk (zob. np § 8,1; 10,2; 11). Jeszcze więcej chwiejności napotykamy we współczesnych opracowaniach estetyki i etyki (zob. szczególniej § 8,2 oraz $12_{,1,1}$). I tutaj zatem samodzielna praca myśli filozofa musi pod wieloma względami dopełnić braki badań specyalnych, aby przy pomocy faktycznych danych dojść do ścisłego określenia racyonalnych czynników życia i świata.

Wobec braków naszej wiedzy specyalnej co do objawów, objętych zaznaczonemi prawami, powstaje pytanie: czy może być mowa o syntezie tych praw, czy filozofia może się na nie powołać w swojej dążności do ogólnego na świat poglądu? Wiadomo, że kierunki negacyjne, o których mówiliśmy, roztrząsając stosunek filozofii do nauki (pozytywizm, nowo-kantyzm, agnostycyzm), w samej rzeczy korzystają z owych braków i przywodzą je jako argument przeciwko odnośnym usiłowaniom filozofii. Do krytyki tych kierunków, rozwiniętej

na swojem miejscu (§ 10 z przypiskami), dodamy tu w tym względzie tylko kilka uwag.

Specyalne naukowe określenie każdego z praw, występujących w zakresie powyższych typów: fizycznych, biologicznych i racyonalnych, jest wprawdzie wielce pożądanem i stanowi konieczny warunek wszechstronnego i pełnego poglądu na świat. Z drugiej atoli strony nie można lekceważyć faktu samego istnienia tych różnych typów praw, ani z ich zjednoczonego działania nic wyprowadzać wniosków filozoficznych. Skoro te szeregi praw o charakterze odrębnym faktycznie istnieją i nauki specyalne nad ich bliższem określeniem pracują: to filozofia nie może ich pomijać milczeniem, lecz stosownie do swych zadań wykazać winna, wedle możności, ich łączność wewnętrzną, a więc ich syntezę. A to właśnie wchodzi w skład metody filozofii, jako jeden z czynników, wynikający z jej stosunku do nauk specyalnych. Filozofia powinna mieć stale na oku syntetyczne wyrównanie fizycznych, biologicznych i racyonalnych praw świata, i zbliża się do rozwiązania swych zadań tylko o tyle, o ile tę myśl przewodnią swych dociekań z możliwą ścisłością naukową urzeczywistnia. Co do szczegółów zależy ona w tym względzie, w samej rzeczy, od postępów nauk specyalnych; ale ogólny pogląd na zjednoczenie tych praw w świecie jest już możliwym i przy tych danych, jakich współczesna nauka dostarcza, i dla tego uwzględnionym być winien jako czynnik konieczny w postępie badań filozoficznych.

Nasze dotychczasowe roztrząsania, dotyczące szczególniej stosunku filozofii do reszty objawów życia umysłowego (§§ 7 do 13), podają wystarczające wskazówki, w jaki sposób zbliżyć się należy do owej syntezy. Rozbiór metodologii i metafizyki nauk przyrodniczych przekonał nas dowodnie o czynnikach racyonalnych, działających w tak zwanym mechanizmie przyrody, w najprostszych objawach równowagi i ruchu sił fizycznych (zob. szczególniej str. 389 i nast., 399 i nast., 410 i nast.). Jeszcze wyraźniej uwydatniają się te czynniki w objawach życia, jak o tem świadczy zarówno rozbiór najprostszych objawów twórczości, jak i działania celowego przyrody w rozwoju życia organicznego (zob. str. 200 i nast., 235 i nast.). Z tego okazuje się, że praw fizycznych i biologicznych świata nie można oderwać od działających w nim praw racyonalnych, jak to czyni współczesny naturalizm, lecz przeciwnie: pierwsze dwa szeregi praw łączą się jak najściślej z ostatnim i tylko w związku z nim głębiej pojęte i zrozumiane być mogą. Nadto rozbiór odnośnych danych przekonywa, że sam fakt istnienia praw już jest objawem rozumu (str. 390), że zatem i owe prawa fizyczne i biologiczne, jako prawa, mają charakter racyonalny i w istocie swojej przedstawiają tylko różne zastosowania jednego

i tego samego czynnika racyonalnego, odpowiednio do różnych objawów świata, w których czynnik ten działa.

W naukowej abstrakcyi możemy wprawdzie rozróżniać owe typy praw i każdy z nich badać w odosobnieniu. Gdy atoli chodzi o pogląd na świat, odpowiadający z możliwą ścisłością prawdzie przedmiotowej, nigdy zapominać nie należy, iż rzeczywistość nie stosuje się do naszych podziałów naukowych, lecz jest złączonym wyrazem wewnętrznej spójni rozróżnionych przez nas w myśli czynników. Skoro tedy czynniki racyonalne działają nie tylko w naszej organizacyi umysłowej, lecz i w świecie, który tę organizacyą wydał: to nie mamy prawa przeciwstawiać dualistycznie naszego rozumu światowi, jakoby pozbawionemu rozumu, albo naszej myśli bytowi bezmyślnemu; lecz wyznać musimy, że to, co my w sobie nazywamy rozumem, co stanowi najwyższą treść naszego jestestwa, jest zarazem treścią bytu wogóle i działa w najrozliczniejszych szczegółowych objawach, które obejmujemy w pojęciach przyrody fizycznej i życia powszechnego. Niechęć, napotykana tak często w naszym czasie co do przyznania tej prostej konsekwencyi i wyrowadzenia z niej dalszych wniosków, nie ma swego źródła w nauce prawdziwej, lecz wypływa bądź z uprzedzeń doktrynerskich, ścieśniających widnokrąg myśli w sposób wcale nie naukowy, bądź co gorsza, z braków moralnych, z pychy i zarozumiałości, wyłamujących się samowolnie z pod wymagań rozumu powszechnego (zob. str. 230 i nast.).

Nawet różne stopnie *rozwoju*, jakie nauka w objawach przyrody wykazuje, mają przeważnie charakter abstrakcyjny, myślowy, i nie mogą być w tej formie przeniesione do poglądu na świat, dążącego do możliwej zgodności z rzeczywistością. Wielu wprawdzie badaczy sądzi, że samo skonstatowanie różnych faz rozwoju, czy kosmologicznego, czy biologicznego, wystarcza do uznania objawów wyższych za bezpośredni wynik objawów niższych. W tym duchu współczesny naturalizm przyjmuje za zasadę metodologiczną, przy wyjaśnieniu objawów przyrody, działanie praw fizycznych; z tego działania miały powstać objawy, a więc i prawa biologiczne, a z nich nareszcie racyonalne. Ale czy takie stopniowanie objawów i praw odpowiada rzeczywistości? Czy nie jest ono również tylko klasyfikacyą myślową rozdrabiającą w abstrakcyi to, co w rzeczywistości niepodzielnie ze sobą się łączy?

Pomijamy tu faktyczną i logiczną niemożliwość wyjaśnienia wyższych, pełniejszych co do swej treści objawów z niższych, prostszych; nie trudno bowiem zrozumieć, że treść nowa, dodatkowa wyższego objawu przy tej metodzie „naukowej“ przedstawia się zawsze, jako *deus ex machina*, którego wystąpienie na arenę nie daje się usprawie-

dliwić działaniem czynników niższych. Stwierdza to dowodnie krytyczne pojęcie prawa przyczyny (§ 11,2). Ale nadto sama idea rozwoju, krytycznie pojęta, czy może oznaczać coś innego, nad ujawnienie treści pierwotnie już istniejącej? Przecież bezwzględnie nowej treści, czegoś niebywałego, i wszechwładny rozwój wytworzyć nie może! A więc prawa racyonalne nie wytworzyły się z biologicznych, ani też z fizycznych, lecz wszystkie te trzy typy praw działały od wieków i działać będą na wieki w bycie, bo stanowią jego treść wewnętrzną, jego istotę, i tylko wskutek tego występują na jaw, działają i stają się przedmiotem naszego badania. My je stopniujemy nie dla tego, że one w istocie kolejno się wytwarzają, lecz jedynie dla tego że w tej kolei nam się najwyraźniej objawiają. Fakta zaś świadczą na każdym kroku, że prawa te działają wszystkie razem już w najniższych objawach bytu i że rozerwać ich wspólnego działania nie możemy bez sprzeczności z istotnym stanem rzeczy.

Bardziej szczegółowe wyjaśnienie powyższego czynnika syntezy filozoficznej nie może tu być naszem zadaniem. Podane wskazówki wystarczą, aby wykazać jego doniosłość metodologiczną, oraz konieczność rozwinięcia badań filozoficznych w oznaczonym kierunku.

Encyklopedya nauk specyalnych według Comte'a. Podnieśliśmy na swojem miejscu zasługę A. Comte'a, że domagał się od filozofii jak najszerszego uwzględnienia wyników nauk specyalnych (str. 298). Ale wymaganie to łączyło się w jego pozytywizmie z szeregiem braków zasadniczych, sprzecznych z istotą samej filozofii, jak to również już wykazano (§ 10,1). Do tych braków tu, ze stanowiska metody filozofii, dodać należy i ten, że zamiast dążyć do filozoficznej syntezy krytycznie uzasadnionych wyników nauk specyalnych, Comte zadawalał się prostem encyklopedycznem zestawieniem tych nauk. Cała jego filozofia pozytywna jest w gruncie rzeczy niczem innem, jeno encyklopedycznym przeglądem treści matematyki, astronomii, fizyki, chemii, biologii i socyologii. Taki przegląd ożywił niewątpliwie w specyalistach poczucie wewnętrznej łączności tych nauk i zbliżył się pod wieloma względami do filozofii. Ale sam przez się nie jest jeszcze filozofią, bo nie ma charakteru krytycznego, ani też nie doprowadza do ogólnego na świat poglądu (§ 4). To też encyklopedyi nauk specyalnych w duchu Comte'a nie należy mieszać z syntezą, o której tu jest mowa. Można w owej encyklopedyi uznać środek pomocniczy dla syntetycznych badań filozofii; można domagać się, aby specyaliści, w imię jedności nauki, sami pracowali nad wyrównaniem i zestawieniem najwyższych wyników swych nauk; ale to wszystko nie zastępuje syntezy filozoficznej w zaznaczonym powyżej kierunku. Ta jest ogniwem w łańcuchu samodzielnych czynników metodologicznych, charakteryzujących filozofię, jako naukę krytyczną i powszechną, gdy tymczasem encyklopedya nauk specyalnych nie wychodzi poza zakres pewnych dogmatycznych przypuszczeń i na nich opiera przegląd odnośnych wyników tych nauk.

Literaturę, dotyczącą tego przedmiotu, podaliśmy, mówiąc o filozofii nauk specyalnych (str. 340 i nast.), oraz o stosunku filozofii do nauk przyrodniczych (str. 391 i nast., 399 i nast., 431 i nast.).

3. Synteza historyczna filozoficznego na świat poglądu.

Krytyka historyczna, jako czynnik analizy filozoficznej, ma za przedmiot wykazać zdobycze przeszłości, które wejść winny w skład współczesnej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofii (§ 15,3). Samo atoli wykazanie tych nabytków nie wyczerpuje czynników metody historycznej na polu filozofii. Należy z nich w istocie skorzystać, zestawić je i wcielić organicznie w wyniki własnych dociekań. A to wymaga dopełnienia analizy historycznej *syntezą*. I najsamodzielniejszy myśliciel, o ile wogóle pojmuje doniosłość dziejów, wykazaną na swojem miejscu (str. 50 i nast., 486 i nast., 596 i nast.), nie może się wyrzec tego zadania. I w jego poglądach ujawnia się wpływ przeszłości, bez względu na jego świadomość o tem i wolę; i jego filozofia jest faktycznie syntezą wszystkich tych czynników, które działały na niego, a do nich bezpośrednio należą i dzieje. Jeżeli tedy z pełną świadomością pragnie być tem, czem jest faktycznie; jeżeli pracy syntetycznej swego umysłu nie chce oddać na los szczęścia, uczynić zależną od przypadkowych okoliczności: natenczas musi zdać sobie jasną sprawę z wymagań metodologicznych syntezy historycznej i takowe z możliwą ścisłością urzeczywistniać w swoim filozoficznym na świat poglądzie.

Pierwsze zadanie syntezy historycznej na polu filozofii polega na ugrupowaniu, czyli klasyfikacyi różnych *zasad*, któremi myśliciele się posiłkowali w swych dociekaniach i przy wytworzeniu ogólnego na świat poglądu. Zasady te ujawniają się w tak zwanych *szkołach* i *kierunkach* filozoficznych. Szczegółowy rozbiór tych szkół, ich wszechstronna klasyfikacya i krytyczna ocena stanowią przedmiot osobnej nauki, którą nazywamy *encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych*. Mówiliśmy o jej treści i zadaniach w uwagach przygotowawczych do pracy niniejszej (zob. str. 49 i nast., oraz 61 i nast.). Ze stanowiska metodologicznego dodajemy tu następujące wyjaśnienia.

Kierunki i szkoły filozoficzne są objawami różnych typowych usiłowań umysłu ludzkiego nad wytworzeniem ogólnego na świat poglądu. Źródłem ich jest organizacya umysłu, poparta przez doświadczenie życiowe i naukowe. Organizacya ta nie przedstawia się nam w całej pełni swych zdolności i zasobów w pojedyńczej, choćby najgenialniejszej osobistości; lecz uwydatnia swój ogólno-ludzki charakter w wielkiej liczbie jednostek o odrębnem uzdolnieniu, o indywidualnych potrzebach i dążnościach. Ztąd pochodzi, że każda osobistość, stosownie do swego nastroju umysłowego, patrzy na samą siebie, na świat i życie, ze swego indywidualnego punktu widzenia. Ile jest różnych typowych nastrojów umysłowych wśród ludzi, tyle

też jest różnych poglądów na świat. A że wszystkie te indywidualne odcienia stanowią dopiero umysł ogólno-ludzki, przeto takiego ogólno-ludzkiego charakteru nie można się dopatrzeć w tym lub owym szczegółowym poglądzie na świat, lecz we wszystkich razem wziętych, o ile wyrażają pewne typowe odmiany uzdolnienia i nastroju umysłowego.

Z tak pojętej istoty kierunków i szkół filozoficznych wynika, że wszystkie nawzajem się dopełniać powinny, jako objawy jednej wszechludzkiej organizacyi umysłu. Dopełniać się winny tak samo, jak to czynią różne obrazy przedmiotów na siatkówce dwóch lub więcej (np. u wielu mięczaków) oczów, albo jak zarysy różnych stron jednego i tegoż samego przedmiotu. W zasadzie swojej każdy z kierunków filozoficznych, każda szkoła, przedstawia pewne czynniki prawdy, bo jest wynikiem poważnej pracy myśli nad pojęciem świata z pewnego punktu widzenia, narzucającego się umysłowi, narówni z innemi, wskutek jego organizacyi. Jeżeli napotykamy sprzeczności pomiędzy różnemi szkołami filozoficznemi: nie wypływa to z istoty rzeczy, lecz z jednostronnego i wyłącznego rozwinięcia pewnych czynników myśli na niekorzyść innych, równie godnych uwagi, równie prawdziwych.

W historyi, poglądy różnych szkół przedstawiają się nam po większej części w jednostronnej i wyłączającej się nawzajem formie, lubo i w tej formie nie są bez wartości, jako pouczająca, choć po większej części nieszczęśliwa próba wyjaśnienia świata i jego objawów z pewnego wyłącznego punktu widzenia Ale z tego nie wynika, aby przedmiotowa ocena ich treści nie miała nas doprowadzić do przekonania, że w każdej z typowych szkół uwydatnia się pewna prawda zasadnicza, która staje się fałszem i sprzeciwia się innym uzasadnionym prawdom tylko dla tego, że zamiast rozwinąć w sposób dodatni swoją treść i dopełnić ją treścią owych innych praw, usiłuje zbudować zupełny pogląd na świat z jednostronnego punktu widzenia i w tym celu walczy przeciwko czynnikom prawdy innych poglądów. W tym duchu już Leibnitz słusznie powiedział że systemata są prawdziwemi ze względu na swe czynniki dodatnie, a błędnemi tylko w swych przeczeniach (les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment, faux seulement dans ce qu'ils nient).

Zjednoczenie wszystkich uzasadnionych prawd, które wchodzą w skład różnych punktów widzenia przy pojęciu świata: oto zasadnicze zadanie syntezy historycznej na polu filozofii.

Wszystkie kierunki i szkoły filozoficzne rozdzielić możemy na dwa główne szeregi, stosownie do tego, czy się odnoszą do *sposobu* poznania, czy też do jego *przedmiotu*. Pierwsze przedstawiają różne

poglądy na czynności poznawcze umysłu, więc są kierunkami *metodologicznemi;* drugie, natomiast, dotyczą poglądu na sam świat i jego objawy i mają wskutek tego charakter *metafizyczny.* Jedne i drugie rozwijają się w każdej oddzielnej filozofii na tle wspólnych zasad i przy konsekwencyi myśli dopełniają się nawzajem w imię tych zasad. Każdemu kierunkowi metodologicznemu (np. sensualizmowi, dowodzącemu, że zmysły są jedynem źródłem wiedzy) odpowiada pewien kierunek metafizyczny (np. materyalizm, jako pogląd na świat, uznający wyłącznie istnienie bytu zmysłowego). Nawet kierunki metodologiczne z odcieniem negacyjnym, zaprzeczające w zasadzie możności poznania istoty świata, a więc jego zasad metafizycznych, przechodząc z konieczności na pole metafizyki, urabiają odnośne pojęcia, mimo woli i wiedzy, w duchu swych zasad metodologicznych. Przekonywa o tem krytyka pozytywizmu (zob. str. 296 i nast. i 303 i nast.). To też w różnych określeniach pierwszych zasad poznania szukać należy głównej podstawy do charakterystyki różnych kierunków i szkół filozoficznych.

Mówiąc o metafizyce nauk przyrodniczych, wykazaliśmy trzy typowe kierunki myśli ludzkiej przy określeniu ostatecznych zasad bytu (str. 420 i nast.). Kierunki te sprowadziliśmy zarazem do czynników zasadniczych organizacyi umysłu i jego czynności poznawczych. Stosownie do tego, czy filozofowie przyjmowali za zasadę treść przedmiotową lub podmiotową umysłu, lub też dowodzili potrzeby zjednoczenia tych zasad, wytwarzały się poglądy *realizmu, idealizmu* i *idealnego realizmu,* jako typowe kierunki myśli, obejmujące całe bogactwo różnorodnych nauk o istocie świata, jakie nam dzieje filozofii przedstawiają. Otóż, co tam powiedzieliśmy o kierunkach metafizycznych odnosi się zarazem i do kierunków metodologicznych i streszcza w sobie wogóle klasyfikacyą rozlicznych zasad filozoficznych przy bliższem określeniu zarówno czynności poznawczych, jak i ogólnego na świat poglądu.

Wszystkie wydatne szeregi pojęć i poglądów, które się w umyśle ludzkim drogą naturalnego rozwoju wytworzyły, lub które samodzielnie urobił, jako wynik swych dociekań nad światem i samym sobą, dają się sprowadzić do owej zasadniczej przeciwstawności realizmu i idealizmu. Ale pojęcia i poglądy te, choć pozornie sprzeczne ze sobą, uzupełniają się jednak nawzajem w sposób konieczny, jako objawy jednej i tej samej ogólno-ludzkiej organizacyi umysłowej, i w odosobnieniu wzięte wykazują tak wyraźnie swą połowiczność, że ich syntetyczne wyrównanie i organiczne zjednoczenie staje się obowiązkiem dla każdego głębszego myśliciela, a to właśnie stanowi istotę idealnego realizmu.

I tak, począwszy od najpierwotniejszych objawów myśli, widzimy, że wiara dogmatyczna w świadectwo zmysłów, wiara, że świat przedmiotowy jest w istocie takim, jakim się nam za ich pośrednictwem przedstawia, jest zarodkiem wszelkich poglądów realistycznych tak w zakresie teoryi poznania, jak metafizyki. Świadczą o tem zarówno naiwny realizm zdrowego rozsądku (§ 16,1), jak i nauki sensualizmu i materyalizmu. Ich ostateczną zasadą jest realizm zmysłowego poglądu na rzeczy. W imię tego realizmu uznają zmysły i doświadczenie zmysłowe za jedyne źródło wiedzy, lekceważą samodzielną treść i działanie rozumu, zaprzeczają znaczenia wewnętrznego doświadczenia i samowiedzy, sprowadzają objawy umysłowe do przyczyn zmysłowych, psychologią do fizyologii, cenią dobrobyt materyalny wyżej nad sumienie i religią, a w świecie przedmiotowym widzą jedynie grę czynników materyalnych, na zmysły działających, pozbawionych wszelkiej treści myślowej, racyonalnej.

Źródłem idealizmu jest rozum w przeciwstawności do zmysłów. Jeżeli realizm łączy się zawsze z sensualizmem, to przeciwnie idealizm ma zawsze charakter racyonalny. Najmniejsza wątpliwość co do bezwzględnej wiarogodności zmysłów, jako objaw rozumu, wynoszącego się ponad bezpośrednie dane świata przedmiotowego i oceniającego te dane ze swego samodzielnego stanowiska, jest już zawiązkiem idealizmu i doprowadza w jednostronnym swym rozwoju do poglądów metodologicznych i metafizycznych, przeciwstawiających się zasadniczo zaznaczonym poglądom zmysłowego realizmu. Istotą idealizmu jest ufność dogmatyczna umysłu we własne swe działanie bez udziału zmysłów i doświadczenia. Na zasadzie tej ufności, idealizm w głosie uczucia lub w abstrakcyjnej logice myśli uznaje więcej prawdy, niż w najniewątpliwszych danych doświadczenia przedmiotowego; więc wytwarza sobie swoją własną metodologią podmiotową, przyjmującą charakter racyonalny dyalektyki, i według niej bez skrupułu przeistacza owe dane doświadczenia przedmiotowego. Świat zmysłowy nie posiada dla niego żadnej wartości, przeciwnie, widzi w nim zazwyczaj tylko złudzenie, pozbawione istotnego bytu, lub nawet zło, z którego wedle możności wyzwolić się należy. Prawdziwą istotę bytu stanowi, według niego, duch oderwany od wszelkiego związku z materyalnością, idea lub idee o treści ogólnej, wolnej od konkretnych naleciałości. W ten sposób światu zmysłowemu, realnemu, przeciwstawia świat transcendentalny, „pozaświat,“ jako odwieczny pierwowzór doskonałości, nie mający nic wspólnego ze światem tutecznym, zmiennym, przewrotnym, przemijającym, jak wszelka ułuda.

Dzieje zarówno realizmu, jak idealizmu przedstawiają nam wprawdzie najrozliczniejsze odcienia w szczegółowym rozwoju za-

znaczonych poglądów; ale ich charakter typowy, zasadniczy pozostaje jeden i ten sam przez wieki, bo nie wypływa ze zmiennych warunków miejsca i czasu, lecz się opiera na trwałych czynnikach samej organizacyi umysłu ludzkiego: na bezpośredniem, poglądowem świadectwie zmysłów z jednej strony, a z drugiej na oderwanem działaniu myśli.

Owo szczegółowo rozwinięcie realizmu i idealizmu w dziejach filozofii polega na urobieniu całego szeregu pojęć metodologicznych i metafizycznych w duchu zaznaczonych rysów; przyczem jednak naturalnie każdy myśliciel, stosownie do indywidualnych warunków swego rozwoju, określa owe pojęcia z większą lub mniejszą ścisłością i posiłkuje się niemi bądź jednostronnie w kierunku zasady, uznanej za wyłącznie obowiązującą, bądź w kierunku, liczącym się bardziej z danemi strony przeciwległej. I tak, opierając się na sensualistycznej metodologii i materyalistycznej metafizyce, jednostronny realizm oddaje zawsze pierwszeństwo: indukcyi przed dedukcyą, mechanizmowi przed celowością, zjawiskom przed istotą, mnogości przed jednością, konieczności przed wolnością, sile przed prawem, wiedzy przed wiarą, światu przed Bogiem. Przeciwnie, jednostronny idealizm, w imię swej racyonalnej dyalektyki i spirytualistycznej metafizyki, urabia ze szczególnem zamiłowaniem lub nawet wyłącznie przeciwległy szereg przytoczonych pojęć i na nich opiera swe poglądy na poznanie rzeczy i na świat.

Czy można wymagać od sumiennego myśliciela, dążącego do poznania prawdy dla prawdy, bez względu na wszelkie tendencye szkolarskie, aby stanął koniecznie po jednej z powyższych stron, aby się bez zastrzeżeń przyłączył do tego lub owego obozu? Z podobnem żądaniem ścisłego oświadczenia się *za* lub *przeciw* wystąpić może jakiś mistrz zarozumiały do swych uczniów, jakiś przewodnik koła parlamentarnego do swych zwolenników, lub wódz, idący na wojnę, do swych szeregów; ale nigdy historya do samodzielnego badacza prawdy, do krytycznego myśliciela! On, jako sędzia niezawisły, nieprzekupny, zająć winien stanowisko ponad wszelkie obozy, stronnictwa, szkoły, bo ma sumiennie ocenić ich racyą bytu, ich udział i znaczenie w jednej i tej samej wielkiej sprawie, równie świętej dla wszystkich, w sprawie poznania prawdy, możliwie ścisłego i pełnego pojęcia świata i życia. Jakżeż by się miał dać usidlić w więzy szkolarstwa i ulegać tendencyom stronniczym!

Niech tam w parlamentach stronnictwa się ścierają, niech się żołnierze biją na polu walki, a motłoch na ulicach: uszanujcie przynajmniej nietykalność świątyni prawdy, nauki; nie wchodźcie do niej z waszą bronią i pałkami, nie zagłuszajcie w niej waszym wrzaskiem

głosu bezstronnej rozwagi; nie bluźnijcie przeciw prawdzie, przeciw szczerej niekłamnej miłości prawdy! Jeżeli gdzie, to właśnie u nas godzi się o tem pamiętać; u nas, gdzie więcej, niż gdziekolwiek, nauka i filozofia, realizm i idealizm spadły do rzędu krzykliwych haseł stronniczych, stały się służebnicami zaściankowej prywaty! Tu, u nas, raz przecie miłośnicy prawdy, nauki krytycznej, w poczuciu swej godności, wznieść się winni wysoko ponad koteryjne kółka literackie i zawołać do ich przedstawicieli: „Dajcie pokój mężom nauki i poważnym myślicielom! Oni nie należą do was, lecz do całego społeczeństwa! Wy nie macie prawa poniewierać nimi dla tego, że się nie zapisali w poczet waszego szablonu stronniczego, bo wy ich prac sumiennie nawet nie czytacie i nie macie do tego czasu wobec wielkich spraw waszej małej koteryi. Jeżeli zaś chcecie o nich sądzić, to zabierzcie się do tej pracy ze znajomością rzeczy i sumiennością, z godnością i powagą, wyrzeczcie się waszych tendencyj koteryjnych i oddajcie cześć prawdzie wszędzie i zawsze, bez względu na osoby i stronnictwa!“

Powierzchowność powtarzających się u nas tak często dziecinnych drwinek z idealnego realizmu, oraz bezzasadność żądania, aby każdy myśliciel przyłączył się stanowczo bądź do realizmu, bądź do idealizmu, wynika bezpośrednio z krytycznego poglądu na dzieje tych kierunków myśli. Okazuje się bowiem, że każdy z nich albo zmuszonym jest dopełnić swe zasady czynnikami, zaczerpanemi z kierunku przeciwległego, albo też w jednostronnym rozwoju swych zasad wpada z pierwotnego dogmatyzmu w skeptycyzm i przez to sam ujawnia fałsz swej wyłączności.

Realizm nie mógł się długo opierać na naiwnej wierze w świadectwo zmysłów, lecz w celu naukowego usprawiedliwienia tej wiary musiał się zająć rozbiorem ich czynności. I cóż się okazało? Oto, taka realistyczna nauka, jak fizyologia, dowodzi w sposób niezbity, że ostatni wynik czynności zmysłów, wrażenie i wyobrażenie zmysłowe, jest objawem czysto podmiotowym i nie ma zgoła żadnego podobieństwa do przedmiotowej podniety, powodującej ten objaw (zob. str. 188 i nast.). Tak tedy świat nie jest wcale takim, jakim go nam zmysły przedstawiają, lecz jest wytworem działalności podmiotowej umysłu, przerabiającej dane doświadczenia zmysłowego na swoją modłę. A z tego wynika, że albo trzeba się zrzec poznania istotnej prawdy, albo należy zbadać owe czynności podmiotowe umysłu i przekonać się, o ile one zdolne są skontrolować lub dopełnić świadectwo zmysłów. Pierwszy z tych wyników uwydatnia się w skeptycznych naukach pozytywizmu; drugi zmusza realizm do przejścia na pole idealizmu, do krytycznego rozbioru nietylko zmysłów, lecz

i wyższych czynności umysłu, zwanych rozumem, a przez to przyjmuje charakter idealnego realizmu, w określonem powyżej znaczeniu tej nazwy.

Drogi idealizmu były inne, ale i on wyzwala się z samobójczego skeptycyzmu tylko przez szczere i otwarte podanie ręki przeciwnikowi. Pięknym, ale i jedynie możliwym jest czysty, jednostronny idealizm, póki umysł z bezwzględnym dogmatyzmem dowierza swym czynnościom podmiotowym i z nich wysnuwa subtelną pajęczynę myśli. Ale pajęczyna ta psuje się zbyt prędko wskutek własnej swojej wątłości, gdy chce ująć w swe sidła świat rzeczywisty, a jeszcze częściej rozdmuchiwa ją na wszystkie strony lada surowszy powiew życia. Pomiędzy myślą oderwaną, w podmiocie tylko istniejącą, a światem rzeczywistym, nie ma dla człowieka innego łącznika prócz doświadczenia zewnętrznego, opartego na działaniu zmysłów. Osobnik, zrywający samowolnie tę łączność, ogranicza się bezwzględnie samym sobą, grą swych uczuć i myśli. Z tego zakresu nic a nic go do świata rzeczywistego już przeprowadzić nie może. Wyznać on sam musi, że świat jest tylko jego wyobrażeniem, a więc wytworem podmiotowym bez wszelkiej rękojmi prawdy istotnej, przedmiotowej. W ten sposób skrajny idealizm wpadał zawsze w objęcia skeptycyzmu. Jeżeli zaś pragnął wyrwać się z tych objęć i stanąć na gruncie niewzruszonym prawdy: to zkąd miał czerpać pewność, że wytwory naszej myśli zasługują na wiarę, że najwznioślejsze nawet ideały rozumu nie są ułudą, utopiami? Czy można w tym względzie przejść na pole badania, nauki, nie pytając o zgodność i związek owego świata idealnego z realnym, świata uczuć i myśli ze zmysłowym? A czyż samo to pytanie nie dowodzi już połowiczności czystego idealizmu, nie wykazuje koniecznej potrzeby dopełnienia jego treści, treścią życiową, realną, zaczerpaną nie z mętnej głębi podmiotowych pragnień i aspiracyj, lecz z innych źródeł, a mianowicie ze zimnej, jak lód, lecz przezroczystej, jak kryształ, krynicy bytu przedmiotowego? Szukając zaś zgody pomiędzy ideałem i rzeczywistością, sprawdzając nawzajem ich treść przy pomocy danych podmiotowych i przedmiotowych, czyż nie wyrzekliśmy się już idealizmu w jego formie wyłącznej, czy nie jesteśmy już w zakresie idealnego realizmu (zob. § 8,2 i 3)?

Jak z rozbioru ostatecznych zasad realizmu i idealizmu, tak i z krytycznego poglądu na szczegółowe pojęcia, któremi się te kierunki myśli głównie posiłkują, uwydatnia się na każdym kroku ich połowiczność. Nie ma indukcyi bez dedukcyi, ani dedukcyi bez indukcyi; nie ma mechanizmu bez celowości, ani celowości bez mechanizmu; nie ma zjawisk bez istoty, ani istoty bez zjawisk; nie ma świata bez Boga, ani Boga bez świata i t. d. Przekonaliśmy się

o tem pod wieloma względami na podstawie naukowych danych w całym przebiegu naszych obecnych poszukiwań nad filozofią. Krytyczny zaś pogląd na historyą filozofii przekonywa o tem jeszcze dosadniej i sam naprowadza na konieczność syntezy. Myśliciel samodzielny staje na wysokości swego zadania o tyle, o ile korzysta ze wskazówek dziejów i dąży do skupienia w pojęciu jednolitem zawiązków prawdy, narzucających się w każdej ze szkół przeszłości. Dochodząc na podstawie krytyki do przeświadczenia o względnem znaczeniu każdej; nie potępiając żadnej bezwzględnie dla jakichkolwiek tendencyj szkolarskich: bada zgodność zasadniczą odnośnych prawd i treścią ich rozszerza swój widnokrąg umysłowy. Dzięki zaś takiej syntezie historycznej, zbliża się coraz bardziej do rozwiązania swych zadań i urabia naukowo pogląd na świat, czyniący zadość wszechstronnym wymogom ogólno-ludzkiej organizacyi umysłu, o ile to jest możliwem dla ograniczonych zdolności i zasobów pojedynczego człowieka.

Idealny realizm i eklektyzm. Gdybyśmy chcieli przedstawiony powyżej rozwój realizmu i idealizmu, oraz ich przejście w idealny realizm uzasadnić szczegółowo, musielibyśmy wyłożyć treść całej historyi filozofii. Odsyłamy tedy czytelnika do dzieł z jej zakresu (zob. str. 53 i nast., 77 i nast.). Powiemy tu tylko, że historyą realizmu opracował krytycznie A. Lange we wspomnianej niejednokrotnie, znakomitej *Historyi materyalizmu* (zob. wyżej str. 60). Dotychczasowy brak historyi idealizmu usunął w ostatnich czasach O. Willmann przez gruntowne dzieło: *Geschichte des Idealismus*, 3 tomy. Tom I-szy 1894, obejmuje historyą idealizmu w starożytności; tom II-gi 1896, idealizm ojców kościoła i scholastyków; tom III-ci 1897, idealizm nowszych czasów. Dzieło to stanowi pod wieloma względami pożądane dopełnienie dzieła Langego; szkoda tylko, że autor zajmuje zbyt jednostronne neo-scholastyczne stanowisko, osłabiające wartość filozoficzną jego wywodów. Na uwagę zasługują tu również dzieła Fouillée'go o ruchu pozytywistycznym i idealistycznym naszych czasów, wspomniane już wyżej (str. 275, 334 i 506).

Jasne pojęcie o syntezie historycznej w zakresie filozofii posiadał już znakomity matematyk B. Pascal († 1652), który rozwój życia umysłowego ludzkości porównywał z rozwojem pojedynczego człowieka, korzystającego z nauk własnej przeszłości. „Toute la suite des hommes, mówi Pascal, pendant le cours de tous les siècles, doit être considérée comme un même homme, qui subsiste toujours et qui apprend continuellement."

Zaznaczoną powyżej (str. 622) prawdę, wypowiedzianą w liście z r. 1714, rozwija Leibnitz szczególniej na wstępie do 1-go rozdz. swego *Traktatu o umyśle ludzkim* (Oeuvres, T. I, 34 i nast., zob. wyżej str. 9 i nast.). Mówi on tu o systemacie, który godzi Platona z Demokrytem, Arystotelesa z Kartezyuszem, scholastyków z myślicielami nowszych czasów, teologią i etykę z rozumem. Systemat ten czerpie najlepsze ze wszystkich stron (il prend le meilleur de tous côtés). W historyi prawda łączy się często z czynnikami fałszu, co ją osłabia i psuje; badacz zaś powinien ją wydobyć jak złoto z błota, jak dyament z kopalni, jak światło z mgły ciemności. Przez to dopiero dociera do prawdziwej filozofii. W notatce o Kartezyuszu powiada Leibnitz, że można czytać, chwalić, nawet podziwiać tego myśliciela, ale przytem nie należy zaniedbywać

innych równie wielkich, bo niewolnicze szkolarstwo wstrzymywało zawsze samodzielny rozwój filozofii. Jedna jest tylko sekta, do której wszyscy należeć winni: badanie prawdy wszędzie, gdzie się tylko pokazuje. W liście do Huet'a z r. 1679 potępia tych, którzy swych poprzedników na polu filozofii zaniedbują, lub nawet takich myślicieli, jak Platon i Arystoteles lekceważą. Czynić to można tylko, nie znając wcale ich prac.

KANT jeszcze w epoce przedkrytycznej, bo w przedmowie do swej *Teoryi nieba* (zob. wyżej str. 318), powiedział, że „w najniedorzeczniejszych nawet poglądach, które zdołały zjednać sobie uznanie wśród ludzi, zawsze zauważyć można szczyptę prawdy (Auch in den aller unsinnigsten Meinungen, welche sich bei den Menschen haben Beifall erworben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken).“ W tym duchu szuka czynników prawdy i w każdym kierunku filozoficznym, jako w objawie pewnych potrzeb i dążności umysłu ludzkiego. Nadto cały jego krytycyzm ma na celu zbadanie wzajemnego do siebie stosunku zmysłów i rozumu, treści przedmiotowej pierwszych i wymagań podmiotowych drugiego. Świadczy o tem szczególniej jego pogląd na materyą i substancyą myślącą, o którym mówiliśmy wyżej (str. 433 i nast.).

Głębokomyślny filozof K. CHR. F. KRAUSE († 1832) dowodzi we wstępie do swej *Historyi filozofii* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, wyd. pośmiertne 1887), że każdy szczegółowy systemat filozoficzny stanowi „cząstkę ogólnego systematu poznania ludzkiego, jako jeden z objawów stopniowego uświadomienia się prawdy w ludzkości (Theilsysteme des einen Systems der, in das Bewusstsein der Menschheit stufenweis hereinleuchtenden Wahrheit).“

HEGEL uznawał także jasno doniosłość każdego wśród typowych kierunków filozofii, ale stosując do wszystkich swoją dyalektykę, nie wnikał głębiej w ich istotną treść i nie dążył do wcielenia ich prawdy w swój własny pogląd na świat (zob. wyżej str. 576 i nast.).

Wśród nowszych i współczesnych myślicieli z większą lub mniejszą wyrazistością przyłączają się w Niemczech do idealnego realizmu szczególniej: młodszy FICHTE, ULRICI, TRENDELENBURG, LOTZE, UEBERWEG, FECHNER, FROHSCHAMER, CARRIERE, J. B. MEYER, DÜHRING, WUNDT, SIGWART, LIEBMANN, VOLKELT, EUCKEN, WINDELBAND, FALKENBERG i wielu innych. Do tego kierunku właściwie zaliczyć należy i całą szkołę HERBARTA (zob. wyżej str. 12), która przyswoiła sobie nazwę *realizmu*, lecz ma wszystkie cechy idealnego realizmu. Toż samo powiedzieć należy o wielu nowo-kantystach. Podobnież i ED. HARTMANN pragnie przedstawić swoje poglądy, jako „spekulacyjne wyniki według metody indukcyjno-przyrodniczej (speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode).“ Odnośne prace wszystkich tych myślicieli wymieniliśmy zarówno w przeglądzie literatury naszej nauki (str. 13 i nast.), jak i w wielu innych miejscach (zob. spis autorów). Zatrzymujemy się tu tylko na niektórych najwydatniejszych objawach w tym kierunku.

AD. TRENDELENBURG († 1872) poświęca znaczną część swych, wspomnianych już (str. 328, oraz 580) *Badań logicznych* rozbiorowi idealizmu i realizmu i wskazuje szczegółowo, że idealizm doprowadza konsekwentnie do pełnego subjektywizmu, podkopującego wszelką poważną pracę naukową; realizm zaś, opierając się wyłącznie na świadectwie zmysłów, przechodzi z konieczności w materyalizm, sprzeciwiający się niewątpliwym faktom życia umysłowego. Prawdziwy pogląd na świat, mówi Trendelenburg, ma charakter *organiczny* i dąży do odnalezienia i poznania czynnika, łączącego w sobie umysłowe i zmysłowe, duchowe i materyalne objawy świata. Czynnika tego dopatruje się ten myśliciel w *ruchu celowym*, stanowiącym, według niego, istotę bytu, a jednoczącym w sobie bezpośrednio jego stronę materyalną z myślową.

FR. UEBERWEG († 1871) rozwija podobne zasady w rozprawie: *Ueber Idealismus, Realismus und Ideal-Realismus*, 1859, przedrukowanej w pracy M. BRASCHA: *Die Welt-*

u. Lebensanschauung Fr. Ueberwegs, 1889, str. 68 i nast. Na zasadzie ścisłego określenia idealizmu i realizmu, jako objawów historyi filozofii, ze stanowiska logicznego, metafizycznego i etycznego, Ueberweg rozwija przekonanie, że na wszystkich tych polach myśli badawczej jedynie *idealny realizm* doprowadza do wyników, zgodnych zupełnie z danemi wewnętrznego i zewnętrznego doświadczenia. Czynniki metodologiczne tego poglądu wyłożył Ueberweg w swej *Logice* (zob. wyżej str. 328).

W. Wundt przedstawia *idealny realizm* jako ostateczny wynik dziejowego rozwoju filozofii już w mowie: *O współczesnem zadaniu filozofii* (zob. wyżej str. 369). Zob. też jego *Physiologische Psychologie*, wyd. z r. 1880, T. II, 451. Bardziej szczegółowo charakteryzuje ten kierunek myśli w przywiedzionym (str. 18) *Systemacie filozofii*, str. 212 i nast. 442 i nast. Filozofią swoją nazywa tu *transcendentalnym monizmem*, wynikającym ze zjednoczenia nadempirycznych czynników przyrody i ducha. Porównaj też ostatni rozdział nowego wydania jego *Wykładów o duszy człowieka i zwierząt* (zob. wyżej str. 88, 113, 192 i nast., 439 i nast., 447), oraz jego wspomniany również (str. 18) *Wstęp do filozofii* (1901), gdzie na stronie 421 i nast. mówi, „że przyszłość filozofii należyć będzie do *idealnego realizmu*."

O. Liebmann rozpoczyna swoją krytyczną *Analizę rzeczywistości* (zob. wyżej str. 60) rozprawą o idealizmie i realizmie, w której, na podstawie rozbioru subjektywizmu Berkeley'a (esse est percipi), wykazuje, że te dwa kierunki filozoficzne nie stanowią „sprzecznej, bezwzględnej przeciwstawności, lecz tylko względną (bilden gar keinen contradictorischen, absoluten Gegensatz, sondern einen relativen)." Na tej zasadzie w całem swem dziele zmierza do wyjaśnienia i usunięcia sprzeczności.

R. Eucken usiłuje wykazać zasadniczą zgodność idealizmu i realizmu w pięknej pracy: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*, 1888. Szczegółowo zaś wyjaśnia zarówno historyczne znaczenie wyrazów, oznaczających te dwa kierunki myśli, jak ich doniosłość dla rozwiązania zadań filozofii w rozprawie: *Idealismus—Realismus*, zamieszczonej w drugiem wyd. wspomnianego już (str. 44) dzieła: *Zasadnicze pojęcia naszego czasu*, str. 231 i nast.

R. Falckenberg w mowie: *O współczesnem położeniu filozofii* (zob. wyżej str. 19) podnosi znaczenie *średniej partyi* (Mittelparthei) wśród współczesnych myślicieli w Niemczech. Partya ta zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy skrajnymi idealistami (jak K. L. Michelet, M. Schasler i inni) i pozytywistami (E. Laas, A. Riehl i inni). Na prawem skrzydle owej partyi stawia Hartmanna, na lewem Wundta. Nadto zalicza do niej: Lotzego, Liebmanna, Volkelta, Euckena i innych. We wstępie zaś do swej *Historyi filozofii* mówi (przekład Wł. M. Kozłowskiego 1894, str. 2): „Każdy filozof widzi tylko ograniczone odcinki świata i widzi je tylko własnemi oczami; każdy systemat jest jednostronny. Ale właśnie wszechstronny obraz świata i ducha, stanowiący cel filozofii, może być osiągniętym tylko przez tę wielość i rozmaitość systematów. Dzieje filozofii—to filozofia ludzkości, tego wielkiego osobnika, który, doskonalszy od organów, jakiemi pracuje, może jednocześnie myśleć przeciwieństwami, a wyrównywając sprzeczności i odkrywając nowe, drogą koniecznego i pewnego rozwoju poznania, dąży do wszechobejmującej prawdy zbiorowej, której nie możemy przedstawić sobie dość bogatą i uczlonkowaną." Słowa te wypowiadają najściślej zasadę syntezy historycznej filozoficznego na świat poglądu.

Wspomniany już (str. 343) autor *Filozofii nauk przyrodniczych*, Fr. Schultze, w wielce zajmującem piśmie *O duchu czasu* (*Der Zeitgeist in Deutschland, seine Wandlungen im 19-ten u. seine mutmassliche Gestaltung im 20-ten Jahrhundert*, 1894, nowe wyd. 1900) widzi w *realnym idealizmie* jedyną przyszłość umysłowego rozwoju ludzkości, więc i filozofii (zob. szczególniej str. 96 i 194, 1-go wyd. tej pracy).

Nawet znany naturalista E. Häckel mówi w ostatnich czasach także o potrzebie syntezy materyalizmu i spirytualizmu. Zob. pod tym względem wspomnianą (str. 241) pracę Köbera o Häcklu, str. 21. Por. też, co o nim powiedziano wyżej, str. 238 i 435.

We Francyi kierunek pokrewny idealnemu realizmowi nosi od czasu Cousin'a († 1867) nazwę *eklektyzmu* (od ἐκλέγειν = wybierać). Nazwa ta nie jest ani szczęśliwą, ani trafną; co gorsza, metoda, oznaczona tą nazwą, sprzeciwia się pod wieloma względami krytycznym wymogom syntezy historycznej, jako czynnika metodologicznego filozofii. Nie chodzi tu bowiem o żaden *wybór* tych lub owych danych historyi filozofii, według zmiennych zachcianek osobistego gustu myśliciela, ani o mniej lub więcej dowolne zestawienie wybranej treści, ale przeciwnie o krytyczny rozbiór bogatych zasobów historyi, w celu ścisłego określenia przy jego pomocy zasadniczych czynników ogólno-ludzkiej organizacyi umysłu i o należyte uwzględnienie tych czynników przy urobieniu samodzielnego na świat poglądu. Jak ta lub owa teorya przyrodnicza, np. teorya powszechnego ciążenia, nie jest eklektycznem zestawieniem szczegółowych prawd, które się na tę teoryą składają, lecz ich wyjaśnieniem i głębszem pojęciem: tak również prawdy, zawarte w objawach życia umysłowego ludzkości, więc i w rozlicznych kierunkach myśli filozoficznej, muszą być dopiero przez badacza oczyszczone z przypadkowych naleciałości, z któremi się w dziejach faktycznie łączą, a następnie dopiero można je spożytkować przy urobieniu własnego na świat poglądu, nie przez ich mechaniczne zestawienie, lecz przez ich organiczne zjednoczenie z prawdami, zaczerpanemi z innych źródeł, w jedną całość, w jeden systemat prawd, uzasadnionych krytycznie i stwierdzających się nawzajem naukowo. To dopiero będzie synteza filozoficzna na tle dziejowem, ale to nie jest żaden dowolny eklektyzm. Cousin przeczuwał wprawdzie takie zadanie syntezy historycznej, ale przy zupełnym prawie braku krytycyzmu, zadawalał się w swych poglądach filozoficznych po większej części nietylko nazwą eklektyzmu, lecz i metodą, odpowiadającą tej nazwie.

Systemata rozdzielał Cousin na cztery główne typy: idealizm i sensualizm, skeptycyzm i mistycyzm. Głównem jego staraniem było pogodzić filozofią szkocką, wiarę w zdrowy rozsądek, z filozofią niemiecką, szczególniej z heglizmem (Zob. pod tym względem jego *Historyą filozofii ośmnastego wieku*, przekład M. Gliszczyńskiego, 1863, T. I, 75 i nast.). Przybliżone pojęcie o filozofii Cousina daje to, cośmy wyżej powiedzieli (str. 234) z powodu jego dzieła: *O prawdzie, pięknie i dobru*. Szczegółowe dane w tym względzie zawiera wspomniane także dzieło Simona o Cousinie.

Do tej szkoły eklektycznej należą w nowszych czasach: Jul. Simon, P. Janet, E. Saisset, H. Ravaisson, K. Rémusat, B. Hauréau, K. Lévêque, Alb. Lemoine, Barthélemy St.-Hilaire, E. Caro, L. Liard, Alf. Fouillée, E. Boirac i inni. Do nich zaliczają również takich myślicieli szwajcarskich i belgijskich, jak: E. Naville, E. Pressencé, E. Sekrétan, G. Tiberghien, J. Delboeuf i inni. Prace większości tych autorów mieliśmy sposobność uwzględnić w różnych miejscach niniejszego dzieła (zob. spis autorów).

Wśród współczesnych myślicieli francuzkich, Alf. Fouillée określa najdokładniej zasady metody eklektycznej. W przedmowie do swej *Historyi filozofii (Histoire de la philosophie*, 3-cie wyd. 1882), nazywa on ją *metodą zgody* (méthode de conciliation). Ma ona, według niego, za zadanie odnaleźć *wyraz średni* dla przeciwległych idej, w celu ich zbliżenia (chercher des moyens termes entre les idées opposées pour les rapprocher). Nie trudno spostrzedz, że takie odszukiwanie poglądów pośrednich nie stanowi istoty metody historycznej na polu filozofii; to też prosta *kombinacya* systematów, o której mówi Fouillée (on arrive à combiner entre eux les système), nie jest bynajmniej syntezą historyczną, w prawdziwem jej pojęciu, wyłożonem powyżej. Powierzchowność w tej kwestyi występuje też na jaw w zdaniach, które Fouillée wypowiedział w przedmowie do wspomnianej (str. 404) pracy: *Wolność i determinizm*. Mówi on w tym przedmiocie: „La mé-

thode de conciliation dans l'ordre philosophique nous paraît supérieure à la méthode de réfutation, comme le libéralisme dans l'ordre social est supérieur aux voies répressives."

Bardziej racyonalne pojęcie syntezy historycznej filozoficznego na świat poglądu rozwinął H. Berr w pouczającej książce: *L'avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, 1899. Widzi on już w zasadniczych przeciwieństwach materyalizmu i idealizmu pewien podział pracy w badaniu i pojmowaniu świata zewnętrznego i wewnętrznego. Ale metodologicznych czynników syntezy historycznej ściśle nie wykazuje, pomimo swej zasady: „tout comprendre est tout unir."

Angielscy filozofowie od najdawniejszych czasów trzymają się w swych ogólnych na świat poglądach metody, którą nazwać można „metodą podwójnej buchhalteryi." Polega ona na zupełnem dualizmie między *nauką* i *wiarą*. W nauce są realistami, w wierze idealistami. Przytem wiarę mają za rzecz tak świętą i czysto prywatną, że ją zupełnie wyłączają poza nawias nauki i o niej w swych pismach jak najmniej mówią. Wskutek tego zdarza się, że ten lub ów myśliciel angielski uchodzi za przedstawiciela skrajnego realizmu, chociaż w gruncie rzeczy jest człowiekiem wierzącym i w swym ogólnym na świat poglądzie łączy realizm „nauki" z idealizmem religii. Takim był Bakon, jak o tem przekonywają zdania jego, przytoczone powyżej (str. 519 i 565). Takim był również Locke, ojciec całej angielskiej filozofii po chwilę obecną. Obok swych prac naukowych, zajmował się on objaśnieniem Pisma świętego w duchu religijnym i wogóle odznaczał się prawdziwą pobożnością. W nowszych czasach J. St. Mill, skrajny induktywista i utylitarysta, wyspowiadał się w swej *Autobiografii* i w pismach pośmiertnych ze swych uczuć religijnych (zob. wyżej str. 517). Lewes, wychodząc z pozytywizmu stał się z czasem gorącym obrońcą racyonalnej metafizyki (zob. wyżej str 112 i nast.). „Niepoznawalne" Spencera jest w gruncie rzeczy tylko mostem, mającym na celu połączyć „naukę" z religią (zob. wyżej str. 330 i nast. i 521). Nadto i synteza historyczna spekulacyjnej filozofii Niemców i empirycznej Anglików ma w Spencerze swego przedstawiciela (zob. wyżej str. 78 i 330 i nast.). O zwrocie do religii G. Romanesa mówiliśmy także na swojem miejscu (str. 522). Tak tedy wszyscy ci i pokrewni z nimi myśliciele angielscy faktycznie wskutek głębszych dążności życia umysłowego, łączą w swym poglądzie na świat realizm z idealizmem, choć teoretycznie, w „nauce" zajmują przeważnie stanowisko realistyczne.

Nowsze objawy filozofii angielskiej, stojące pod wpływem głębszego krytycyzmu, już i w teoryi przychylają się wyraźniej do idealnego realizmu. O tych objawach mówiliśmy wyżej, str. 327 i nast. Tu należą też wspomniani filozofowie Ladd i Bowne (zob. str. 19 i 440). Eklektyzmem natomiast, w duchu zaznaczonych powyżej myślicieli francuzkich, nazywa swą filozofią W. Knight, autor dzieła: *Essays in philosophy*, 1890, innych prac filozoficznych, oraz wydawca historyi filozofii narodów europejskich.

U nas wygłaszałem zasady krytycznej filozofii w duchu idealnego realizmu w wykładach uniwersyteckich i w pismach od r. 1863, więc w czasie, gdy na widnokręgu naszej filozofii jaśniały jeszcze imiona idealistów: Kremera, Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego, a poglądy materyalizmu i pozytywizmu wszelkiemi drogami zaczynały się wciskać w umysły młode. Działalność filozoficzna w jakimkolwiek kierunku, a tembardziej w kierunku ściśle krytycznego rozbioru najwyższych zagadnień wiedzy, była u nas wówczas i jest po dzień dzisiejszy niezmiernie trudną z powodu braku najniezbędniejszych warunków społecznych dla poważnej pracy umysłowej, przekraczającej popularne przeżuwanie obcych myśli tak u nas powszechne i w ostatnich czasach (zob. str. 485 i nast.). Zresztą ocena tej mojej działalności i jej owoców nie do mnie należy. Ze stanowiska atoli czysto przedmiotowego, nie mogę się zgodzić ani na zdania o mnie, jakie Sowiński za Goldbergiem powtórzył, o czem mówiłem już wyżej (str. 276 i nast.); ani na sąd sprawozdawczy Piotra Chmielowskiego, który w *Zarysie najnowszej litera-*

tury polskiej wyd. 4-te 1898, str. 63, między innemi mówi, że „charakter kojarzący i godzący sprzeczności" mej filozofii, „robił ją śmieszną dla umysłów rzutkich, śmiałych, jednostronnych, lubujących się właśnie w jaskrawych kontrastach."

Czyż filozofia, nauka, jako badanie ściśle, krytyczne, ma wogóle przystęp do umysłów, „jednostronnych, lubujących się w jaskrawych kontrastach?" Czy są one zdolne zająć się filozofią poważnie, poświęcić jej postronne tendencye, w których się „lubują?" Umysły takie stają się często energicznymi działaczami społecznymi, choć również zazwyczaj nie zbyt roztropnymi, albo odznaczyć się mogą w tym lub owym dziale literatury, gdzie namiętne poruszenia uczucia mogą mieć swoją wartość. Ale filozofia, nauka krytyczna, wymaga czegoś innego i czegoś więcej. Nie dziw, że wśród takich umysłów nie krzewiła się żadna zgoła filozofia, bo nawet filozofia pozytywna, tak hałaśliwie reklamowana, nie znalazła poważnych przedstawicieli w tym gronie, jak o tem sam Chmielowski świadczy (zob. wyżej str. 309). Więc jakaż w tem wina idealnego realizmu? Przyznaję się zresztą otwarcie, że ani o śmiech, ani o napaści lub uznanie tego rodzaju „rzutkich, śmiałych i jednostronnych" umysłów nigdy nie dbałem. I gdyby nie szczery szacunek dla zasług i bezstronności tak sumiennego uczonego, jak Chmielowski, który owe umysły na sędziów mej filozofii powołuje, pominąłbym z pewnością milczeniem ich „jaskrawe" wyroki.

W tym związku niestety zmuszony jestem wspomnieć i o najnowszych wycieczkach przeciwko mym dążnościom filozoficznym ze strony dwóch autorów, którzy się wzajemnie adorują, a przytem sądzą, że mogą się wynieść na wyżyny popularności tylko przez poniżenie starszych pracowników na polu filozofii. W tym celu biorą prace moje, nawet moje „rozprawki" za punkt wyjścia dla tendencyjnego przedstawienia mych poglądów w świetle ujemnem. Gdybym w tych wycieczkach znalazł zarzuty, mające charakter poważny, przedmiotowy, byłbym je uwzględnił w odnośnych częściach niniejszego dzieła, obejmującego z przedmiotu swego, zasadniczo cały obszar badań filozoficznych. Dla braku atoli takich zarzutów, ograniczę się tutaj charakterystyką owych wycieczek tylko odnośnie do niniejszego dzieła, w jego poprzednich wydaniach.

I tak, jeden z tych autorów, przysyłając mi pierwszą swą pracę, drukiem ogłoszoną, zapewnił mnie listownie, że „światłe uwagi i rady," jakich mu „tak życzliwie" udzieliłem przy przejrzeniu rękopisu, budzą jego „żywą wdzięczność." Pomimo to później tak się wyraża o niniejszym *Wstępie krytycznym do filozofii:* „Mając przed sobą tak obszerną pracę w języku ojczystym, recenzent, rzecz prosta, chciwie wyszukuje w niej czegokolwiek, coby mógł podnieść, zaznaczyć, jako godne uznania i wartościowe. Może to będzie przynajmniej bibliografia. Niestety i to nie!" Zapomniał tedy „wdzięczny" recenzent o owych „światłych uwagach i radach," które bądź co bądź szerzej wyłożone zostały w dziele niniejszem i już ze względu na własny rozwój umysłowy, a nawet piśmienniczy recenzenta mogły mieć dla niego jaką taką „wartość," choćby czysto osobistą. Tym razem jednak chciał być „przedmiotowym" i zatrzeć wszelkie wspomnienia osobiste. Dla takich wspomnień, nie wymagam naturalnie żadnej zgoła względności w ocenie mych prac, ale niezależnie od wszelkich stosunków osobistych, jako autor, wywiązujący się wedle sił swoich sumiennie ze swych zadań, mam prawo żądać, aby mnie nie zbywano ryczałtowem potępieniem, w takim rodzaju, jak powyższe.

Tenże recenzent w sprawie bibliografii, uwzględnionej w niniejszem dziele, dodał do swej oceny między innemi następującą uwagę: „Literatura rosyjska, która, mówiąc nawiasem, jest w wartościowe prace filozoficzne zasobniejszą od naszej, została całkowicie pominiętą." Zarzut ten naturalnie z wielką skwapliwością podjął w swoim czasie korespondent warszawski gazety petersburskiej *Nowoje Wremia.*

Zresztą nadmienić tu muszę, że owo lekceważenie swojskiej literatury filozoficznej wyraża się nie tylko w sądzie recenzenta o mojej książce i o współczesnym stanie

filozofii u nas, lecz odnosi się wogóle do dziejów naszej filozofii. W osobnej bowiem pracy, *O filozofii u Polaków*, ogłoszonej w obcym języku dla obcych, tenże autor w tych słowach streszcza swój sąd: „Historya filozofii polskiej krótka, a polska literatura filozoficzna nie bogata.“ Nasi najznakomitsi myśliciele: Kremer, Libelt, Trentowski, Cieszkowski, według autora, „budzą bardzo niewielkie zajęcie filozoficzne, chociaż wydali rozległe systemata filozoficzne.“ Daleko większe znaczenie ma posiadać okres poprzedni, a szczególnie Jan Śniadecki. Ale niestety i o nim mówi autor, że jego prace filozoficzne „nie były czysto *naukowe*“ i że „filozofował dosyć powierzchownie.“ A wszystkie te wyroki feruje autor tylko dla tego, że nie odnalazł w naszych myślicielach, dawnych i współczesnych, własnych negacyjnych poglądów na filozofią i metafizykę, poglądów, mających pretensyą do filozofii „naukowej.“ Dla takiego „braku nawyknienia do myślenia naukowego,“ Polacy, mówi autor, „do 19-go wieku nie pracowali samodzielnie nad nauką,“ a Kopernik, „to zjawisko nietylko jednostkowe, ale i zupełnie odosobnione, tak, że *nie zajmuje on miejsca w Historyi nauki polskiej*.“ Wobec takich poglądów „naukowych,“ zaprzeczających przynależności Kopernika do historyi nauki polskiej, dziwić się nie można bezwzględnej surowości w sądach tego autora o wszystkiem, co nie odpowiada jego „naukowości.“

Drugi z owych autorów, o których wspomniałem powyżej, chcąc wykazać zupełną „naukową“ zbyteczność *Wstępu do filozofii*, zbywa niniejszą moją pracę płytkim sofizmatem, jakoby moje pojęcie *filozofii filozofii* (zob. wyżej str. 61 i nast.) było czemś „w rodzaju filozofii w drugiej potędze,“ domagającej się filozofii w trzeciej potędze, i tak bez końca, bez wszelkiej możności ostatecznego uzasadnienia filozofii. I jakże tu traktować poważnie takie wolne żarty? Sofizmat ten tem jest śmieszniejszy, że autor, który go wygłasza, sam sprowadza całą filozofią do *teoryi nauki*, a więc ma ją poprostu za *naukę nauki*, co naturalnie podlega temu samemu głębokomyślnemu zarzutowi. Oto przykład do czego doprowadza tendencyjna negacya tego rodzaju recenzentów. Wpadają sami w sidła, zastawione na rzekomego przeciwnika.

Co do literatury, zarzuca mi znowu ten recenzent, że uwzględniam w swej pracy głównie dzieła, uznające „wyższe czynniki.“ O gołosłowności i tego zarzutu czytelnik łatwo przekonać się może, gdy zauważy, jak szeroko mówię o poglądach, z któremi się nie zgadzam, poddając je wszechstronnej krytyce. Zresztą czyż recenzent chce koniecznie, abym bronił nie swych „wyższych,“ lecz jakichś obcych „niższych“ czynników? Czy on to robi? Więc jaki sens „naukowy“ tej ironii?

Gorszy od wszystkich powyższych, bo jeszcze złośliwszy, jest zarzut, co do którego obaj zbratani recenzenci za ręce się wzięli, jakoby niniejszy *Wstęp do filozofii* był *przekładem* mej rosyjskiej pracy z r. 1890. Szczegółowe wyjaśnienie genezy tej książki, zamieszczone wyżej na str. 35, wykazuje dowodnie, że praca ta istniała w polskim rękopisie przed r. 1890, a z tego wynika, że wydanie rosyjskie, drukowane kosztem Uniwersytetu warszawskiego, jest przekładem z ówczesnego polskiego oryginału, albo raczej skróconem opracowaniem, zastosowanem do potrzeb odnośnych czytelników, uwzględniającem tedy w sposób należyty literaturę filozoficzną rosyjską. Ponieważ owo wyjaśnienie genezy tego dzieła znajdowało się bez wszelkiej zmiany już w 1-szem wyd. na str. 33 i nast. a więc dostępne było dla recenzentów, przeto właściwe przyczyny i motywa wystąpienia z całą tą sprawą są tajemnicą tych autorów, nad którą nie mam powodu bliżej się zastanawiać.

Nie podaję tu ani nazwisk, ani cytat, bo tego rodzaju wycieczki mają charakter czysto osobisty i pozbawione są wszelkiej *naukowej* doniosłości. Jeżelim o nich wspomniał, uczyniłem to jedynie w celu zaznaczenia, na jakie rozliczne przeciwności narażony jest u nas pracownik w zakresie filozofii, gdy stoi po za koteryami wzajemnej adoracyi i nie ulega ślepo hasłom, cieszącym się chwilowym rozgłosem. (Zob. co powiedziano w tym względzie wyżej str. 625 i nast.).

Z drugiej strony, zmuszony tu mówić o sobie, byłbym niewdzięcznym, gdybym nie wspomniał i o serdecznem przyjęciu mych dążności filozoficznych przez licznych przedstawicieli życia umysłowego u nas, starszych i młodszych. Wyrazem takiego przyjęcia jest ocena mej *Syntezy dwóch światów* przez męża tak czułego na potrzeby społeczeństwa, jakim był J. I. Kraszewski (Kłosy, 1876, № 558), oraz praca tak zasłużonego krytyka jak Każ. Kaszewski: *D-r Henryk Struve. Zarys 35-letniej działalności jako profesora i pisarza* (Odbitka z Bibl. Warsz.), 1898. Zob. też książkę: *Szkoła Główna Warszawska*. T. I, 1900, str. 88—133. Głębszym rozbiorem syntetycznego kierunku filozofii u nas, z samodzielnego punktu widzenia, odznacza się praca Hodiego, przywiedziona już wyżej (str. 36) oraz jego pogląd na *kierunki filozoficzne* w *Historyi XIX stulecia*, wydanej przy Gazecie Polskiej, 1902, str. 188. Tu należy artykuł Henryka Gallego, *35-lecie filozofa polskiego* w Kurjerze Niedzielnym, 1898, № 39. Innych objawów w tym duchu nie przytaczam. Odwołuję się tylko jeszcze do ocen niniejszego dzieła: W. Lutosławskiego p. t. *H. Struve i jego wstęp do filozofii* (odbitka z Ateneum), 1896, P. Chmielowskiego w felietonie: *Z dziedziny nauki nauk*, w Kurjerze Codziennym, 1896, № 278; K. Twardowskiego: *Nowa polska książka o filozofii* (odbitka z Przeglądu Polskiego), 1897; S. Smolikowskiego w artykule: *Encyklopedya*, w Wielkiej Encyklopedyi Powszechnej T. XIX, 1897, str. 328; H. Hoyera we Wszechświecie, 1897, № 47; dalej Jerzego Żuławskiego w Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik, 1898, T. 112, str. 132 i nast. oraz znanego historyka literatury polskiéj, Henryka Nitzschmanna w artykule: *Aus Polens neuester Litteratur*, w Internationale Litteraturberichte, 1899, № 3. Wreszcie nie mogę tu pominąć uznania dla niniejszego dzieła, wyrażonego przyznaniem mu nagrody Natansona przez Komitet Kasy Mianowskiego z r. 1897. Przytem zaznaczyć należy, że komitet składa się z przedstawicieli wszystkich fakultetów i że sąd swój opiera na opinii zasięgniętej od specyalistów.

O współczesnych kierunkach myśli filozoficznej u nas daje wystarczająco pojęcie to, cośmy w tym względzie powiedzieli zarówno w przeglądzie literatury naszego przedmiotu (str. 20 i nast.), jak i w ocenie filozofii pozytywnej (str. 305 i nast.). Okazuje się z tego, że poważni pracownicy na tem polu nie hołdują u nas skrajnym kierunkom idealizmu lub realizmu, lecz pomimo różnych odcieni indywidualnych, idąc za wskazówkami krytyki historycznej, uwzględniają w teoryi poznania zarówno dane doświadczenia i nauk empirycznych, jak i wymagania rozumu, a w zakresie metafizyki szukają zasady, zdolnej wszechstronnie wyjaśnić faktyczne objawy tak zewnętrznego świata, działającego na zmysły, jak i bytu umysłowego: materyi i ducha. Dość wymienić takich przedstawicieli filozofii u nas, jak: Pawlicki, Straszewski, W. Dzieduszycki, Molicki, Morawski, Raciborski, Smolikowski, Skórski, Lutosławski, Dębicki, Wł. M. Kozłowski, Każ. Twardowski i inni. Do nich stosownie do tego, cośmy wyżej powiedzieli (str. 308), zaliczyć właściwie należy i Ochorowicza, pomimo, że sam nazywa się pozytywistą i od dość dawna nad filozofią już nie pracuje.

O znaczeniu metodologicznem historyi filozofii, w duchu syntezy wyników jej rozwoju, pisali u nas najgruntowniej Ludkiewicz i Lutosławski (zob. wyżej str. 37 i 55).

Rozdział czwarty.

ROZBIÓR UMYSŁU FILOZOFICZNEGO.

I. Uzdolnienie umysłu filozoficznego.

§ 17.

Główne czynniki i typy uzdolnienia filozoficznego.

Zadania filozofii rozwiązane być mogą jedynie przez żywą, odpowiednio uzdolnioną i rozwiniętą osobistość. Wszelkie traktaty o filozofii, nie uwzględniające umysłu filozofującego, pozostają w sferze oderwanej i nie mogą nabrać konkretnej, życiowej doniosłości. Filozofia wytwarza się i rozwija w filozofie; po za nim jej nie ma wcale. Najgłębsze myśli, najgruntowniejsze dociekania, złożone w dziełach filozoficznych, nie istniałyby wcale bez umysłu filozoficznego, i poza umysłem, odtwarzającym w sobie ich treść, są martwą literą, materyą, trupem, pozbawionym życia, ducha. Dopiero osobistość myśląca nadaje tym martwym znakom treść, ożywia je, rozumie ich znaczenie i korzysta z nich dla swego życiowego rozwoju. Więc prawdziwą życiową doniosłość posiada nie filozofia, złożona w książkach, choćby najmędrszych, lecz filozofia, jako objaw umysłu, w nim żyjący i działający. Ztąd pochodzi konieczna potrzeba dopełnienia wszelkich poszukiwań nad filozofią *rozbiorem umysłu filozoficznego*, jego uzdolnienia, rozwoju i wykształcenia.

Prócz zaznaczonych względów, rozbiór umysłu filozoficznego jest dla każdego myśliciela jednym z niezbędnych warunków jasnego *samopoznania.* Zastanawiając się nad różnemi typami umysłów, pracujących nad filozofią, nad warunkami ich rozwoju i wykształcenia, myśliciel znaglonym zostaje zdać sobie krytyczną sprawę z charakteru swego własnego uzdolnienia w tym kierunku, ze swego rozwoju umysłowego i przez to może, w miarę potrzeby, dopełnić braki bądź przyrodzonej jednostronności, bądź niewystarczającego wykształcenia. Są to niewątpliwie czynniki nader ważne, bez których filozofia prawidłowo rozwijać się nie może.

Stosownie do wyjaśnionego na swojem miejscu podziału (§ 3,4), zastanawiamy się obecnie przedewszystkiem nad *uzdolnieniem umysłu filozoficznego.*

Filozofia z istoty swojej posiada tak bogatą i różnorodną treść, uwydatnia w swym rozwoju tak rozliczne strony, że sprowadzenie wszystkich jej objawów do jednego ogólnego typu umysłowego jest rzeczą niemożliwą i nadto nie doprowadziłoby do celu, gdyż w miejsce żywej osobistości przedstawiałoby nam znowu tylko ogólnikową abstrakcyą, pozbawioną konkretnej, życiowej prawdy. Ile jest rożnych zasadniczych dążności filozoficznych i różnych filozofij, tyle też możemy rozróżnić typowych osobistości, umysłów, pracujących nad filozofią. A chociaż we wszystkich tych typach napotykamy owe wspólne rysy, właściwe każdemu filozofowi; podobnie, jak we wszystkich szczegółowych zadaniach filozofii i w różnych poglądach filozoficznych napotykaliśmy pewne ogólne rysy filozofii, jako odrębnego objawu życia umysłowego; to jednak te rysy ogólne umysłu filozoficznego indywidualizują się z natury rzeczy w każdym pojedynczym osobniku i przyjmują jemu tylko właściwy, zupełnie szczegółowy charakter.

Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że im wyższe uzdolnienie umysłu filozoficznego; im osobistość filozofa

stoi na wyższym szczeblu rozwoju życiowego, tem harmonijniej jednoczą się w nim różne typowe dążności filozofii, tem ściślej skupiają się w jego indywidualności takie rysy, które zazwyczaj rozstrzeliwają się w pojedynczych umysłach filozoficznych, nie uzdolnionych tak bogato i wszechstronnie. Geniusz filozoficzny, zbliżający się w swym rozwoju umysłowym i w życiu do ideału filozofa, przedstawia nam w samej rzeczy takie skupienie główniejszych czynników uzdolnienia filozoficznego i staje się wskutek tego gwiazdą przewodnią na drodze do możliwie pełnego rozwiązania zadań filozofii (§ 13,2). Ale i geniusz, jako żywa osobistość, uwydatnia zawsze tylko pewne rysy indywidualne, więc szczegółowe, a zatem wznieść się nie może na szczyt bezwzględnej doskonałości, obejmującej wszystkie typy uzdolnienia filozoficznego w organicznem zespoleniu i w najwyższym stopniu rozwoju. Więc, pomimo bogatych swych zasobów, i geniusz przedstawia tylko pewne strony życia umysłowego filozofa, podpada pod jeden z charakterystycznych typów uzdolnienia filozoficznego.

Stosownie do powyższych uwag, zastanowimy się naprzód nad rysami umysłowemi, właściwemi każdemu wogóle filozofowi; następnie wykażemy, jak te ogólne rysy się indywidualizują w pewnych szczegółowych typach uzdolnienia filozoficznego, aby nareszcie w dalszym przebiegu naszych badań, określić zasadnicze prawo rozwoju umysłu filozoficznego.

Jeżeli filozofia, jakeśmy się o tem na swojem miejscu przekonali (§ 4), jest objawem samodzielnej myśli, dążącej przy pomocy krytyki do ogólnego na świat poglądu, natenczas filozof odznaczać się winien: 1) samodzielnością i niezawisłością sądu, 2) zmysłem krytycznym i 3) zdolnością do myślowego objęcia zasadniczych kwestyj wiedzy ludzkiej, do ogólnego na świat poglądu.

Pierwszy z tych czynników, t. j. *samodzielność* i *niezawisłość sądu* wypływa ze zdolności do myślowej inicyatywy,

do pewnego samorzutnego rozwoju myśli bez względu na utarte drogi i powszechnie przyjętą rutynę. Zdolność tę możemy nazwać *dyalektyczną*, ponieważ najwyraźniejszym jej objawem jest *dyalektyka*, t. j. działalność umysłu, wysnuwająca szeregi myśli z własnych zasobów umysłowych w kierunku podmiotowym, odpowiadającym indywidualnemu nastrojowi danej osobistości i doprowadzającym do logicznego *prawdopodobieństwa*. Umysł dyalektyczny czerpie ze świata przedmiotowego, z danych życiowych i naukowych tylko podnietę do samodzielnego rozwoju myśli, stosownie do własnych potrzeb, a czasem i zachcianek, więc nie występuje ze sfery czysto podmiotowych kombinacyj myśli.

Zmysł krytyczny, jako druga zdolność charakterystyczna umysłu filozoficznego, łączy się jak najściślej z dążnością *badawczą* myśli. Wszelkie badanie opiera się na *rozbiorze* badanego przedmiotu, czy to będą zjawiska świata zewnętrznego, czy też objawy umysłowe: myśli, idee, poglądy, teorye. Umysł filozoficzny nie przyjmuje, wedle możności, żadnej treści bezpośrednio, w skończonej formie lub na wiarę, lecz rozpoczyna od wątpienia i poddaje wskutek tego wszystko badaniu, rozbiorowi, krytyce. Tylko wyniki badania, rozbioru, krytyki uznaje za prawdę i przyjmuje za podstawę do dalszych dociekań i wywodów. W związku z samodzielnością i niezawisłością sądu, zmysł krytyczny objawia zazwyczaj pewne tendencye *negacyjne* względem obcych, lub panujących, a bez rozbioru przyjmowanych poglądów i ocenia je ze swego niezależnego stanowiska.

Ostatni ze wspomnianych czynników, t. j. zdolność do objęcia zasadniczych kwestyj wiedzy ludzkiej i do wytworzenia jednolitego na świat poglądu, ma charakter *konstrukcyjny*, budujący i znajduje swój wyraz w systematycznym całokształcie wiedzy, w nauce filozoficznej. W tej tylko formie można przedstawić ogólny, a przytem jednolity w sobie pogląd na świat.

Nie trudno wykazać, że ta zdolność konstrukcyjna stanowi w normalnej organizacyi umysłu filozoficznego konieczne dopełnienie poprzednich czynników.

I tak, samodzielność sądu i podmiotowa dyalektyka wyodrębniają filozofa często zbyt silnie od świata przedmiotowego. Wskutek jednostronnego rozwoju indywidualności w tym kierunku, filozof staje się zbyt łatwo *oryginałem* w złem znaczeniu tego słowa, t. j. osobistością dziwaczną, w sobie zamkniętą, żyjącą prawie wyłącznie swem życiem jednostkowem, a wskutek tego nietylko odosobnioną w stosunkach towarzyskich i społecznych, lecz i pod względem umysłowym oderwaną od naturalnej łączności ze sposobem myślenia i dążnościami reszty ludzi. Takiemu odosobnieniu i zdziwaczeniu, podkopującemu działalność filozofa na otoczenie, przeciwdziałać może tylko żywy udział filozofa w sprawach ludzkich i dążność przedmiotowa do wytworzenia jednolitego na świat poglądu, do naukowego systematu myśli, obejmującego wszystkie wydatne zasoby życia umysłowego. Dzięki tej zdolności, filozof wyżej uzdolniony nie lubuje się zbyt jednostronnie w swych oryginalnych i jednostkowych pomysłach, zwykle dość ciasnych, a staje się myślicielem z szerszym na rzeczy poglądem, skupiającym w sobie, wedle możności, bogate zasoby wiedzy przedmiotowej, oraz pracę myśli całej ludzkości i szuka w tych czynnikach dopełnienia i krytycznego sprawdzenia własnych pomysłów.

Z drugiej strony, zmysł krytyczny zaszczepia, w filozofie zbyt łatwo nawyknienie do ciągłego wątpienia, do przeczenia wszystkiemu, bez należytego usprawiedliwienia tak jednostronnego rozwoju swych tendencyj negacyjnych (zob. § 5,1, oraz str. 106 i nast.). Rozbiorowa, krytyczna działalność, z natury swojej, ma charakter destrukcyjny: daną żywą całość rozkłada na cząstki i cząsteczki, na pierwiastki, ale sama przez się o proces powrotny złożenia znowu całości z rozdrobionych cząstek mało się troszczy (str. 568 i nast.). Jednostronnemu roz-

wojowi tej negacyjnej tendencyi umysłu krytycznego przeciwdziała zaznaczona zdolność konstrukcyjna, znajdująca w zakresie metody swój wyraz w czynnikach syntezy (§ 16). Pod wpływem tej zdolności filozof prawdziwy nie zadawala się krytyką negacyjną, samym rozbiorem pierwiastków wiedzy, lecz czuje zarazem potrzebę odbudowania w myśli swojej świata rzeczywistego, rekonstrukcyi pierwotnej całości, krytycznie rozebranej. Dopiero ta zdolność doprowadza myśliciela do możliwie pełnego rozwiązania zadań filozofii w duchu prawdziwie pozytywnym; ona jedynie zdolną jest zadowolić zupełnie umysł swoją treścią dodatnią, budującą, wznoszącą ducha w dziedzinę dostępnej dla człowieka prawdy.

Chociaż z powyższego się okazuje, że każdy filozof, mający wszechstronnie rozwiązać zadania filozofii, posiadać winien w pewnym stopniu zarówno zdolności dyalektyczne i konstrukcyjne, jak i zmysł krytyczny; to jednak w życiu, w rzeczywistych dziejach filozofii, nie napotykamy osobistości, władającej wszystkiemi temi zdolnościami w równym stopniu rozwoju. Przeciwnie, jedni wśród filozofów przedstawiają się nam przeważnie jako umysły *dyalektyczne*, inni znowu jako umysły przeważnie *krytyczne*, lub też *konstrukcyjne*. Połączenie dwóch czynników, wśród zaznaczonych, w wyższym stopniu rozwoju, należy już do rzadkości i charakteryzuje tylko górujące nad powszechnością osobistości. Przy tem uzdolnienie dyalektyczne, jako zasadnicze, łączy się zazwyczaj bądź z krytycznem, bądź z uzdolnieniem konstrukcyjnem.

Najwyższe stanowisko pod względem obszaru uzdolnienia filozoficznego zajmują w dziejach filozofii starożytnej Sokrates, Platon i Arystoteles. Pierwszy wraz z wielką samodzielnością myśli i żywością dyalektyczną uwydatniał wysoki rozwój zmysłu krytycznego. Platon nadto przejawiał pierwszorzędne uzdolnienie konstrukcyjne. Arystoteles zaś, dzięki uniwersalności swego uposażenia umysłowego, stanowi szczyt rozwoju greckiej filozofii. W nowszej filozofii

pierwsze miejsca pod tym względem należą się: Kartezyuszowi, Leibnitzowi i Kantowi, w których wysoki rozwój zdolności dyalektycznej i konstrukcyjnej znajduje odpowiednie dopełnienie w żywej działalności zmysłu krytycznego. Wskutek tego też nauki filozoficzne tych myślicieli wywarły wpływ stanowczy na rozwój nowszej filozofii zarówno pod względem dyalektycznym i konstrukcyjnym, jak i krytycznym. Większość pozostałych filozofów przedstawia nam przeważnie wyższy rozwój jednego z zaznaczonych czynników uzdolnienia filozoficznego, uzupełniany przez inne tylko o tyle, o ile tego wymaga koniecznie praca nad filozofią wogóle.

Z powyższego wynika, że ze stanowiska uzdolnienia umysłowego podzielić możemy filozofów na trzy wydatne typy: na umysły *dyalektyczne*, *krytyczne* i *konstrukcyjne*.

1) *Umysły dyalektyczne* odznaczają się samodzielną rzutkością i oryginalnością myśli, rozwijającej się pod wpływem podmiotowym żywego uczucia, ale brak im zazwyczaj zmysłu krytycznego, szczególniej w stosunku do samych siebie; brak im również zdolności konstrukcyjnej w szerszem znaczeniu tego słowa, t. j. zdolności do przyswajania sobie w możliwie pełnym zakresie zasobów wiedzy ludzkiej, w celu wytworzenia z nich jednolitego na świat poglądu.

2) *Umysły krytyczne* górują nad innemi zdolnością rozbiorową, analityczną, wnikającą często w najsubtelniejsze składniki wiedzy ludzkiej i wogóle danego przedmiotu badania. Ale za to nie posiadają śmiałej, samorzutnej myśli, wynoszącej się ponad sprzeczności i wątpliwości, obudzane wciąż przez drobiazgową krytykę; myśli, postępującej naprzód w poczuciu prawdy dodatniej, pozytywnej, bezpośrednio jasnej, jak słońce na niebie. Podobnież brak im zazwyczaj zmysłu dla wewnętrznej spójni i jednolitości ogólnego na świat poglądu, dla konstrukcyi filozoficznej, i dla tego lubują się w rozpatrywaniu samych tylko pierwiastków wiedzy, zajmują się prawie wyłącznie

skorupami, powstałemi z rozbioru, lub nawet gwałtownego rozbicia jednolitej całości naturalnego na świat poglądu i zadawalają się co najwięcej sztucznem, często bardzo niezręcznem sklejeniem tych skorup w nową całość, pozbawioną systematycznego zaokrąglenia. Całość taka okazuje się zazwyczaj niezdatną do zaspokojenia głębszych potrzeb umysłu i to nietylko dla swych braków estetycznych, lecz poprostu z powodu luk, nadwerężających wewnętrzną spójnię i ciągłość myśli.

4) *Umysły konstrukcyjne*, nakoniec, odznaczają się wielkiemi zdolnościami architektonicznemi na polu filozofii. Energiczna twórczość jest ich żywiołem. Wznoszą one z łatwością wspaniałe budowle myśli, systemata, teorye, skupiające w sobie pracę poprzednich pokoleń, budzące podziw i uznanie. Ale wskutek jednostronnego rozwoju tych czynników i umysły konstrukcyjne przedstawiają pewne rażące zboczenia. Przy bliższym bowiem rozbiorze rzeczy, okazuje się często, że budowle ich myśli są wytworami zbyt sztucznemi i nie mają odpowiednich warunków bytu; bo albo złożone są z obcych materyałów, lekko tylko lub mechanicznie zestawionych, nie spojonych ściśle jednolitą myślą samego konstruktora, albo też stoją na chwiejnym gruncie, nie opierają się na krytycznie wypróbowanych fundamentach wiedzy, więc nie dają rękojmi trwałości i bezpieczeństwa.

Tak tedy pełnego i wszechstronnego uzdolnienia filozoficznego nie napotykamy w pojedynczych osobistościach. Jest ono jedynie udziałem ludzkości całej, razem wziętej, pojętej jako jedna istota myśląca, dążąca do zrozumienia samej siebie, świata i istoty wszechbytu. Ludzkość cała pracuje nad rozwiązaniem zadań filozofii i przybliża się do tego rozwiązania wskutek podziału uzdolnienia filozoficznego pomiędzy wydatne typy umysłowe; podziału, pociągającego za sobą zarazem podział ich pracy myślowej (zob. § 6,1). Umysły dyalektyczne, krytyczne

i konstrukcyjne są tylko różnemi objawami indywidualnemi jednego ogólno-ludzkiego umysłu filozoficznego o wszechstronnem uzdolnieniu, dającem ludzkości możność pracować wyczerpująco nad osiągnięciem zarówno samodzielnego, jak krytycznego i jednolitego na świat poglądu.

---

1. Umysł dyalektyczny.

Żywa myśl, zastanawiająca się samodzielnie nad wszystkiem, co godne uwagi i wiążąca wyniki swego zastanowienia w szeregi ze sobą złączone: oto pierwszy zasadniczy czynnik umysłu filozoficznego. Czynnik ten nazwaliśmy uzdolnieniem *dyalektycznym* (str. 639). W niem tkwi głównie *oryginalność* filozofa, w dobrem i złem znaczeniu tego słowa. Dzięki bowiem temu uzdolnieniu, wywierającemu wpływ na cały sposób myślenia i działania osobistości, filozof śmiało czyni zadość wewnętrznym wymogom swego umysłu, nie troszcząc się ani o śmiech lub nienawiść, ani o poklask lub uznanie innych. Uległość dla pochodu własnej myśli, konsekwencya w jej rozwoju, staje się z czasem namiętnością umysłu dyalektycznego i wyraża się dobitnie w samodzielności i niezawisłości jego sądu o rzeczach.

Wskutek zasadniczego znaczenia czynnika dyalektycznego, umysł filozoficzny wyróżnia się dobitnie od reszty umysłów o wysokiem nawet uzdolnieniu. Większość bowiem ludzi, przy wyższym nawet rozwoju czynności myślowych, zastanawia się wprawdzie także nad rzeczami i dochodzi również do pewnych samodzielnych wyników, jak o tem świadczy np. działalność myślowa uczonych specyalistów; ale tę czynność umysłu ograniczają do szczupłego zakresu przedmiotów i nadto, co ważniejsza, nie wiążą wyników badań szczegółowych z całym pozostałym światem swej myśli, ze swemi poglądami na resztę przedmiotów, leżących poza zakresem ich specyalności. Jakże często spotkać można znakomitych specyalistów, którzy np. w kwestyach moralnych i religijnych, w kwestyach, dotyczących duszy, wolności woli, nieśmiertelności, Boga i t. p. poprzestają na tradycyjnych pojęciach i nie pytają się o związek tych pojęć z wynikami swych własnych specyalnych badań naukowych! Tymczasem filozof, oraz specyalista z uzdolnieniem filozoficznem, uczuwa potrzebę powiązania *wszystkich* swych myśli, zrównoważenia swych poglądów na najrozli-

czniejsze rzeczy, nietylko na te, które stanowią specyalny przedmiot jego roztrząsania w danej chwili, lecz i poglądów na rzeczy, dawniej rozpatrywane, lub też na takie, o których wytworzyły się w nim pewne pojęcia drogą bezpośredniego doświadczenia życiowego, wychowania, nawyknienia, tradycyi naukowej i t. p. Słowem, filozof, wskutek uzdolnienia dyalektycznego, wiąże ze sobą wszystkie wydatne czynniki swego życia umysłowego i stara się o wytworzenie z nich łącznego szeregu myśli. Ta właśnie dążność dyalektyczna jest pierwszym rysem charakterystycznym filozofa w porównaniu z uzdolnieniem umysłowem reszty ludzi.

Naturalnym objawem tej dążności do powiązania danych zasobów myśli jest ich zjednoczenie w pewne *ogólne pojęcia* i *zasady*, skupiające w sobie te zasoby, a więc sprowadzenie różnorodnych czynników myśli do wspólnego mianownika. Tylko bowiem przy pomocy ogólnych pojęć i zasad można połączyć rozstrzelone czynniki szczegółowe myśli w szeregi, wiążące się z sobą wewnętrznie. To też praca filozofa polega w znacznej części na wytworzeniu pojęć ogólnych, obejmujących mnogość przedmiotów szczegółowych, i na wyjaśnieniu szczegółowego materyału myśli przy pomocy tych pojęć ogólnych. Pogląd na chaos zjawisk i przedmiotów realnych z punktu widzenia pojęć ogólnych i zasad, wprowadzających ład myślowy, logiczny, w ten chaos, przedstawia się nam tedy jako pierwotny wynik działalności umysłu filozoficznego, ściśle połączony z jego uzdolnieniem dyalektycznem.

W życiu umysłowem większości ludzi, nie wyłączając uczonych specyalistów, górują *wyobrażenia* szczegółowe, przez zmysły ze świata zewnętrznego zaczerpane, nad *pojęciami* i *zasadami ogólnemi.* Filozof przeciwnie, nie zadawala się choćby najbogatszym materyałem wiedzy szczegółowej, empirycznej, lecz dąży zawsze do objęcia tego materyału z ogólnych punktów widzenia, gdyż tylko tą drogą może przyswoić sobie zasoby wiedzy w sposób, odpowiadający wymaganiom umysłu samodzielnego.

Z temi objawami myślowemi łączy się w umyśle dyalektycznym żywy rozwój *uczucia*, które ma na oku możliwie wszechstronne zaspokojenie podmiotowych potrzeb ducha. Stanowi ono główną sprężynę swobodnego polotu myśli, ogrzewa jej treść ciepłem serdecznem i nadaje jej ów podniosły nastrój podmiotowy, który charakteryzuje zazwyczaj wytwory dyalektyki.

Przy wyższym rozwoju umysłu filozoficznego, uzdolnienie dyalektyczne łączy się, jakeśmy to widzieli powyżej (str. 641), ze zmysłem krytycznym i ze zdolnością konstrukcyjną. Bez odpowiedniego zaś udziału tych czynników, filozof staje się umysłem dyalektycznym

w jednostronnem znaczeniu tego słowa, o rysach rozwijających się wyłącznie w zaznaczonym kierunku i nadających jego osobistości zupełnie odrębny charakter. Postaramy się tu przedstawić ten jednostronny typ filozofa dyalektycznego, o ile można konkretnie.

Samorzutna działalność myśli dyalektyka, w jednostronnym rozwoju, odrywa go jak najbardziej od danych świata przedmiotowego i przenosi w sferę pojęć abstrakcyjnych, które atoli mają charakter wyłącznie podmiotowy, zależny od indywidualności myśliciela, w przeciwstawieniu do czynników ogólno-ludzkich każdej, wyżej uzdolnionej osobistości. Wskutek tego jednostronny umysł dyalektyczny przedstawia zazwyczaj dziwną sprzeczność pomiędzy ogólnikową treścią myśli, obejmującej wszystko, co tylko godne uwagi człowieka, a subjektywizmem, często bardzo ograniczonym, w poglądach na rzeczy szczegółowe. Z rozległym obszarem przedmiotów myślenia, z jego nadzwyczajnym rozwojem ilościowym (ekstensywnym), łączy się w umyśle dyalektycznym zwykle dość słaby rozwój myśli pod względem jakościowym (intensywnym). Obszar myśli, obejmujący w swej rzutkiej działalności wszystko, wszechbyt, nie zostaje w odpowiednim stosunku do wewnętrznej treści myśli, czerpiącej swe zasoby nie z wielkiego świata przedmiotowego i jego objawów, z makrokosmu, lecz przeważnie z ograniczonego zakresu indywidualnego żywota i podmiotowego nastroju ducha, z małego światka, z mikrokosmu osobniczego. Cecha oryginalności, występująca zewnętrznie na jaw w umyśle dyalektycznym łatwiej, aniżeli w innych typach uzdolnienia filozoficznego, polega głównie na owej rozległej działalności myśli pod wpływem silnych czynników indywidualnych.

Pomysły jednostronnych umysłów dyalektycznych przedstawiają się ze stanowiska krytycznego zazwyczaj jako powierzchowne ogólniki, bo nie wyrastają organicznie z wiedzy szczegółowej, z treści świata przedmiotowego. Interesując się wszystkiem i mając o wszystkiem *swoje* myśli, umysł dyalektyczny zadawala się zazwyczaj tylko luźnem ich zespoleniem, opartem bardziej na znaczeniu słów, ich porównywaniu i przeciwstawianiu, aniżeli na naturze danego przedmiotu. Hipotezy, zbliżające się zaledwie do prawdopodobieństwa, dowolne kombinacye myśli i konjektury wydaje za prawdę niewątpliwą.

Nadto pomysły wybujałej dyalektyki odznaczają się wielką monotonią. Opierając się na ograniczonych, indywidualnych czynnikach myśli, powtarzają się jednostajnie przy każdej kwestyi, bez względu na treść przedmiotową, zamiast przejąć się jej bogatemi zasobami i uwzględnić życie rzeczywiste. Pomimo to, pomysły tego rodzaju z pierwszego pozoru wydają się często wielce oryginalnemi, uderzają świat rozległością swych widnokręgów i stanowczością indywidualne-

go przekonania, z którą się wygłaszają. Umysł dyalektyczny bowiem ufa bezpośrednio, dogmatycznie, pochodowi swej myśli, więc wypowiada swe poglądy w sposób wyroczniowy, pociągający za sobą z łatwością inne, mniej samodzielne umysły.

W dziejach filozofii umysły dyalektyczne wznoszą się do najwyższych pojęć i zasad i wyprowadzają z nich swe poglądy szczegółowe. Metafizyka zawdzięcza im głównie swe istnienie. A chociaż jednostronny rozwój pojęć ogólnych i ich powiązanie pod wpływem przeważnie podmiotowych motywów nie może zadosyć uczynić krytycznym i konstrukcyjnym wymaganiom filozofii; z tem wszystkiem owe pojęcia ogólne stanowią konieczny materyał wszelkiej filozofii, niezbędne zawiązki ogólnego na świat poglądu. To też na czele filozofii stoją umysły dyalektyczne, wytwarzające ów pomocniczy zasób pojęć ogólnych, obejmujących najszersze zakresy zjawisk i jestestw wszechbytu. Świadczą o tem pierwotne szkoły filozofii greckiej.

W życiu potocznem większość umysłów filozofujących, nawet wśród tych, którzy biorą czynny udział w literaturze filozoficznej posiada jednostronnie rozwinięte uzdolnienie dyalektyczne. Wyraża się ono szczególniej w pierwszych polotach myśli samodzielnej. W umysłach zaś niewykształconych przytem dostatecznie przy pomocy historyi filozofii i posiadających wskutek tego tylko słabe pojęcie o krytycznych zadaniach filozofii, uzdolnienie to ujawnia się w rozwoju myśli, niekrępowanem żadnemi względami na elementarne nawet wymagania teoryi poznania. Umysły tego rodzaju rezonują na oślep z jak największą stanowczością o wszystkiem i o wszystkich, na podstawie jedynie subjektywnego widzi mi się, uznanego za nieomylnego sędziego nawet w sprawach najtrudniejszych, wymagających długich studyów przygotowawczych, jeżeli mają być rozwiązane ściśle, według naukowych wymagań metody filozofii (§§ 14—16). Zaufanie we własny jednostkowy rozum staje się w takich umysłach zazwyczaj *zarozumiałością*, wynoszącą się bez wszelkiej samokrytyki nietylko ponad współczesnych, fachowo wykształconych pracowników na polu filozofii, lecz i ponad najznakomitszych myślicieli wszystkich czasów. Filozoficzna zaś niezależność sądu przybiera charakter *samowolnego* sądzenia o wszystkiem, pozbawionego zarówno ścisłej argumentacyi, jak i poczucia odpowiedzialności za treść wygłaszanych sądów.

Głównym motywem działalności takich umysłów nie jest bezinteresowna miłość prawdy, składająca w ofierze najmilsze subjektywne zachcianki i pomysły, jeżeli tego prawda wymaga, lecz egoistyczne zadowolenie, łączące się zawsze ze swawolną grą myśli i z samorzutnym jej rozwojem. Dlatego też osobistości tego rodzaju unikają zazwyczaj głębszych rzeczowych dociekań, zarówno z niechęci do natę-

żenia umysłu w tym kierunku, jak i z obawy, aby nie doprowadziły do wyników, zakłócających tryumfalny pochód własnej myśli. Filozofia przestaje tu być poważną *pracą*, wznoszącą gmach myśli na podstawie krytycznie zbadanych fundamentów, jasno obmyślanego planu i skrzętnie zebranego materyału, lecz staje się *zabawą*, igrającą lekkomyślnie z prawdą i fałszem, jak kot z myszą, jedynie dla zadosyć uczynienia subjektywnym zachciankom.

Przykłady uzdolnienia dyalektycznego. Powiedzieliśmy wyżej (str. 647), że na czele filozofii stoją umysły dyalektyczne, wytwarzające pojęcia ogólne, jako niezbędne zawiązki ogólnego na świat poglądu. Historya filozofii stwierdza to licznemi przykładami. W starożytnej Grecyi, przedstawiciele tak zwanej szkoły jońskiej czyli filozofowie przyrody, „fizycy," wydali takie pojęcia ogólne, jak: *substancya materyalna*, jako substrat, czyli podkład wszelkich zjawisk świata fizycznego (woda Talesa, eter Anaksimenesa, ogień Heraklita), *proces wszechświatowy*, wynikający z walki składowych czynników bytu (Heraklit), *pierwiastki materyi* i jej *siły* nienawiści i przyjaźni (odpychania i przyciągania, Empedokles), *atomy* (Leucyp, Demokryt) i t. p. Szkoła Pitagorasa zaszczepiła w świadomość ludzką pojęcie *prawidłowego porządku* świata i usiłowała określić ten porządek matematycznie. Szkoła Eleatów, z Ksenofanesem i Parmenidesem na czele, wzniosła się do pojęcia jedynego w sobie *wszechbytu*, obejmującego zarówno czynniki istnienia stałe, niezmienne, t. j. *substancyę*, jak i czynniki zmienne, mające tylko byt pozorny, przemijający, a w każdym razie zależny od czynników stałych, t. j. *zjawiska*.

Ideologia Platona, obok swego przeważnie konstrukcyjnego charakteru, jest w znacznej części również wytworem dyalektycznym (zob. wyżej str. 183, oraz 193 i nast.).

W nowszej filozofii Spinoza, następnie Fichte, Schelling i Hegel są wzorami wysokiego dyalektycznego uzdolnienia, popartego, jeżeli nie zbyt wielkim zasobem krytycyzmu, to bardzo żywą dążnością konstrukcyjną. Nietylko metoda tych, myślicieli, o której mówiliśmy na swojem miejscu (str. 565 i nast. i 575 i nast.), lecz i zasadnicze idee ich systematów: *monizm* i *determinizm* u Spinozy, *świadomość*, jako czynnik metafizyczny u Fichtego, *tożsamość* przyrody i ducha u Schellinga, oraz *rozwój wszechświatowy* przy pomocy przeciwieństw u Hegla, są wytworami dyalektyki o niezaprzeczonej, ogólno-filozoficznej doniosłości.

U nas w duchu powyższych niemieckich idealistów wykazali pierwszorzędne uzdolnienie dyalektyczne: Wroński, Kremer, Trentowski, Libelt i Cieszkowski.

Typy natomiast rażących zboczeń w rozwoju uzdolnienia dyalektycznego, wskutek braku przygotowania do poważnej pracy nad filozofią, o czem wspomnieliśmy na str. 646, przedstawiają u Greków głównie Sofiści, z Protagorasem i Gorgiasem na czele. Nie brak takich zboczeń i w nowszych czasach, u obcych i u nas, szczególniej wśród licznego grona powierzchownych popularyzatorów różnych poglądów filozoficznych, dawniej heglizmu, a w ostatnich czasach materyalizmu, pozytywizmu, pesymizmu, nowokantyzmu i t. p.

Przykłady powyższe możnaby rozwinąć szerzej i uzasadnić na podstawie psychologicznej charakterystyki filozofów; ale to przekracza już zakres niniejszego wykładu wstępu do filozofii. Kogo odnośne szczegóły zajmują, ten zajrzeć musi do obszerniejszych historyj filozofii, oraz do podanych w nich biografij filozofów.

Zaznaczam tu, że treść zasadniczą czwartego rozdziału, szczególniej §§ 17 i 18, ogłosiłem już poprzednio w formie artykułu p. t. *Uzdolnienie i rozwój umysłu filozoficznego*, w Bibliotece Warszawskiej 1893, T. IV, 457—495.

Specyalnych dzieł lub rozpraw, mających za przedmiot rozbiór umysłu filozoficznego, literatura, o ile wiem, nie posiada. *Charaktery rozumów ludzkich* M. Wiszniewskiego (nowe wyd. 1876), oraz pokrewne prace obcej literatury (jak np. J. Bahnsena: *Charakterologie*, 2 tomy 1867, oraz nowsze Alf. Fouillée'go: *Tempérament et charactère*, 1895, Fr. Queyrat: *Les charactères*, 1896 i inne), zawierają w sobie wiele cennych spostrzeżeń psychologicznych, pozostających w bliższym lub dalszym związku z naszym przedmiotem, ale specyalnych badań w zaznaczonym przez nas kierunku zastąpić nie mogą (zob. wyżej str. 73). To samo powiedzieć należy o pracach, dotyczących *ideału* filozofa, o których mówiliśmy na swojem miejscu (§ 13,2,4).

2. Umysł krytyczny.

Dyalektyczna samorzutność myśli, rozwijająca się w kierunku żywej indywidualności, nie łączy się bezpośrednio z dążnością *badawczą* umysłu, z chęcią możliwie gruntownego wniknięcia w składniki filozoficznych poglądów na świat, w ich zasady i przyczyny. Przeciwnie, błyskotliwa dyalektyka sprzeciwia się często tej dążności, osłabia jej rozwój prawidłowy lub sprowadza ją z drogi sumiennego rozbioru prawdy. Ztąd też dążność *badawcza* zaznacza odmienne zupełnie uzdolnienie umysłu. Nazywamy je uzdolnieniem *krytycznem*, ponieważ wyraża się w działalności rozbiorowej umysłu i nie poprzestaje na bezpośrednich danych tradycyjnego lub sztucznie wytworzonego poglądu na rzeczy, lecz domaga się usprawiedliwienia wszelkich poglądów na podstawie odpowiednio uzasadnionych dowodów (§ 5,1).

Dyalektyka sama przez się jest *dogmatyczną*, a wyzwala się z objęć bezpośrednich, zgóry powziętych przekonań i wierzeń tylko wtedy, gdy się łączy z uzdolnieniem krytycznem, gdy jej pochód ulega przerwom wskutek rozbiorowej działalności myśli. Samodzielność i niezawisłość sądu, właściwe żywym umysłom dyalektycznym, nie są jeszcze bynajmniej dowodem *krytyczności*, jak wielu sądzi i jak tego rodzaju umysły w siebie i w innych to wmawiają. Można być samodzielnym i niezawisłym, a jednak hołdować dogmatyzmowi w stopniu najwyższym. Co więcej, silne indywidualności o jednostronnem uzdolnieniu dyalektycznem, wytwarzając swe poglądy zazwyczaj pod wpływem bezpośredniej ufności w swoją działalność umysłową, narzucają one innym równie dogmatycznie i dochodzą nawet często pod tym względem do despotyzmu. Indywidualności takie do tego stopnia przejęte są samemi sobą, że nie posiadają wcale zdolności bezstronnego rozbioru rzeczy, przeniesienia się na obce stanowisko, lecz idą wyłącznie za popędem swej myśli podmiotowej i do-

magają się od innych jej bezwzględnego uznania. Wynika to z zaznaczonego, przeważnie egotycznego nastroju uzdolnienia dyalektycznego (§ 17,1).

Zupełnie inaczej pod wszystkiemi temi względami przedstawia się nam *umysł krytyczny* w normalnym swym rozwoju. Pochód jego myśli jest rozważny, powolny, raczej lękliwy z powodu sumienności, aniżeli stanowczy i bezwzględny. Żywszy nastrój podmiotowy, uczucie, nie pociąga za sobą jego myśli bezpośrednio i nie unosi jej lekko w sfery idealne pojęć ogólnych, obejmujących wszystko jednym rzutem oka. Mając na uwadze przedewszystkiem prawdę, o ile można czystą, wolną od podmiotowych naleciałości, prawdę samą w sobie, umysł krytyczny, badawczy, nie daje się porywać najwznioślejszym nawet poruszeniom uczucia, spogląda z pewną podejrzliwością na wszystko i wszystkich, a w szczególności na wszelkie twierdzenie ogólnikowe, wypływające ze źródeł podmiotowych. Jego ideałem jest *przedmiotowość*, bytująca poza osobistemi pragnieniami myśliciela; owa rzeczywistość, w sobie istniejąca, która przedstawia prawdę istotną, bez względu zarówno na zmienną grę uczuć serca ludzkiego, jak i na wytwory myśli, dogadzającej indywidualnym potrzebom myśliciela. Ujęcie tej właśnie przedmiotowości, w dostępnej dla umysłu formie, jest ostatecznym celem wszelkich badań i zabiegów umysłu krytycznego.

Środkiem pomocniczym dla osiągnięcia tego celu jest z jednej strony *wątpienie*, a z drugiej *rozbiór, analiza*. To też umysł krytyczny nie uznaje bezpośrednio za prawdę żadnych poglądów, z jakiegokolwiek źródła pochodzących, lecz wątpi początkowo o wszystkiem i podaje następnie wszystko rozbiorowi, w nadziei, że tą drogą dojdzie do jasnego rozróżnienia prawdy od fałszu w pojęciach ludzkich i że dotrze nareszcie do owych pierwotnych czynników zarówno bytu zewnętrznego, jak i własnej działalności umysłowej, przy których pomocy zdoła odnaleźć niewątpliwy próbierz dla oceny wszelkich mniemań ludzkich, oraz fundamenta nienaruszalne dla przedmiotowego poznania rzeczy. Prawda przykra, bolesna, rozchodząca się z pragnieniami podmiotowemi, jeśli jest tylko krytycznie uzasadnioną, ma dla niego większą wartość, aniżeli wszelkie poglądy, dogadzające osobistym, społecznym lub tradycyjnym wymaganiom, a jednak wątpliwe ze stanowiska przedmiotowego.

Taki konsekwentny rozwój działalności rozbiorowej aż do ostatecznych pierwiastków bytu i myśli, o ile one mogą być ujęte wśród danych warunków, bez względu na nastrój podmiotowy, wyróżnia też uzdolnienie krytyczne umysłu filozoficznego od nastroju krytycznego innych wyżej uzdolnionych umysłów.

Wszelka wogóle praca naukowa, badawcza, możliwą jest jedynie przy pomocy pewnego zmysłu krytycznego. Ale gdy zwykłe uzdolnienie naukowe ześrodkowywa swe badania krytyczne na pewnych konkretnych, szczegółowych przedmiotach, i nie uczuwa wcale pociągu do zagłębienia się w ich ostateczne zasady, a tem mniej dociekania charakteru tych zasad; umysł filozoficzny dalekim jest od tej wstrzemięźliwości, lecz, przejęty nawskroś dążnością badawczą, idzie coraz dalej i dalej w swych poszukiwaniach, poddaje idee i rzeczy coraz subtelniejszemu rozbiorowi i nie doznaje prędzej wewnętrznego spokoju, aż albo odnajdzie szukane pierwiastki, albo się przekona naocznie o niemożliwości dalszego postępu w rozbiorowej pracy myśli.

Z drugiej strony istnieją umysły wysoko uzdolnione z pewnemi dążnościami krytycznemi, lecz do tego stopnia subjektywne, sentymentalne, przywiązane do wszystkiego, co im jest miłem, że pomimo krytyki oderwać się nie mogą od raz powziętych, drogich ich sercu, poglądów i wskutek tego do nich naciągają wyniki swych badań. W odróżnieniu od takich umysłów, filozof prawdziwy odznacza się surowością sądu względem samego siebie i zrywa ostatecznie z najdroższemi nabytkami swej myśli, jeżeli tego wymaga prawda przedmiotowa. Dążność krytyczna filozofa nie zna innych granic, prócz wynikających z natury bądź przedmiotu badanego, bądź umysłu ludzkiego. Sama w sobie nie posiada hamulca dogmatycznego, zatrzymującego pracę myśliciela na środku drogi, jak to widzimy u większości ludzi, przywiązanych do panujących poglądów na świat, oraz u wielu specyalistów, dla których tradycya naukowa jest zazwyczaj bezpośrednio uznanym fundamentem badań szczegółowych. Specyalista, party wewnętrzną konsekwencyą zmysłu krytycznego do rozbioru ostatecznych zasad własnej nauki, staje się filozofem. Podobnież staje się filozofem każdy, kto pragnie zdać sobie sprawę krytyczną z tego, co mu się wydaje bezpośrednio prawdą niewątpliwą. Krytycyzm filozoficzny, usuwający wedle możności, wszelkie czynniki dogmatyzmu, przekracza zawsze szczupłe granice tradycyjnych danych życia umysłowego i wnika w zasadnicze podstawy zarówno zjawisk szczegółowych, jak i poznania wogóle (zob. str. 138 i nast.).

Pomimo wysokiej doniosłości, jaką posiada rozbiorowa działalność umysłu krytycznego, jednostronny jej rozwój, z wyłączeniem innych czynników uzdolnienia filozoficznego, nadweręża prawidłowe rozwiązanie zadań filozofii. Tylko w ścisłej łączności z uzdolnieniem dyalektycznem i konstrukcyjnem rozwija się umysł krytyczny normalnie i przyczynia się do urzeczywistnienia prawdziwej filozofii. Czynnik dyalektyczny jest koniecznym dla wewnętrznego powiązania pracy

krytycznej w kierunku odpowiadającym dodatnim potrzebom ducha. Dążność zaś konstrukcyjna, budująca, stanowi niezbędne syntetyczne dopełnienie działalności rozbiorowej, analitycznej. Bez dyalektycznej śmiałości myśli i bez konstrukcyjnego powiązania jej treści w naukowy systemat wiedzy, krytyka przybiera charakter wewnętrznej chwiejności i dorywczości; czepia się wprawdzie najrozliczniejszych przedmiotów, ale przytem nie dąży do stanowczych wyników, choćby negacyjnych, i nie łączy ich w jedną całość, w jednolity pogląd na rozpatrywane przedmioty. To też osobistość, pozbawiona tych czynników życia umysłowego, a rozwijająca się wyłącznie w kierunku krytycznym, staje się raczej karykaturą filozofa, aniżeli filozofem w prawdziwem znaczeniu tego słowa.

Zarówno życie potoczne, jak i dzieje filozofii dają sposobność do obserwowania umysłów o takim jednostronnym nastroju krytycznym, pozbawionym reszty czynników uzdolnienia filozoficznego. Są to umysły wielce drażliwe, lubujące się w wyszukiwaniu we wszystkiem, wszędzie i zawsze stron ujemnych, słabych, wywołujących wątpliwości i niezadowolenie. Wszelkie twierdzenie, choćby najoczywistsze, najbardziej uzasadnione, pobudza ich do przeczenia; wszelkim tezom przeciwstawiają z zasady antytezy. Nawet poglądów dla nich sympatycznych, lub zbliżających się, według ich własnego zdania, najbardziej do prawdy, nie śmieją oni bronić stanowczo, przyjąć bez rozlicznych zastrzeżeń. Ztąd pochodzi właśnie ich wewnętrzna chwiejność i nieokreśloność, gdy idzie o wypowiedzenie jakiegokolwiek zdania pozytywnego, pomimo wszelkiej bezwzględności w negacyi krytycznej. Pojęcia przeciwstawne, jak: podmiot i przedmiot, duch i materya, cel i przyczyna, wolność i prawidłowość, istota i zjawisko, Bóg i świat, i t. p. przybierają w ich myśleniu charakter sprzeczności, nie dających się jakoby wyrównać, a takie sprzeczności znachodzą w każdym przedmiocie poznania, w każdej kwestyi filozoficznej. Krytyka, rozbiór, wątpienie, nie są dla nich *środkami* pomocniczemi do osiągnięcia wyższych celów, lecz samoistnemi *celami*. Krytyka dla krytyki, rozbiór dla rozbioru, wątpienie dla wątpienia, oto bezpośrednia, często mimowoli i bez jasnej wiedzy działająca sprężyna ich życia umysłowego. W końcu, przywykłszy bądź do ciągłego zgryźliwego gderania, bądź, przy wyższem uzdolnieniu, do zaciekłego podkopywania wszelkich wogóle poglądów, występujących jako prawda pozytywna, umysły tego rodzaju znajdują wewnętrzne zadowolenie jedynie w negowaniu obcych zdań, bez względu na ich zasadność, oraz w zaszczepianiu wątpienia w umysły pozytywne. Nie lubią z natury swej kroczyć po stałych, bitych drogach rozwoju umysłowego, choćby te drogi były jak najbardziej wypróbowane, choćby życie i nau-

ka mogły służyć za sprawdzian ich dobroci i niewątpliwości. Natomiast poszukują ze szczególnem zamiłowaniem owych trzęsawisk ludzkiej myśli, na których przy każdym kroku tracą grunt pod nogami, zagłębiając się często całkowicie w nieokreślony, grzęski żywioł, bez możności wydobycia się z takiej, lekkomyślnie spowodowanej, *krytycznej* sytuacyi. Są i tacy, którzy ze śmiechem szyderczym na ustach, lub z samobójczą zuchwałością w sercu brną po takich błotach krytycznych i wreszcie giną w ich głębiach, ciesząc się, gdy za sobą ciągną na dno tych, którzy ich sobie za przewodników wybrali.

W życiu, w stosunkach społecznych, jednostronny rozwój uzdolnienia krytycznego w kierunku negacyjnym wytwarza wszelkiego rodzaju *malkontentów*, niezadowolonych z siebie, z danych warunków bytu, z ludzi, wogóle z całego świata. Jeżeli na polu badań teoretycznych wszelka prawda, choćby najbardziej uzasadniona, wywoływała wątpliwość i niezadowolenie w jednostronnych umysłach krytycznych; to w życiu obudza w nich *niechęć* wszystko, co ludzie nazywają dobrem, szlachetnem, wzniosłem. Malkontent krytyczny nie uznaje istnienia ani ludzi dobrych, ani czegośkolwiek dobrego w życiu ludzkiem. W działaniu każdego człowieka dopatruje się nizkich motywów; cały ustrój stosunków ludzkich jest dla niego wytworem egoistycznych instynktów, przemocy lub hipokryzyi. On nie wierzy w jakiekolwiek szlachetniejsze dążności ludzi, w poświęcenie, ofiarność, sumienność, w miłość dobra dla dobra. Cały idealizm życiowy jest w jego oczach tylko teatralną, sztucznie wytworzoną aureolą, przy której pomocy ludzie nawzajem się oszukują, osłaniając prawdziwe motywa swych dążności życiowych. Podobnież nie ma wśród ludzi wytworu społecznego, instytucyi, godnej uznania malkontenta. Jego sonda krytyczna wykazuje zgniliznę, zło w każdym objawie życia. O powolnym wzroście i rozwoju czynników dodatnich, o stopniowem urzeczywistnianiu się ideałów etycznych, społecznych, humanitarnych, nawet słyszeć nie chce. Negacya i na tem polu stanowi punkt wyjścia i ostateczny cel działalności umysłu o jednostronnym nastroju krytycznym.

Nie dziw, że przy tak chorobliwem rozdrażnieniu zmysłu krytycznego, napotykamy filozofów, poetów, artystów, którzy nietylko sami z pewną lubością kąpią się w brudach społecznych, lecz nadto domagają się, aby umysły pozytywniejsze i idealniejsze, które miały sposobność doświadczyć w życiu i w sobie czynników szlachetniejszych, zachwycały się wraz z nimi obrazami upodlenia ludzkiego. Zamiast podnieść człowieka na duchu i wskazać mu środki do poprawy samego siebie i warunków swego istnienia, malkontent krytyczny zaszczepia swoje własne przygnębienie szerszym warstwom społecznym

i osłabia w nich energię moralną, wytrwałość wpośród trudnych warunków bytu, oraz dążność do ich stopniowej poprawy. Lubowanie się w ujemnych stronach życia, w złem i nikczemnem, staje się jego rzemiosłem, z którego żyje, któremu się poświęca, wyzuwając się z czasem ze wszelkich innych, bardziej dodatnich i szlachetnych dążności. Rzecz naturalna, że przy działaniu takich czynników mowy być nie może o prawdziwej, rzetelnej filozofii.

Przykłady uzdolnienia krytycznego. W dziejach życia umysłowego dążność krytyczna, jako współczynnik filozofii, występuje już na jaw w wielu myślicielach starożytnej Grecyi. Heraklit poddawał w wątpliwość prawdę zmysłowego poglądu na rzeczy. On już powiedział, że zmysły są złemi świadkami, gdy je przenika dusza barbarzyńska. Dla Parmenidesa zmysły są nawet poprostu źródłem uludy i fałszu, gdyż mają za przedmiot to, co zmienne, przemijające, a nie stałą, niezmienną w sobie istotę bytu. Sokrates krytykował surowo dyalektykę sofistów, a żądaniem samopoznania i otwartem wyznaniem, że nic nie wie, dał dowód głębokiego zastosowania zasad krytyki względem samego siebie (zob. wyżej str. 555). Arystoteles rozpoczynał swe badania filozoficzne od krytycznego rozbioru czynności poznania, i stał się wskutek tego ojcem logiki. Nadto roztrząsanie każdej zasadniczej kwestyi filozofii opierał na krytyce odnośnych poglądów swych poprzedników. Stoicy, z Zenonem na czele, pierwsi podnieśli kwestyę *próbierza*, *sprawdzianu* czyli *kryteryum* (κριτήριον) prawdy, t. j. tych cech jej charakterystycznych, przy których pomocy odróżnić ją możemy w sposób niewątpliwy od fałszu lub uludy. Jasną jest rzeczą, jak doniosłą jest ta kwestya dla krytycznej teoryi poznania (zob. str. 90).

W nowszej filozofii odznaczali się żywym rozwojem zmysłu krytycznego i przyczynili się przez to do postępu filozofii szczególniej następujący myśliciele. Bakon poddawał wszechstronnej krytyce metodę scholastyczną i głęboko wnikał w przyczyny błędów ludzkich w zakresie poznania świata (zob. wyżej str. 564 i nast.). Kartezyusz rozwinął zasadę wątpienia, jako czynnika poznawczego, ustępującego tylko przed niewątpliwością własnej myśli i własnego bytu, nadto podjął kwestyą o sprawdzianie prawdy (zob. str. 101). Locke i Hume, oraz Leibnitz poddawali krytycznemu rozbiorowi zasadnicze czynniki życia umysłowego (str. 9 i 10, oraz 415 i 591). Najwyższy zaś wyraz filozoficzny znalazła dążność rozbiorowa umysłu w krytycyzmie Kanta. Przekonaliśmy się o tem niemal na każdym kroku w naszych badaniach nad istotą filozofii, jej stosunkiem do innych objawów życia umysłowego i jej metodą (zob. str. 86 i nast., 99 i nast., 183 i nast., 236 i nast., 324 i nast. i t. d.).

Zboczenia w życiu umysłowem, wynikające z jednostronnego rozwoju zmysłu krytycznego, przedstawiają się nam niestety bardzo licznie w dziejach *cynizmu*, *sceptycyzmu*, *ascetyzmu*, *pesymizmu*, *dekadentyzmu i anarchizmu*, a to nietylko w zakresie filozofii, lecz i na polu literatury powszechnej, twórczości artystycznej i życia społecznego. Dość przypomnieć pod tym względem imiona: Antystenesa, Dyogenesa z Synopy i Roussa; Pyrrona, Tymona i Enezydemosa; T. Hobbesa i P. Bayle'a, Buddy i Schopenhauera, Hartmanna i Nietzschego, Godwina i Proudhona, oraz wielu ich naśladowców i zwolenników aż do chwili obecnej (zob. str. 472 i nast., 488, 499 i nast., 519). Wszyscy oni pielęgnowali w sobie głównie czynniki ujemne życia umysłowego: nieza-

dowolenie, pogardę, przesyt, wątpienie, i sądzili, że uległość dla tych czynników ujemnych stanowi istotę krytycznego poglądu na świat i życie. O koniecznem dopełnieniu ich czynnikami dodatniemi energii myślowej i moralnej w celu wydobycia się z objęć przeczenia i dążności rozstrojowych wcale nie myśleli. Dla braku żywszego rozwoju sumienia, logicznego i moralnego, oraz zdolności konstrukcyjnej, nie mogli się oni zdobyć na żadną działalność twórczą i zadawalali się podkopaniem tego, co inni stworzyli. Ruina, umysłowa i społeczna, a w końcu nawet zupełna nicość, oto ostateczny cel ich ujemnych wysiłków. Krytyka rzetelna, nie spuszczająca z oka swych zadań pozytywnych, widzieć w nich może jedynie przykłady, ostrzegające przed skutkami wyłącznego rozwoju negacyjnych czynników życia umysłowego (zob. str. 100 i nast., 215 i nast.).

3. Umysł konstrukcyjny.

Dyalektyka i krytyka równają się postępowemu i zwrotnemu pochodowi myśli. Dyalektyk idzie bez ustanku naprzód, party wewnętrznym niepokojem myśli, snującej się swobodnie z jego podmiotowych zasobów umysłowych. Krytyk, przeciwnie, zwraca się ku źródłom rozlicznych poglądów na świat i szuka ciągle przedmiotowego oparcia dla przyszłego gmachu myśli. Ani jeden, ani drugi nie przykładają jednak rąk do wzniesienia tego gmachu, nie rozpoczynają na seryo *pracy* w tym kierunku. Dla pierwszego, filozofia jest w gruncie rzeczy tylko śmiałą awanturą myśli, podjętą przez umysł rozgorączkowany; dla drugiego — zadaniem zbyt trudnem do rozwiązania, odkładanem z dnia na dzień z powodu coraz to nowych wątpliwości, napotykanych przy rozbiorze starych fundamentów. Obydwom brak *energii* dodatniej, pozytywnej. twórczej, nie spuszczającej z oka głównego celu swych dążeń, nie dającej się sprowadzić z drogi, wiodącej do tego celu, ani przez złudne wytwory lekkomyślnej dyalektyki, ani przez przesadne obawy krytyki zniechęconej.

Ta energia spokojna, rozważna, lecz stała i wytrwała, stanowi rdzeń *umysłu konstrukcyjnego,* w normalnym jego rozwoju, zasadniczy czynnik jego dążności filozoficznych.

Filozof z uzdolnieniem konstrukcyjnem podobny jest do budowniczego, który nie poprzestaje na ogólnikowych szkicach budowy, choćby najpiękniejszych, ani na najsumienniejszem obrachowaniu oporności fundamentów, oraz ciężaru, na nich spocząć mającego. To wszystko są dla niego jedynie zajęcia przygotowawcze, przedwstępne, mające znaczenie środków pomocniczych do rozwiązania właściwego zadania architektonicznego, polegającego na rzeczywistem wzniesieniu nowej budowli, równie trwałej i bezpiecznej, jak i czyniącej zadość wszelkim uzasadnionym wymaganiom.

Taką budowlą w zakresie filozofii jest pogląd na świat, stanowiący zamkniętą w sobie całość myślową, rozwiązującą kwestye zasa-

dnicze wiedzy ludzkiej, o ile to jest możliwem wśród danych warunków (§ 5,2). Naturalnym gruntem, na którym ta budowla stanąć musi, jest powszechnie przyjęty, tradycyjny pogląd na świat zdrowo myślących ludzi, pogląd naiwnego realizmu. Wymaga on wprawdzie pod niejednym względem bądź umocnienia i poparcia, bądź mniej lub więcej ważnych poprawek i dopełnień, o czem przekonaliśmy się, mówiąc o metodzie filozofii (§ 16,1). Pomimo to ów pogląd naturalny na świat stanowi konieczne tło dla wszelkiej filozofii, którego zatrzeć, ani zastąpić nie może żadna dyalektyka, ani krytyka. Jest on gruntem, na którym żyjemy i działamy umysłowo, którego zatem nie należy opuszczać dla sztucznych polotów myśli dyalektycznej, ani podkopywać w krytycznej zawziętości. Rozumie to dobrze rozważny architekt na polu filozofii i korzysta z wytworów dyalektyki i z wyników krytyki tylko o tyle, o ile to jest możliwem bez utraty stałego gruntu pod nogami, o ile to sprzyja jego pracy około nowej budowli myśli, mającej zastąpić lub dopełnić nieuzasadnione należycie czynniki wierzeń tradycyjnych.

Świadomość poważnych życiowych potrzeb, które przez nowy pogląd na świat lepiej zaspakajane być mają, aniżeli to się okazało możliwem przy pomocy dotychczasowych zapatrywań na rzeczy, zmusza umysł konstrukcyjny do czuwania nad tem, aby owe zajęcia przygotowawcze nie przekraczały granic, wskazanych przez główny cel całego przedsięwzięcia; aby w jednostronnym lub wyłącznym swym rozwoju nie tamowały, a tem mniej nie przerywały nowej budowy, bez bardzo naglących powodów. Budowniczy rozumny nie wyrzeka się prac przedwstępnych, uznaje ich konieczność, pojmuje pożytek, jaki z nich odnosi sama budowa; ale i przy najwyższym umyśle i zdolnościach krytycznych nie zabawia się nad miarę temi przygotowaniami, bo energia nagli go do czynu, do stworzenia czegoś dodatniego.

Filozofia ma dla myśliciela o zdolnościach konstrukcyjnych wartość prawdziwą o tyle, o ile rozwiązuje zasadnicze kwestye poznania, niepokojące umysł ludzki i serce, o ile doprowadza do naukowo uzasadnionego na świat poglądu; więc też do tego celu dąży przedewszystkiem. Obmyśla on plan swej pracy gruntownie, ale się przytem nie gubi w pomysłach szkicowych, niedających się urzeczywistnić. Bada grunt, na którym stoi i krytykuje materyały, któremi się posiłkować musi; ale nie rozstrzeliwa swej działalności bezcelowem szukaniem materyałów po całym świecie, ani bezpłodną medytacyą nad pewnemi brakami tych lub owych środków pomocniczych. Słowem nie bawi się, ani nie gnuśnieje w próżniactwie umysłowem, lecz robi sumiennie i wytrwale to, co może, wśród danych warun-

ków, w nadziei stopniowego przybliżenia się do celu swych usiłowań, do poglądu na świat, zadawalającego bardziej potrzeby umysłu ludzkiego, aniżeli poglądy dotychczasowe.

Wybitnym objawem działalności umysłu konstrukcyjnego na polu filozofii jest *systemat* wiedzy filozoficznej. Ma on to samo znaczenie w tym zakresie, co pojęcia ogólne w zakresie dyalektyki, a rozbiór w zakresie krytyki. Wszelka budowla myśli staje się systematem. Każda nauka, więc i filozofia, jako nauka, jest systematem. Umysł konstrukcyjny w gruncie rzeczy jest umysłem systematycznym. Połączenie samodzielnie zbadanych, zasadniczych zasobów wiedzy ludzkiej w jedną zaokrągloną, systematyczną całość, odpowiadającą wedle możności ściśle budowie świata rzeczywistego: oto ideał, który pragnie urzeczywistnić umysł konstrukcyjny na polu filozofii. Jeżeli w dyalektyce i krytyce napotykamy ten czynnik naukowej systematyczności, dzieje się to jedynie wskutek uzdolnienia konstrukcyjnego, dopełniającego w prawdziwym myślicielu jego uzdolnienie dyalektyczne i krytyczne.

Bez dążności konstrukcyjnej, dyalektyka i krytyka rozstrzeliwają się na wszystkie strony; zajmują się wprawdzie wybitnemi przedmiotami myśli filozoficznej i dochodzą co do nich do pewnych wyników; ale nie dbają o ścisłe połączenie tych wyników w jedną całość myślową i wogóle nie rozwijają swej treści według stałego porządku, systematycznie. Łączność dyalektyczna myśli, o której mówiliśmy wyżej (§ 17,1), jest zazwyczaj sztuczną, naciąganą, pozbawioną podstaw przedmiotowych. Krytyka zaś sama przez się stosuje swe zasady do każdego przedmiotu, nasuwającego się uwadze, bez względu na jego doniosłość i na miejsce, jakie zajmować winien przy odtwarzaniu w umyśle obrazu świata rzeczywistego. Przeciwnie umysł konstrukcyjny postępuje w swej pracy myśli naprzód sposobem architektonicznym: rozpoczyna od jasno obmyślanego planu, układa następnie fundamenta i wznosi nareszcie na nich swoją budowlę, dbając ciągle o ścisłe powiązanie jej składowych czynników, oraz o jej moc i trwałość.

W ten sposób powstaje całokształt myśli odpowiednio uzasadniony, naukowy, o architektonice wykończonej, czyniącej zadość zarówno podmiotowym wymaganiom organizacyi umysłowej, jak i niewątpliwym danym bytu przedmiotowego. W prawdziwym systemacie filozoficznym oba te czynniki przenikają się nawzajem i dopełniają wszechstronnie. Jest on wytworem owej energii życia umysłowego, która przy pomocy myśli i czynu zawłada światem i stosując się do treści jego, urzeczywistnia przy jej pomocy potrzeby i dążności ducha. To, co w rzeczywistości stanowi nierozerwalną jedność: pod-

miot i przedmiot, duch i przyroda, znajduje swój wyraz jednolity w stopniowym rozwoju systematu filozoficznego, który obejmuje w formie myśli wszystkie te czynniki i składa z nich całość, możliwie zgodną z rzeczywistością.

Wskutek prawidłowego rozwoju energii umysłu konstrukcyjnego, ogólny na świat pogląd myśliciela wyjaśnia nietylko zasadnicze kwestye wiedzy ludzkiej, lecz służy zarazem za świadomy punkt wyjścia dla jego dążności życiowych. Czyn, twórczość praktyczna na rozlicznych polach życia, w zakresie ekonomicznym, społecznym i religijnym przedstawia się z tego stanowiska jako urzeczywistnienie treści jednolitego na świat poglądu, nauki filozoficznej, wśród przedmiotowych warunków ludzkiego bytu. Praktyka życiowa jest dla energicznego myśliciela w gruncie rzeczy tylko dalszym ciągiem jego rozwoju umysłowego, dojrzałej i rozważnej myśli, zdającej sobie sprawę z zadań i przeznaczenia człowieka w świecie. Rozbrat pomiędzy teoryą i praktyką, myślą i życiem, podmiotowemi i przedmiotowemi czynnikami ludzkiego bytu, będący główną przyczyną złego w stosunkach ludzkich, ustępuje miejsca rozumnemu współdziałaniu tych czynników, zaszczepiającemu w człowieku świadomość wewnętrznej jednolitości swojej istoty. Świadomość ta staje się zarazem źródłem radosnego uczucia łączności człowieka z całym pozostałym światem, oraz ochoczej energii w kierunku coraz pełniejszego urzeczywistnienia tej łączności. Dążność konstrukcyjna, budująca, nie wyraża się wówczas tylko w samej wiedzy, w oderwanych wytworach myśli, w samej nauce filozoficznej, lecz przyjmuje charakter dojrzałej mądrości, pracującej nad odpowiedniem ukształtowaniem życia według wymagań rozumu. Filozof nie zadawala się już rolą abstrakcyjnego myśliciela, lecz pragnie zostać mędrcem, godnym tej nazwy, urzeczywistniającym w samym sobie i w swej działalności życiowej to wszystko, co uznał za prawdę niewątpliwą. W ten sposób, dzięki normalnemu rozwojowi uzdolnienia konstrukcyjnego, filozof spełnia wśród danych warunków swe obowiązki życiowe i wedle możności czyni zadość owym wymogom ideału ludzkiej doskonałości, o których mówiliśmy przy rozbiorze stosunku filozofii do życia (§§ 12 i 13).

Jak zdolności dyalektyczne i krytyczne, tak i konstrukcyjne rozwijają się również często w kierunku jednostronnym i doprowadzają natenczas do objawów wybujałych, rozchodzących się z istotnemi zadaniami filozofii. Bywa to wtedy, gdy umysł konstrukcyjny pozbawiony jest odpowiedniego współdziałania ze strony uzdolnienia dyalektycznego i krytycznego. W takim bowiem razie dążność konstrukcyjna nie jest objawem samodzielnej działalności umysłu i nie posiłkuje się wynikami krytycznego rozbioru procesów i przedmiotów po-

znania, lecz w gorączkowej chęci budowania, tworzenia, wznosi pozorne gmachy myśli o bogatej architektonice, bez ścisłego atoli powiązania składowych czynników i bez oparcia ich na wypróbowanych fundamentach. Doprowadza to do czczej *formy* myślowej, pozbawionej odpowiednio uzasadnionej, racyonalnej treści. Są to *systemata* na pozór wykończone w sposób drobiazgowy, podobne do subtelnie dzierzganej architektury gotyckiej lub do fantastycznie powiązanych kształtów stylu maurytańskiego; ale wnętrze ich, pomimo rozległych rozmiarów, jest próżnem, nie zawiera w sobie nic takiego, coby zdołało zająć żywszą myśl, coby czyniło zadość głębszym potrzebom umysłu filozoficznego. W dodatku konstruktor tego rodzaju gmachów myśli poprzestaje zazwyczaj na najsurowszym, wcale nie obrobionym materyale, lub też na materyale starym, przypadkowo na danym gruncie napotykanym, nie zastosowanym wcale do wznoszonego całokształtu. Chodzi mu jedynie o to, aby zaspokoił swój popęd do czynu na polu myśli, by wykończył naszkicowany dorywczo plan domu lub świątyni i aby budowla z zewnątrz zadawalała widza jako tako i miała wszelkie pozory architektonicznego wykończenia. Jaką atoli jest wewnątrz i co się z nią z czasem stanie; czy sztuczny jej układ odpowiada rzeczywistym potrzebom i czy posiada warunki trwałości i bezpieczeństwa: o to wszystko nie pyta; to są kwestye, zdolne wstrzymać lub osłabić jego energię twórczą, więc ich unika lub je nawet raz na zawsze wyklucza z zakresu swej działalności umysłowej.

Jeżeli jednostronna dyalektyka, jakeśmy widzieli (str. 646), przechodzi zazwyczaj w sofistykę, a krytyka jednostronna wpada w cynizm, skeptycyzm i pesymizm (str. 654); to znowu dążność konstrukcyjna i systematyczna staje się wskutek jednostronnego rozwoju zbyt łatwo bezmyślnym *formalizmem*. Systemat dla systematu, twórczość myślowa dla twórczości, bez względu na doniosłość urabianej treści, stanowi wybitną cechę takich umysłów jednostronnych. Ustrój pojęć, zkądkolwiek zaczerpanych, a zazwyczaj tradycyjnie danych lub samowolnie ułożonych, ma dla nich większe znaczenie, niż sama prawda tych pojęć.

Zastanawiając się bliżej nad zboczeniami tak jednostronnych dążności konstrukcyjnych, jak nad błędami wybujałej dyalektyki i negacyjnej krytyki, sumienny myśliciel jak najusilniej unikać winien tych zboczeń i błędów, a przyswoić sobie, wedle możności, wszystkie dodatnie czynniki uzdolnienia filozoficznego, mianowicie zaś te, które stanowią konieczne dopełnienie własnego, przyrodzonego, mniej lub więcej jednostronnego nastroju umysłowego. Nie pociąga to za sobą bynajmniej zrzeczenia się swej samoistnej, oryginalnej indywidualności na korzyść jakiegoś nieokreślonego *mixtum compositum* filozoficznego;

przeciwnie, zaznacza poprostu najwyższy cel normalnego rozwoju, który mieć winien na oku każdy umysł prawdziwie filozoficzny i którego się wyrzec nie należy dla zadosyćuczynienia indywidualnym zachciankom. Tylko w takim szukaniu własnego dopełnienia geniusz filozoficzny przyczynia się do postępu ludzkości w kierunku poznania świata i wszechstronnego urzeczywistnienia w nim ideałów ducha ludzkiego.

Przykłady umysłu konstrukcyjnego. Umysły o wysokiem uzdolnieniu konstrukcyjnem, uzupełnianem naturalnie i pozostałemi czynnikami uzdolnienia filozoficznego, skupiają w sobie zazwyczaj pracę myśli poprzednich pokoleń i, nadając jej wyraz systematyczny, stają się w dziejach filozofii głównymi przedstawicielami typowych poglądów na świat. Widzieliśmy wyżej, mówiąc przy rozbiorze metody o syntezie historycznej (§ 16,3), że owe typy poglądów na świat przedstawiają się nam w naukach *realizmu*, *idealizmu* i *idealnego realizmu*.

Otóż, w ten sposób fizyka atomistyczna Demokryta, następnie poemat Lukrecyusza: *De rerum natura*, a w nowszych czasach dzieło Holbacha: *Système de la nature*, są typowem skupieniem poprzednio przez różnych myślicieli rozwiniętych czynników *naturalizmu* i *materyalizmu*, wogóle realizmu na tle zmysłowem. Parmenides natomiast i Platon, dalej Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel jednoczą w sobie charakterystyczne rysy *idealizmu*. U nas, jak wiadomo, w tym kierunku zajmowali miejsce pierwszorzędne, wskutek łączności uzdolnienia konstrukcyjnego z dyalektycznem, szczególniej: Kremer, Trentowski i Libelt, przy tem pominąć nie można milczeniem, że większość tych myślicieli idealistycznych wpadała już często w doktrynerski formalizm; u Niemców najbardziej Hegel, u nas Trentowski (zob. str. 576 i nast.). Nakoniec, Arystotelesa w starożytności, a w nowszej filozofii szczególniej Kartezyusza, Leibnitza, Kanta i Herbarta uznać należy za głównych przedstawicieli dążności syntetycznych, mających na oku bądź dualistyczne zestawienie, bądź bardziej organiczne zrównoważenie czynników idealizmu i realizmu.

Poglądowe wyjaśnienie zaznaczonych powyżej (str. 658 i nast.) zboczeń wskutek jednostronnego lub nawet wyłącznego rozwoju uzdolnienia konstrukcyjnego, podają nam w historyi filozofii głównie objawy *formalizmu* i *scholastycyzmu* średniowiecznej uczoności. Scharakteryzowaliśmy je już wyżej, mówiąc o różnych formach *doktrynerstwa* (str. 550 i nast.). Przy tej sposobności przekonaliśmy się zarazem, że formalizm ten powtarza się często w najnowszych czasach, szczególniej też na polu nauk przyrodniczych. I tu jednostronna dążność konstrukcyjna, nie zrównoważona przez prawidłowy rozwój zmysłu krytycznego, doprowadza często do samowolnych teoryj i teoryjek, a nawet systematów przyrodniczych, czyniących wprawdzie zadość tradycyjnemu szkolarstwu, lecz rozchodzących się pomimo to zasadniczo z prawdą rzeczywistą, faktycznie udowodnić się dającą (§ 11).

II. Rozwój historyczny umysłu filozoficznego.

§ 18.

Główne epoki w rozwoju umysłu filozoficznego.

Mówiąc o uzdolnieniu umysłu filozoficznego, mieliśmy dotąd na oku jednostkę, osobnika, zajmującego się filozofią, poświęcającego się pracy nad rozwiązaniem jej zadań (§ 17). Ale już przy tej sposobności zauważyliśmy, że wszechstronnego uzdolnienia filozoficznego nie napotykamy w pojedynczych osobistościach; że jest ono jedynie udziałem całej ludzkości, pojętej, jako jedna istota myśląca, dążąca do zrozumienia samej siebie, świata i wszechbytu. Wspomnieliśmy przy tem, że umysły *dyalektyczne*, *krytyczne* i *konstrukcyjne* są tylko różnemi objawami indywidualnemi ogólno-ludzkiego umysłu filozoficznego (str. 643).

W rozwinięciu tych uwag, musimy się obecnie zastanowić bardziej szczegółowo nad doniosłością owych typów uzdolnienia filozoficznego dla dziejów filozofii. Poda nam to sposobność do bliższego określenia głównych *epok* w rozwoju umysłu filozoficznego, jako objawu ogólnoludzkiego.

Następstwo, w którem mówiliśmy przy rozbiorze uzdolnienia filozoficznego o umyśle *dyalektycznym*, *krytycznym* i *konstrukcyjnym*, łącząc się jak najściślej z istotą filozofii, przedstawia nam zarazem stopniowe jej urzeczywistnienie, czyli rozwiązanie zadań filozofii w jej historyi. *Dyalektyka*, ze swemi pojęciami ogólnemi, połączonemi w szeregi według podmiotowego prawdopodobieństwa; następnie *krytyka*, mająca za punkt wyjścia wątpienie, a za cel rozbiór, analizę przedmiotów poznania; wreszcie *sy-*

stemat naukowy wiedzy filozoficznej, jako jednolity pogląd na świat, odpowiadający wedle możności, rzeczywistemu ustrojowi wszechbytu: oto są w istocie trzy zasadnicze momenta, w których kolejno wyraża się praca myśli nad zadaniami filozofii i które dają zarazem poznać główne epoki jej rozwoju.

Wytwarzanie pojęć ogólnych, skupiających w sobie chaotyczny materyał codziennego doświadczenia, oraz samodzielny polot myśli na tle tych pojęć ogólnych, idej, w celu zaspokojenia pierwszych potrzeb ducha, stanowią zawsze i wszędzie naturalny punkt wyjścia dla filozofii. Dowodzą tego jak najwyraźniej zawiązki właściwej filozofii zarówno u Greków w epoce do Sokratesa, jak i w nowszych czasach w epoce, poprzedzającej Bakona i Kartezyusza.

Po tej pierwszej *dyalektycznej* epoce następuje dość prędko reakcya, pewne rozczarowanie i niedowierzanie względem bezpośrednich wytworów myśli. Wskutek bowiem rozlicznych doświadczeń życia i najwznioślejsze poloty ducha okazują się często bądź niewystarczającemi, bądź poprostu ułudnemi, przeciwnemi prawdzie. Umysł filozoficzny wpada wtedy w wątpienie i przekonywa się, że z niego wydobyć się może jedynie przy pomocy wszechstronnego rozbioru owych bezpośrednich wytworów myśli i wszelkich wogóle poglądów na rzeczy, uznawanych w pierwszej chwili za prawdę niewątpliwą. Występuje tedy obecnie nowy czynnik rozwoju życia umysłowego, czynnik *krytyki*, wątpienia, badania, rozbioru, dążący do wykazania składowych pierwiastków myśli i bytu, w celu dotarcia do ostatecznych fundamentów wiedzy przedmiotowej, o ile one okazują się dostępnemi dla rozbiorowej pracy myśli. Jestto w dziejach filozofii epoka *krytyczna,* mająca charakter przejściowy lub przygotowawczy do objawów dążności konstrukcyjnej. U Greków reprezentują tę epokę zarówno sofiści i skeptycy, jak i sam Sokrates w stosunku do sofistów. W nowszej filozofii

epoka ta rozpoczyna się pracami krytycznemi Bakona i Kartezyusza, a dosięga najwyższego rozwoju w pracach Hume'a i Kanta.

Nakoniec, umysł uczuwa potrzebę myślowej rekonstrukcyi rozebranej na cząstki rzeczywistości i z całem natężeniem energii przystępuje do pracy dodatniej nad *systematem* filozofii, mającym w formie myśli odtworzyć świat przedmiotowy, wedle ścisłych wymagań metody naukowej. Tę epokę pracy konstrukcyjnej rozpoczynał Sokrates, a systemata Platona i Arystotelesa przedstawiają najwyższy jej rozkwit u Greków. W nowszych czasach dążność konstrukcyjną uwydatniają wspomnieni już wyżej myśliciele (str. 660), przy tem jednak okazuje się, że przy urobieniu systematów nowoczesnych przeważa jeszcze zawsze czynnik dyalektyczny i krytyczny nad właściwą konstrukcyą danych zasobów wiedzy w wyjaśnionym powyżej duchu (str. 657 i nast.).

Na systemacie wiedzy, obejmującym jednolity na świat pogląd, kończy się praca teoretyczna umysłu filozoficznego, ustępując już dalej miejsca działalności praktycznej wprowadzającej w życie wyniki prawdy poznanej. Ponieważ zaś poznanie prawdy jest dla człowieka zadaniem nieskończonem, przeto nie dziw, że w dziejach ludzkości napotykamy ciągle nowe usiłowania, dążące do rozszerzenia i pogłębienia wiedzy według zaznaczonego ogólnego typu rozwoju w owych trzech głównych epokach.

W powyższem następstwie dziejowem wydatnych objawów umysłu filozoficznego napotykamy uderzającą analogię z głównemi momentami rozwoju życia umysłowego człowieka wogóle.

I tak, uzdolnienie *dyalektyczne*, zaznaczając pierwsze poloty myśli filozoficznej i łącząc się jeszcze ściślej z podmiotową działalnością *uczucia*, przedstawia epokę *dzieciństwa* w rozwoju umysłu filozoficznego. Epoka ta odznacza się żywością i samorzutnością myśli. Umysł zajmuje się na

tym stopniu rozwoju wszystkiem, ale tylko ogólnikowo; o wszystkiem wytwarza sobie „swoje“ pojęcia, o wszystko pyta, ale poprzestaje też na byle jakiej odpowiedzi i nie wdając się w bliższy rozbiór jej treści, przeistacza ją bezpośrednio w duchu swych dążności podmiotowych.

Uzdolnienie *krytyczne* stanowi epokę *młodzieńczą* w rozwoju filozofii, epokę refleksyjną, w której umysł nie zadawala się już tradycyjnemi danemi, ani też własnemi bezpośredniemi wytworami myśli, lecz zaczyna wątpić o wszystkiem, wszystko samodzielnie badać, w celu odnalezienia gruntu i ułożenia nowych fundamentów dla przyszłej dojrzałej działalności na tem polu.

Praca *konstrukcyjna* nad systematem naukowym ogólnego na świat poglądu jest ostatnim, najwyższym objawem w rozwoju umysłu filozoficznego; objawem *męzkiej dojrzałości*, energii twórczej, woli, dążącej do czynu, do zaspokojenia jasno pojmowanych i odpowiednio uzasadnionych potrzeb życia umysłowego, do filozofii dodatniej, prawdziwie pozytywnej, czyniącej wszechstronnie zadość tym potrzebom.

W ten sposób owe trzy czynniki: *dyalektyka* ze swemi pojęciami ogólnemi, *krytyka*, jako rozbiór badawczy, i *konstrukcya* filozoficzna, jako systemat ogólnego na świat poglądu, wykazują stałe następstwo w zasadniczych funkcyach umysłu filozoficznego, główne epoki jego rozwoju. Zaznaczają one powszechny pochód myśli filozoficznej od pierwszych zawiązków aż do ostatecznego urzeczywistnienia jej zadań. W nich ujawnia się zatem *zasadnicze prawo rozwoju* umysłu filozoficznego, wynikające zarówno z przedmiotowej natury umysłu, jak i z istoty filozofii, będącej podmiotowym wyrazem jego czynności.

---

1. Zasadnicze prawo rozwoju umysłu filozoficznego.

Różne typy uzdolnienia filozoficznego: dyalektyczny, krytyczny i konstrukcyjny, zestawiliśmy powyżej z głównemi epokami w rozwoju umysłu filozoficznego wogóle (§ 18). W dążności dyalektycznej widzieliśmy objaw pierwszych dziecięcych jeszcze porywów i prób na polu filozofii; krytyka przedstawiała się nam jako rys charakterystyczny młodzieńczej refleksyi, a zdolność konstrukcyjna, mająca na celu naukę filozoficzną w systematycznem obrobieniu, jako wytwór męzkiej dojrzałości. W takiem następstwie głównych epok rozwoju umysłu filozoficznego uznaliśmy zasadnicze *prawo* tego rozwoju. Pogląd ten wymaga w toku naszych dociekań bliższego uzasadnienia.

Psychologia wykazuje, że w dziecku proces poznawania rzeczy, w odróżnieniu od doznawanych podmiotowo wrażeń zmysłowych, rozpoczyna się *uogólnieniem* pewnych wydatnych własności przedmiotów zewnętrznych. Wskutek braku wyrobienia zdolności obserwacyjnej, dziecko nie spostrzega dość wybitnych nawet różnic w przedmiotach, lecz skupia swą uwagę jedynie na rysach, powodujących silniejsze wrażenia zmysłowe, a napotykając następnie też same rysy w innych przedmiotach, obejmuje wszystkie te przedmioty w jednem *pojęciu ogólnem*, bez względu na resztę własności, rozróżniających te przedmioty pomiędzy sobą. W ten sposób łączy w jedno pojęcie i oznacza jednym wyrazem takie rzeczy, które człowiek dojrzały rozróżnia bardzo wyraźnie. Dla dziecka np. wyraz: „papa“ oznacza przez dłuższy czas wogóle mężczyznę dorosłego, ponieważ tym wyrazem nazywa nietylko ojca, lecz i innych ludzi, do niego podobnych. Nie wyróżnia ono jeszcze ojca wśród innych mężczyzn, nie uchwyciło jeszcze jego rysów charakterystycznych, jako ojca, ale odróżnia już zewnętrzny wygląd mężczyzny od kobiet lub dzieci; więc ma ogólne pojęcie mężczyzny, kobiety, dziecka, ale nie zdało sobie jeszcze sprawy ze szczegółowych, indywidualnych składników tego pojęcia.

Zaznaczoną drogą wytwarzają się w umyśle dziecka rozliczne klasy i szeregi przedmiotów, czyli pojęcia ogólne, skupiające w sobie rzeczy o pewnych uderzających rysach wspólnych, niezależnie od różnic zasadniczych, głębszych, nie dostępnych w sposób doraźny dla zmysłów. Proces różniczkowania, dyferencyacyi tych pojęć ogólnych i przejścia od nich do coraz bardziej szczegółowych ściśle określonych, zależy od rozwoju działalności obserwacyjnej dziecka, od zbogacenia jego umysłu nowemi specyalnemi rysami przedmiotów, nada-

jącemi im charakter coraz bardziej indywidualny. Wówczas, pojęcia ogólne wydobywają się stopniowo z mętnego żywiołu nieokreślonej myśli, z objęć subjektywizmu i przybierają charakter wyraźny, o treści określonej, zastosowanej bardziej do przedmiotowych danych wiedzy. Początkowo zaś różnice pomiędzy rzeczami sprowadzają się dla dziecka do niewielkiej liczby rysów ogólnych, uchwyconych mniej lub więcej przypadkowo przez niedość jeszcze rozwinięte zdolności umysłowe.

Wobec tego prostego faktu psychologicznego, jest rzeczą zupełnie naturalną, że i umysł filozoficzny, rozpoczynający zastanawiać się nad przedmiotami poznania, uderzonym zostaje przedewszystkiem ich rysami wybitniejszemi i według tych rysów wytwarza pojęcia ogólne, skupiające w sobie zjawiska i jestestwa świata. I tak, wszystko, co działa na zmysły zewnętrzne, jednoczy się w jednem ogólnem pojęciu oznaczonem wyrazami: *świat zewnętrzny, przyroda, materya, rzeczywistość przedmiotowa.* Przeciwstawia się ono wszystkiemu, co nie dochodzi do naszej świadomości za pośrednictwem zmysłów, a stanowi treść wewnętrzną umysłu, jak uczucia, pojęcia, popędy, pragnienia i t. p. *Duch, dusza,* wogóle *świat idealny* są wyrazami, obejmującemi w sobie zazwyczaj ten szereg przedmiotów poznania.

W naturalnym rozwoju człowieka wrażenia zmysłowe poprzedzają zawsze działalność zwrotną umysłu, doprowadzającą nas do świadomego ujęcia własnych stanów wewnętrznych, jako czegoś odrębnego, różnego od świata zmysłowego. Wskutek tego pojęcia ogólne *ducha, duszy, świata idealnego,* pojawiają się później i wytwarzają się zawsze na podstawie i przy udziale poprzednio już wyrobionego pojęcia *przyrody, świata materyalnego.* Naiwny, życiowy *realizm* wyprzedza wszelkie ukształtowanie myślowe *idealizmu.* Ztąd pochodzi, że wszelkie pojęcia, dotyczące *ducha, świata idealnego,* urabiają się w umyśle ludzkim na podstawie analogii z pierwotnie wytwarzanemi pojęciami o świecie zmysłowym, jego zjawiskach i jestestwach. Świadczy o tem poglądowo etymologia wszystkich języków, jako bezpośredni wyraz owej pracy umysłu nad wytwarzaniem pojęć ogólnych. W każdym razie, wobec tego, co powiedzieliśmy powyżej przy charakterystyce uzdolnienia dyalektycznego o pierwszych szkołach greckiej filozofii (zob. str. 648), okazuje się, że i na polu dziejów filozofii pojęcia ogólne stały się punktem wyjścia dla wszelkich, dalszych, bardziej szczegółowych badań filozoficznych.

Nie należy jednak sądzić, że uznanie wytworów uzdolnienia dyalektycznego za objawy pierwotne w rozwoju filozoficznym, odpowiadające działalności umysłu dziecięcego, pociąga za sobą zaprzeczenie ich doniosłości przy późniejszych, najdojrzalszych nawet funkcyach

myśli. Racyonalny pogląd na rozwój wogóle, a w szczególności na rozwój życia umysłowego, wykazuje, że w rozwoju postępowym każdy nowy, wyższy stopień nie niweczy czynników, działających na stopniach poprzednich, nie wstrzymuje ich normalnej działalności, lecz obejmuje je, ożywia i do nowych, pewniejszych objawów podnieca. Przekonaliśmy się o tem, mówiąc zarówno o twórczości (str. 199 i nast.) i celowości (str. 238 i nast.), jak o prawie przyczyny (str. 407) i etyce współczesnej (str. 471), a szczególniej przy rozbiorze syntezy praw nauk specyalnych, jako czynnika metodologicznego (str. 618 i nast.). To też wytwarzanie pojęć ogólnych, więc i działalność dyalektyczna umysłu, nie ulega osłabieniu lub przerwie wskutek dalszego rozwoju uzdolnienia filozoficznego, lecz pozostaje ciągle jedną z koniecznych funkcyj tego uzdolnienia, niezbędną dla prawidłowego rozwiązania zadań filozofii. Uzupełnienie tej funkcyi nowemi, na wyższym stopniu rozwoju, przyczynia się zarazem do jej wzmocnienia i bogaci ją całym szeregiem żywotniejszych i dojrzalszych wytworów, zaznaczających postęp i na tem specyalnem polu dyalektyki. Przecież i procesa umysłowe, przy których pomocy dziecko wytwarza pojęcia ogólne i wyrazy, oraz przyswaja sobie mowę i z niej korzysta, dojrzewają wraz z pozostałemi czynnościami umysłu i w łączności z niemi rozwijają się bardziej prawidłowo, normalnie.

Z powyższego wynika, że następująca po pierwszych objawach uzdolnienia dyalektycznego działalność *krytyczna* umysłu, nie wyklucza bynajmniej dalszego rozwoju czynników dyalektyki, lecz łączy się z niemi, korzysta z nich, dąży do naprawy ich zboczeń, do ich uzupełnienia swemi nowemi zdobyczami umysłowemi. Młodzieniec nie przestaje wytwarzać dalej pojęć ogólnych; przeciwnie, pod wpływem coraz żywszych dążności podmiotowych, pojęcia ogólne przybierają charakter samodzielny, nabierają więcej treści rzeczywistej, życiowej.

Z tem wszystkiem, obok powyższej czynności dyalektycznej wytwarza się w młodzieńcu nowa, dziecku nieznana jeszcze dobrze, lub wcale nieznana, a mianowicie czynność refleksyjna, rozbiorowa, *krytyczna*. Dogmatyczna ufność dziecka w prawdę poglądów tradycyjnych lub bezwiednie wytwarzanych, utraca, z czasem, wskutek doświadczeń różnego rodzaju, swój charakter bezwzględny. Do umysłu wciskają się rozliczne wątpliwości teoretyczne, oraz niechęć praktyczna, wywołane przez refleksyjną działalność myśli. Bogaty zasób wytworów podmiotowych i potrzeb indywidualnych staje w sprzeczności z przedmiotowemi danemi i z potęgą rzeczywistych stosunków życiowych, coraz bardziej oddziaływających na świadomość jednostkową. Młodzieńcze poczucie tej treści podmiotowej nabiera tem więcej żywości i stanowczości, im mu się owa sprzeczność pomiędzy podmioto-

wemi dążnościami i przedmiotowemi warunkami bytu daje silniej we znaki. Pobudza go to z jednej strony do coraz głębszej refleksyi, do coraz wyraźniejszego ujęcia myślą własnej treści podmiotowej; z drugiej do coraz ściślejszego rozbioru i oceny przedmiotowej rzeczywistości ze stanowiska tej treści podmiotowej.

Oto początki psychologiczne *krytyki* i przyczyna, dla której wiek młodzieńczy można nazwać *krytycznym* pod wieloma względami. Jest krytycznym nietylko z powodu zaznaczonej działalności refleksyjnej i rozbiorowej, lecz zasługuje na tę nazwę i dla tego, że jest epoką najważniejszą i najniebezpieczniejszą w całym rozwoju człowieka, a zarazem decydującą o jego przyszłości. W epoce tej dochodzi bowiem do rozwiązania zaznaczona sprzeczność pomiędzy podmiotowemi i przedmiotowemi czynnikami życia umysłowego. Dwa są tylko wyjścia z tego położenia krytycznego. Osobnik albo się zatapia w owej sprzeczności, do niej przywyka i doprowadza ją do ostateczności, stając się skeptykiem lub pesymistą, a co gorsza, cynikiem lub anarchistą, jak to widzieliśmy wyżej, mówiąc o zboczeniach zmysłu krytycznego (str. 642 i nast., 651 i nast.); albo też przezwycięża sprzeczność, wyrównywając swe wygórowane podmiotowe wymagania z przedmiotowemi danemi, a posiłkując się niemi, wedle możności, dla energicznego zaspokojenia potrzeb swego ducha, wstępuje na drogę życiowego rozwoju i zbliża się coraz bardziej do męzkiej dojrzałości.

Zgodnie z tą fazą umysłowego życia osobnika i historya filozofii wykazuje zawsze pojawienie się krytycznej reakcyi po żywszym rozwoju dyalektycznych ogólników. Po pierwszych szkołach w Grecyi, które wydały najogólniejsze pojęcia filozoficznego na świat poglądu (zob. str. 648), pojawiła się reakcya krytyczna ze strony sofistów, skeptyków i Sokratesa. Sofiści zabawiali się wprawdzie sami jeszcze dyalektyką, ale ich dyalektyka miała już charakter opozycyjny i krytyczny. Zamiast postępowego pochodu myśli do najogólniejszych pojęć i zasad, wyszukiwali oni przeciwieństwa w myśleniu i przygotowali przez to grunt dla skeptycyzmu, rozwijającego jednostronnie negacyę krytyczną (zob. str. 653). Sokrates zaś, występując po raz pierwszy z jasno pojętą zasadą refleksyjnego poznania samego siebie, zaznaczył raz na zawsze fundamenta wszelkiej prawdziwej, dodatniej krytyki umysłu. Prawda, że krytyka wogóle nie rozwija się w sposób należyty w filozofii greckiej, która w całości ma jeszcze charakter dyalektyczny. Krytyka, w ścisłem znaczeniu tego słowa, jest dopiero wytworem nowszych czasów. Ale w zakresie ogólnego, przeważnie dyalektycznego rozwoju filozofii w Grecyi, zaznaczone objawy wykazują wyraźnie pojawienie się reakcyi krytycznej, w stosunku do poprzednich wytworów dyalektyki.

Podobnież i filozofia scholastyczna, pomimo jednostronnej tendencyi konstrukcyjnej do systematyzowania pojęć (zob. str. 660), reprezentuje, ze względu na *treść* swych poglądów, czynnik dyalektyczny, bo żyje umysłowo przeważnie pojęciami ogólnemi. W przeciwstawności zaś do niej rozwijały się zawiązki reakcyi krytycznej już w naukach *nominalizmu, naturalizmu i humanizmu* (o reakcyi życiowej przeciwko ogólnym zasadom dogmatycznym wieków średnich na polu stosunków społecznych, państwowych i kościelnych nie mamy powodu mówić tu szczegółowo), aż wreszcie doszły do zupełnego rozkwitu w poglądach Bakona, Kartezyusza i ich krytycznych następców. I w nowszej filozofii, nastrój przeważnie krytyczny przerywanym bywa często przez jednostronne wytwory dyalektyki, ale wtedy pojawia się zawsze na nowo i coraz silniej czynnik *krytyczny*. Kant zbija dogmatyzm filozoficzny 18-go wieku, a pozytywizm Comte'a stanowi krytyczną reakcyę względem wybujałej dyalektyki idealizmu Fichtego, Schellinga i Hegla.

Trzecią wybitną epokę umysłowego rozwoju osobnika wypełnia *dojrzała, męzka* działalność życiowa. Przetwarza ona przedmiotową rzeczywistość według wymagań podmiotowych. Na szczytach życia człowiek nie wyrzeka się wprawdzie ani najrozleglejszych pojęć ogólnych, idej, ani ich wszechstronnego rozbioru krytycznego; ale już nie poprzestaje na tych jednostronnych dążnościach, rozkładających jego istność na przeciwległe podmiotowe i przedmiotowe czynniki, na idealne porywy ducha i dane bytu przedmiotowego. Skupiając swe zdolności umysłu i ciała, wszystkie zasoby swego jestestwa, osobnik doszedłszy do męzkiej dojrzałości, zrywa się do *czynu* i dąży do możliwie pełnego zaspokojenia swych głęboko odczuwanych i rozważnie rozpatrywanych potrzeb. Ochocza, dodatnia, twórcza *energia*, silna wola, w przeciwstawieniu zarówno do bezpośrednich porywów uczucia, jak do rozbiorowej myśli (§ 7,1): oto nowy czynnik rozwoju umysłowego, występujący na jaw w wieku męzkim i wytwarzający, przy udziale poprzednich czynników, ostateczne rysy charakteru danego osobnika. Teraz dopiero świat zobaczyć i przekonać się może, czem osobnik jest w istocie i jaki bierze udział w *pracy* powszechnej około udoskonalenia warunków ludzkiego bytu.

Przedstawiona powyżej działalność *konstrukcyjna* umysłu filozoficznego (§ 17,3) odpowiada na tem polu w zupełności rysom charakterystycznym wieku męzkiego w zakresie ogólnego rozwoju życia umysłowego. Zaokrąglony systemat wiedzy, nauka filozoficzna, jako jednolity pogląd na świat, oparty ściśle na wynikach badań specyalnych, jest właściwym *czynem* filozoficznym i dla tego też mogliśmy

powiedzieć, że uzdolnienie konstrukcyjne zaznacza ostatni, najwyższy objaw rozwoju umysłu filozoficznego.

Po epoce dyalektyki i krytyki następuje w historyi filozofii zawsze epoka pracy konstrukcyjnej nad nauką filozoficzną i znajduje swój wyraz w całokształtach myśli, streszczających wyniki dyalektycznych i krytycznych dążności poprzednich pokoleń. Po Jończykach, Pitagorejczykach, Eleatach i Sofistach wystąpili ze swemi skończonemi na świat poglądami Sokrates, Platon i Arystoteles, przedstawiający wiek męzkiej dojrzałości w rozwoju greckiej filozofii. Arystoteles szczególniej rozwinął pierwsze zawiązki *nauki*, w ścisłem znaczeniu tego słowa, jako systematu pojęć, odtwarzającego w umyśle ludzkim budowę świata rzeczywistego. Pod jego wpływem rozwija się też konstrukcyjna dążność scholastyki, która atoli w swej jednostronności uwzględniała jedynie *formę* nauki, jej ustrój systematyczny, zaniedbując zupełnie jej treść rzeczową (str. 660). W nowszych czasach Kartezyusz, Spinoza i Leibnitz, Fichte, Schelling i Hegel, Schopenhauer, Herbart i Comte, a w chwili obecnej Herbert Spencer, Wilhelm Wundt, Edward Hartmann i inni reprezentują szereg prób systematycznego obrobienia filozofii, na podstawie dyalektycznych i krytycznych zdobyczy swych poprzedników, uzupełnianych samodzielnemi badaniami.

Jeżeli jednak, na podstawie zaznaczonych punktów widzenia, zastanowimy się w końcu nad charakterem filozoficznym naszych czasów i przyłożymy do nich miarę idealną, zaczerpaną z istoty filozofii i jej zadań: natenczas wyznać musimy, że i najnowsze objawy dążności konstrukcyjnej nie czynią jeszcze w zupełności zadość wymaganiom dojrzałej twórczości na tem polu. Bezstronny badacz współczesnego stanu filozofii wyznać musi, że i dzisiaj jeszcze górują w dążnościach filozoficznych czynniki dyalektyczne i krytyczne nad prawdziwie konstrukcyjnemi, a więc beztreściowe pojęcia ogólne i rozbiór negacyjny nad dodatnią, budującą pracą myśli. W przeszłości filozofii zaznaczyliśmy wprawdzie stopniowe następstwo powyższych trzech czynników, a wśród nich i ostatniego; ale mieliśmy przytem na myśli raczej jego pierwsze zarodkowe objawy, aniżeli pełnię jego dojrzałego rozwoju. Jak dziecko i młodzieniec posiadają pewną wolę i energię, a zatem i objawiają swą treść wewnętrzną w pewnych czynach, chociaż czynom tym nie możemy jeszcze przyznawać charakteru dojrzałości: podobnież i umysł filozoficzny ludzkości występuje w różnych fazach swego rozwoju z dążnością konstrukcyjną; ale pomimo to znajduje się ona dotąd zawsze jeszcze pod bezpośrednim wpływem dyalektyki i krytyki, zamiast zawładnąć niemi i uczynić je służebnicami dążności dodatnich, mających na celu urobienie całokształtu wiedzy ludzkiej.

W greckiej i średniowiecznej filozofii, przy wszelkich zawiązkach krytyki i nauki systematycznej, posiadają znaczenie pierwszorzędne pojęcia i idee ogólne, sformułowane przeważnie drogą dyalektyczną przez Platona i Arystotelesa. Krytyka zaś filozoficzna, w poważnem tego słowa znaczeniu, bierze początek właściwie dopiero w pracach Bakona i Kartezyusza, wnika głębiej w pierwiastki zasadnicze poznania dzięki pracom Lokka, Hume'a, szczególniej zaś Kanta, a znajduje wszechstronne zastosowanie do głównych dziedzin filozofii dopiero w naszych czasach, które zawsze jeszcze mają charakter bardziej negacyjny, niż prawdziwie pozytywny, dodatni. Żyjemy dotąd raczej w epoce krytyki, aniżeli konstrukcyi naukowej. Dopiero po ostatecznem przezwyciężeniu negacyi krytycznej, po wyjaśnieniu przy jej pomocy niezachwianych fundamentów wiedzy ludzkiej i jej składowych czynników: rozpocznie się w przyszłości właściwy rozwój uzdolnienia konstrukcyjnego ludzkości, dojrzała praca myśli nad filozofią, jako nauką, doprowadzającą do jednolitego i zarazem pełnego poglądu na świat. Dotąd tę pracę dodatnią przygniatają czynniki dyalektyki i krytyki i dla tego nie ma jeszcze cechy męzkiej, świadomej siebie i rozważnej dojrzałości.

Zaznaczony, ze stanowiska powszechnego rozwoju, charakter filozofii naszych czasów, odpowiada zupełnie owemu brakowi dojrzałości na polu współczesnych objawów życia społecznego, o którym mówiłem obszerniej już dawno w swej *Syntezie dwóch światów*, str. 98 i nast. Obecnie tej kwestyi na tem miejscu nie mam powodu dalej roztrząsać.

Tak tedy pogląd na rozwój historyczny umysłu filozoficznego doprowadza do przekonania, że ogólne *prawo* tego rozwoju w ludzkości odpowiada prawu, określającemu rozwój umysłowego życia osobnika. *Dyalektyka*, wytwarzająca pojęcia ogólne pod wpływem podmiotowych porywów uczucia; myśl *krytyczna*, rozbierająca te pojęcia ogólne w celu dotarcia do podmiotowych podstaw poznania, i wreszcie *naukowy* na świat pogląd, jako objaw energii dojrzałej, systematycznie działającej: oto główne momenta tego rozwoju. Występują one wprawdzie na jaw stopniowo, lecz następnie uzupełniają się nawzajem w zasadniczych dążnościach filozofii. Postęp filozofii polega z jednej strony na wyrównaniu i uzupełnieniu poprzedniego czynnika przez następny, a z drugiej na skoncentrowanem działaniu wszystkich. Historya filozofii jest historyą rozwoju umysłu filozoficznego ludzkości. Obejmuje ona zarówno kolejne następstwo głównych typów uzdolnienia filozoficznego, jak i ich łączność organiczną przy stopniowem urzeczywistnianiu istoty filozofii.

Psychologia rozwoju umysłowego. Wyłożony pogląd na epoki i prawo rozwoju filozofii (§ 18 i 18,1) pozostaje w ścisłem związku z poglądem naszym na życie umysłowe wogóle i klasyfikacyę jego objawów (§ 7, oraz 7,1,2 i 3, z przypiskami). Uzdolnienie *dyalektyczne*, *krytyczne* i *konstrukcyjne* są w istocie swojej objawami przewagi pierwotnych czynności umysłu: *uczucia*, *myślenia* lub *woli* w zakresie dążności filozoficznych.

Dyalektyka jest głównie wynikiem działania *uczucia* na myślenie. Wskutek tego właśnie dyalektyk ulega przeważnie motywom subjektywnym i rozwija swą myśl w kierunku dośrodkowym. Odwraca się tedy jak może najwięcej od świata przedmiotowego i snuje swe pojęcia z własnej swej treści, z zasobów swego życia osobniczego w imię podmiotowej twórczości. Szuka też w powiązaniu swych pojęć raczej zadowolenia estetycznego, aniżeli prawdy przedmiotowej. Znaczenie zatem dyalektyki w rozwoju filozofii odpowiada w zupełności znaczeniu uczucia w ogólnym rozwoju życia umysłowego. A że uczucie, jako bezpośrednia czynność podmiotowa, stanowi pierwotną treść zarówno każdego jestestwa żywego wogóle, jak i w szczególności człowieka, więc też działanie jego na polu filozofii występuje przedewszystkiem na jaw w podmiotowych wytworach myśli, znajdujących swój wyraz w dyalektyce.

Zmysł krytyczny obejmuje w sobie zasadnicze rysy samodzielnego, możliwie czystego *myślenia*. Wyższy, filozoficzny rozwój myśli, jako myśli, staje się krytyką. Ma ona, jak i myślenie, przedewszystkiem charakter przedmiotowy i rozwija się w kierunku odśrodkowym; przeciwstawia się treści podmiotowej i dąży, wedle możności, do poznania tego, co jest, rzeczy samej w sobie. Myślenie jest też głównym czynnikiem krytycznej samowiedzy, zdającej sobie sprawę ze swych czynności a szczególniej z warunków istotnego poznania rzeczy. Jeżeli tedy w ogólnym rozwoju życia umysłowego, po objawach bezpośredniego uczucia, wywiązuje się, pod wpływem czynników przedmiotowych, działalność myśli: to rzecz naturalna, że i w rozwoju filozofii krytyka następuje po dyalektyce i stanowi przedmiotowe dopełnienie jej podmiotowych wytworów.

Nareszcie, *wola*, *energia*, ma charakter podmiotowo-przedmiotowy, bo skupia w sobie z jednej strony byt umysłowy i zmysłowy danego osobnika, a z drugiej urzeczywistnia, przy pomocy czynników przedmiotowych, dążności podmiotowe. Taką łączność podmiotowych czynników filozofii, t. j. dyalektyki pojęć ogólnych, z przedmiotowemi, wykazanemi przez krytykę, przedstawia nam również systemat naukowy filozofii, jako objaw jednolitej w sobie energii umysłu. Ponieważ zaś w życiu wola występuje na jaw jako czyn dojrzały, samodzielny i świadomy siebie, jedynie po poprzednim rozwoju uczucia i myśli i przy ich ciągłem współdziałaniu, przeto i w dziedzinie filozofii urzeczywistnia się ostateczny cel jej pochodu dziejowego, t. j. systemat ogólnego na świat poglądu, dopiero na podstawie szerszego rozwoju podmiotowej dyalektyki i przedmiotowej krytyki. Z nich czerpie umysł podniety i wskazówki do poważnej pracy nad filozofią i tylko przy ich udziale dochodzi do rozwiązania jej zadań, w sposób czyniący zadość wszechstronnym wymaganiom umysłowej dojrzałości.

Literaturę psychologiczną, dotyczącą poruszonej tu kwestyi, podaliśmy już w znacznej części w rozdziale drugim niniejszej pracy, szczególniej przy poglądzie ogólnym na objawy życia umysłowego (zob. str. 155 i nast., 162 i nast., oraz 175 i nast.). Uzupełniamy te dane uwagą, że uogólnianie rysów szczegółowych przez dzieci przedstawia wybornie H. TAINE w swem dziele: *De l'intelligence*, 1870. T. I, 39 i nast.: Formation des noms généraux ches les petits enfants. Zob. też: W. PREYER, *Die Seele des Kindes*, 1882, str. 293 i nast. (3-cie wyd. 1890); G. J. ROMANES, *Umysłowy rozwój człowieka* (przekład polski) Cz. I. 1895, str. 37 i nast., oraz FR. QUEYRAT, *L'abstraction et son role dans l'éducation intellectuelle*, 1895, str. 9 i nast. Cały zaś materyał historyczny odnośnie do kwestyi stopniowego wytwarzania się pojęć ogólnych znaleźć można w dziele W. VOLKMANNA,

Lehrbuch der Psychologie, wyd. z r. 1895, T. II, 247—267. Co do rozwoju umysłowego wogóle, zob. tamże T. I, str. 19 i nast. W naszej literaturze zasługuje w tym względzie na uwagę szczególniej wspomniana już (str. 156) psychologia A. Dygasińskiego, str. 253 i nast.

Nad poglądami, odstępującemi zasadniczo od przyjętej przez psychologów i faktycznie stwierdzonej klasyfikacyi objawów umysłowych, tutaj szczegółowo zatrzymać się nie możemy. Zmusiło by to nas do przejścia na pole specyalnych badań psychologicznych. Podamy tedy tylko do wiadomości czytelnika najważniejszy objaw takiego odstępstwa, w związku ze sprawą, która nas obecnie zajmuje. Odstępstwo to ujawnia Fr. Brentano w swem dziele: *Psychologie*, T. I, 1874. str. 261 i nast. Rozróżnia on trzy główne rodzaje objawów psychicznych, mianowicie: 1) *wyobrażenie* (Vorstellung), w najogólniejszem tego słowa znaczeniu jako myśl o czemśkolwiek, 2) *sąd* (Urtheil), jako przyjęcie za prawdę, lub odrzucenienie jako fałszu jakiejkolwiek treści; 3) *poruszenia uczucia* (Gemüthsbewegungen). Nie trudno spostrzedz, że dwa pierwsze rodzaje dotyczą *myślenia* i polegają na odróżnieniu prostej *myśli* o rzeczy od *sądu* o niej, który się jednak z myśli o rzeczy wytwarza. Czynnik *krytyczny* rozwoju umysłowego opiera się naturalnie na *sądzie*, podczas gdy myśl prosta, wolna od sądu, jest objawem bądź prostej bierności umysłu, bądź czynności fantazyjnej, niezdającej sobie sprawy ze swej treści. Są to tedy niższe stopnie rozwoju myśli, nieprzenikniętej świadomością samej siebie. Trzeci rodzaj objawów psychicznych, przyjęty przez Brentana i jego zwolenników, łączy *uczucie* i *wolę*, bez uwzględnienia faktycznych różnic jakie się tu narzucają. —Pogląd swój na rozwój filozofii wyłożył Brentano w treściwym zarysie w pracy: *Die vier Phasen der Philosophie*, 1895.

W sposób wielce zajmujący i pouczający, przedstawia E. Wynekken prawo naturalne rozwoju psychicznego (Naturgesetz der Seele) na tle *uczucia*, *myśli* i *woli* we wspomnianem (str. 328 i 344) dziele *O rzeczy w sobie*, 1901, str. 192 i nast. oraz 335 i nast. *Uczucie* jest dla niego objawem uległości podmiotu dla przezwyciężającej go siły przedmiotu (das Ueberwältigtwerden); *poznanie* jest *równowagą* (Gleichgewicht) między podmiotem i przedmiotem; *wola* zaś jest przezwyciężeniem przedmiotu przez podmiot (das Ueberwältigen). Pogląd ten odpowiada zasadniczo zaznaczonym przez nas (str. 645 i nast.) momentom rozwoju umysłowego, przedstawia je tylko z innego punktu widzenia, a mianowicie z punktu wzajemnej mechanicznej zależności podmiotu i przedmiotu poznania. W życiu istotnem występują jednak na jaw przedewszystkiem czynniki *jakościowe* stosunku podmiotu do przedmiotu, a strona mechaniczna, ilościowa sił, wchodzących tu w grę, zależy zasadniczo od ich treści, a więc od ich jakości. Pomimo to nie można odmówić wielkiej doniosłości rozbioru tej sprawy i z punktu widzenia autora, tem bardziej, że rozwinięcie jego poglądu w szczegółach odznacza się krytycznością oraz głębokiem pojęciem teoretycznych i życiowych współczynników rozwoju umysłowego.

2. Prawo rozwoju filozofii, według Hegla, Comte'a i Spencera.

Zaznaczone powyżej prawo rozwoju umysłu filozoficznego (§ 18,1), opierając się na psychologicznych danych, ma charakter konkretny, faktyczny, życiowy. Wskutek tego wyjaśnia wierniej i dokładniej postęp dziejowy filozofii, aniżeli wszelkie prawa abstrakcyjne zgóry powzięte, a następnie do życia zastosowane. Takie prawa wygłosili w nowszych czasach szczególniej Hegel, Comte i Spencer. Należy się tedy, abyśmy ich poglądy na ten przedmiot, choć w ogólnych zarysach, zestawili z wyłożonym powyżej.

Z poglądem Hegla na pochód myśli filozoficznej zapoznaliśmy się już, mówiąc o jego metodzie dyalektycznej (str. 576 i nast.). Widzieliśmy, że według niego rozwój wogóle, więc i filozofii, rozpoczyna się *tezą*, twierdzeniem, przechodzi następnie w *antytezę*, przeczenie, i nareszcie wyrównywa te czynniki w *syntytezie*, w różnojedni, która, stając się z czasem znowu tezą, wywołuje ten sam proces w zastosowaniu do nowo-wytworzonej treści. W ten sposób występuje na widownię historyi niezmierzone bogactwo poglądów filozoficznych, zbliżających się wskazaną drogą coraz bardziej do prawdy bezwzględnej.

Na swojem miejscu wykazaliśmy fałsz metodologiczny tego poglądu Hegla. Obecnie zastanowimy się nad nim nieco bliżej ze stanowiska psychologicznego.

Prawo rozwoju Hegla ma pewną podstawę faktyczną w objawach psychicznych *akcyi* i *reakcyi*. W samej rzeczy nie ulega wątpliwości, że w istotach żyjących, wszelkie działanie w pewnym, oznaczonym kierunku, trwające dłuższy czas, wskutek wyczerpania odpowiednich sił osobnika, pociąga za sobą przeciwdziałanie, w celu doprowadzenia funkcyj żywotnych do możliwej równowagi. Możnaby tedy to prawo akcyi i reakcyi zastosować w pewnym stopniu i do rozwoju filozofii i w tym duchu wyjaśnić jej pochód. Ale Hegel sam nie sprowadzał bynajmniej tego pochodu do działania owych czynników biologicznych, lecz pozostawał w sferze formalnych funkcyj myśli, twierdzenia i przeczenia, i zadawalał się czysto abstrakcyjnem sformułowaniem zaznaczonego prawa.

Współczesna filozofia zawdzięcza wprawdzie Heglowi zastosowanie idei *rozwoju* do ogólnego poglądu na świat, oraz określenie najwydatniejszych momentów myśli oderwanej (zob. str. 238 i nast., oraz 577); pomimo to okazuje się, że jego formuła rozwoju pozbawioną jest treści życiowej, a więc i prawdy rzeczywistej. Hegel reprezentuje w tej kwestyi pierwotną górnolotną dyalektykę, nie pozbawioną bynajmniej znaczenia ze względu na swoje pojęcia ogólne, lecz zawierającą w sobie jedynie nieokreślone zarysy dalszych poszukiwań na tem polu. Dla abstrakcyjnych wyrazów rozwoju: twierdzenia, przeczenia i różnojedni, zaczerpanych z działania myśli oderwanej, należało odnaleźć momenta konkretne, zdolne napełnić formułę rozwoju treścią życiową i nadać jej charakter faktycznej rzeczywistości. W tym zaś celu okazała się potrzeba przenieść całą kwestyę rozwoju filozofii z dziedziny ogólnikowej dyalektyki na pole szczegółowych objawów życia oraz dziejów i na tem polu poddać odpowiednie dane rozbiorowi krytycznemu.

To zadanie krytyczne w kwestyi rozwoju filozofii usiłował rozwiązać Comte i doszedł w tym względzie do znanej teoryi trzech sta-

nów umysłu, znajdujących swój wyraz w *teologii, metafizyce* i *filozofii pozytywnej*. Ta ostatnia, po przezwyciężeniu poprzednich stopni, przedstawia, według Comte'a, najwyższy i jedynie naukowy czynnik filozofii. Wspomnieliśmy i o tym poglądzie przy krytycznym rozbiorze ogólnych zasad pozytywizmu (str. 294 i nast.). Tu zatrzymujemy się znowu jedynie na kwestyi rozwoju filozofii.

Pogląd Comte'a zaznacza niewątpliwie ważny postęp w porównaniu z poglądem Hegla. Przedewszystkiem wstępuje tu w swe prawa czynnik *krytyczny*, przynajmniej w teoryi. Comte nie wygłasza swej formuły rozwoju filozofii z takim dogmatyzmem, jak Hegel: nie jest ona dla niego wynikiem bezpośredniego zaufania w prawdę podmiotowych wytworów dyalektyki. Czuje on potrzebę usprawiedliwienia swej formuły przy pomocy przedmiotowych danych, szczególniej nauk specyalnych. Z drugiej atoli strony, przy bliższym rozbiorze rzeczy, okazuje się, że krytyka rozwoju filozofii, uskuteczniona przez Comte'a, zamiast opierać się na faktach i wyprowadzać z nich odpowiednie wnioski, kierowała się wyłącznie tendencyą opozycyjną. Wskutek tego, pomimo pretensyonalnej nazwy *pozytywizmu*, przedstawia i w tej sprawie raczej czynnik negacyjny, niż dodatni, budujący.

I tak, nie trudno spostrzedz, że naprzód sama idea *rozwoju* ma u Comte'a charakter przeważnie negacyjny. Rozwój bowiem nie polega, według niego, na nieprzerwanem funkcyonowaniu pierwotnych czynników życia umysłowego i w wyższych stopniach rozwoju (zob. wyżej str. 618 i nast.); lecz uskutecznia się wyłącznie dzięki zupełnemu zniesieniu poprzedniego czynnika przez następny, więc drogą bezwzględnej negacyi. Metafizyka, jako drugi stopień filozofii, jest, według Comte'a, negacyą teologii, a filozofia pozytywna, jako stopień najwyższy, jest negacyą zarówno metafizyki, jak i teologii. Więc też nie dziw, że z takiej sumacyi zaprzeczeń nie może powstać nic pozytywnego, w prawdziwem znaczeniu tego słowa, że cała filozofia Comte'a, o ile ma charakter oryginalny, wyczerpuje się zupełnie w krytyce negacyjnej.

Prócz tego nie można pominąć i innych braków, właściwych „wielkiemu prawu" Comte'a. Chromieje ono nader dotkliwie i przy określeniu zasadniczych momentów rozwoju filozofii.

Teologia, nawet w pojęciu Comte'a, jako poetyczne uosobienie sił przyrody, nie jest wcale objawem *filozoficznym*, lecz wypływa z działania odrębnego czynnika życia umysłowego, który w swym rozwoju nie wydaje wogóle żadnej filozofii, więc też nie może wydać filozofii pozytywnej, a znajduje swój wyraz w *religii*. Religię zaś sam Comte uznawał za objaw samoistny w porównaniu z filozofią, i dla tego obok filozofii pozytywnej usiłował założyć również i nową pozytywną reli-

gię. Jakież, wobec tego, może mieć znaczenie dla rozwoju filozofii teologia, złączona jak najściślej z wiarą religijną? Na jakiej zasadzie teologia może uchodzić za pierwszy składowy moment, za punkt wyjścia w rozwoju filozofii, jako filozofii?

Pojmujemy dobrze doniosłość religii, więc i teologii, w ogólnym rozwoju życia umysłowego człowieka; mówiliśmy też o tej doniosłości niejednokrotnie w niniejszej pracy (zob. szczególniej str. 127, 173, oraz § 12,3). Ale właśnie z powodu samoistnego znaczenia religii, stwierdzonego faktami, nie mamy prawa uznawać jej za przemijający moment rozwoju umysłowego, ani za jedną z form, choćby pierwotną, *filozofii;* lecz widzieć w niej musimy konieczny składowy czynnik życia umysłowego wogóle, rozwijający się równolegle względem filozofii od pierwszych swych zawiązków aż do objawów właściwej dojrzałości. Z tego zaś wynika, że przejścia ewolucyjnego od religii i teologii do filozofii nie ma wcale, podobnie jak w rozwoju embryonalnym wyższych organizmów, serce nie przekształca się w mózg, lecz rozwija się samoistnie, równolegle z mózgiem. Teologia zamieszczoną tedy została w formule Comte'a bez wszelkiej podstawy, dzięki wyłącznie tendencyi negacyjnej wykazania, że nie bierze żadnego udziału w rozwoju prawdziwej filozofii, że raz na zawsze wykluczona być winna z jej zakresu.

Taż sama tendencya negacyjna kieruje poglądem Comte'a na *metafizykę*. Tu jednak ta tendencya tem mniej jest uprawnioną, że pojęcia metafizyczne stanowią integralną część wszelkiej filozofii, nie wyłączając filozofii pozytywnej Comte'a. Pojęcie *przyrody*, jako ustroju, obejmującego wyłącznie zjawiska *fizyczne* o pewnych ściśle określonych własnościach, dalej pojęcia: *siły* i *ruchu, przestrzeni* i *czasu, przyczyny* i *celu, zjawiska* i *istoty, materyi* i *ducha* i t. p., uważane przez Comte'a bądź w znaczeniu „pozytywnem,“ bądź jako przedmiot negacyi, są ogólnemi pojęciami *metafizycznemi*, dotyczącemi istnienia powszechnego, bytu (zob. str. 297). Zamiast tedy wykazać *krytycznie* znaczenie tych ogólnych pojęć metafizycznych w stopniowym rozwoju filozofii; zamiast określić ściśle ich udział uprawniony w tym rozwoju i wogóle włączyć ich funkcyę w proces życiowy umysłu ludzkiego: zbywa je Comte lekko jako objawy przejściowe, nie mające niby żadnego znaczenia dla filozofii, leżące zupełnie za obrębem jej „pozytywnych“ zadań. Ztąd powstało owo zdanie negacyjne, za Comte'm dotąd tak często bezmyślnie powtarzane, o bezwzględnej sprzeczności pomiędzy metafizyką i filozofią naukową (zob. str. 112 i nast.). Tymczasem negacya odnośnie do owych pojęć, zamiast te wyjaśnić, uniemożliwia prawidłowe rozwiązanie najistotniejszych zadań filozofii. Tą negacyą Comte i jego zwolennicy udowodnili tylko, że w kwestyi roz-

woju filozofii zajmują owo skrzywione stanowisko, o którem mówiliśmy, dotykając zboczeń w rozwoju zmysłu krytycznego (str. 651 i nast.). Z tego stanowiska wykazać wprawdzie można bardzo jasno strony ujemne poglądu dyalektycznego na tę sprawę, ale to nie zawiera w sobie żadnych danych do jej prawdziwie pozytywnego rozwiązania, do naukowego na nią poglądu.

Dążność do bardziej dodatniego rozwiązania kwestyi rozwoju filozofii, przedstawia Herbert Spencer w swym *Systemacie filozofii syntetycznej* (zob. wyżej str. 14). Według niego, rozwój uskutecznia się dzięki procesom *dyferencyacyi* i *integracyi* zasadniczych czynników bytu. Pierwotna nieokreślona *jednorodność* tych czynników podlega naprzód *rozkładowi*, a następnie z rozłożonych pierwiastków wytwarzają się rozliczne *skupienia*, agregaty, które wskutek dalszych procesów dyferencyacyi i integracyi wydają w końcu najwyższe, wielce złożone i skomplikowane objawy życia. I życie umysłowe człowieka, więc i filozofia, rozwija się, według Spencera, na podstawie tego prawa (zob. szczególniej jego *Pierwsze zasady*, rozdz. 14 do 18-go: Prawo ewolucyi).

Pogląd Spencera na rozwój czyni już bardziej zadość wymaganiom rzeczywistej nauki filozoficznej, w przeciwstawieniu do abstrakcyjnej dyalektyki Hegla i negacyjnej krytyki Comte'a. Ogólne pojęcie ewolucyi i jej składowe czynniki otrzymują tu już wyraz bardziej dodatni, pozytywny, w pewnych realnych czynnikach bytu i znajdują swe wyjaśnienie na podstawie fizyki i biologii. Rozkład, dyferencyacya pierwiastków bytu, podobnie jak i skupienie, integracya w wytworach syntetycznych życia wszechświatowego są faktami codziennego doświadczenia. Wspomnieliśmy też o nich w innym związku, poddając rozbiorowi pojęcia ogółu i szczegółu (str. 129 i nast.). Dla tej łączności z faktami, prawo rozwoju Spencera nie wznosi się ponad rzeczywistość życiową, w sfery nadobłoczne pojęć ogólnych, jak to widzimy u Hegla; ani też nie poprzestaje w duchu Comte'a na określeniach negacyjnych, zastosowanych tendencyjnie do ciasnego zakresu pewnych tylko objawów życia umysłowego (do teologii, metafizyki i filozofii, pojętej wyłącznie jako zestawienie wyników nauk specyalnych). Przeciwnie, u Spencera prawo to, pomimo, że opiera się na rozległem pojęciu wszechbytu, wyprowadza jednak treść swoją z pewnych empirycznych danych życia rzeczywistego.

Z tem wszystkiem formuła rozwoju Spencera nie wydaje się nam wystarczającą. Jest ona naprzód zawsze jeszcze zbyt abstrakcyjną czyli, według wyjaśnionej powyżej (str. 648) terminologii, zbyt dyalektyczną. Logiczne wyrazy rozwoju w teoryi Hegla: tezę, antytezę i syntezę, Spencer zastąpił wyrazami matematycznemi, przy czem dwa

pierwsze momenta Hegla odpowiadają dyferencyacyi, a czynnik syntezy schodzi się bardzo blizko z integracyą. Prawda, że i pod tym względem formuła myśliciela angielskiego zaznacza postęp znakomity. O ile matematyka wyjaśnia dokładniej i wierniej rzeczywistą budowę świata, aniżeli abstrakcyjne kategorye dyalektyki, o tyle też Spencera formuła matematyczna rozwoju zbliża się bardziej, aniżeli dyalektyczna Hegla, do wytłomaczenia owego zjawiska wszechświatowego, które rozwojem, czyli ewolucyą nazywamy. Dyferencyacya i integracya, jako współczynniki tego rozwoju, bardziej są zrozumiałe i do świata przedmiotowego przystosowane, aniżeli twierdzenie, przeczenie i różnojednia, które, jako funkcye samego bytu, nie mają w gruncie rzeczy jasnego sensu.

Ale i matematyka jest z natury swojej nauką zbyt abstrakcyjną i formalną, aby mogła służyć choćby za analogię do wyjaśnienia pierwotnych czynników *życia* wszechświatowego, a tem mniej, aby się nadawała do wiernego określenia jego prawa rozwoju (zob. str. 379 i nast., 384). Podstawą w tym względzie powinny być same objawy życia, konkretne, faktyczne dane ruchu życiowego, wykazujące w sposób naoczny owe czynniki, które w nim bezpośredni udział biorą. Spencer ma wprawdzie, jak to zaznaczyliśmy, na oku te faktyczne dane, ale w swej formule nie określa ich dokładnie, lecz wyraża je tylko za pomocą analogii matematycznej; przez co powraca znowu ze sfery realnej życia na pole oderwanych pojęć i dyalektyki.

Drugim, nie mniej ważnym powodem, dla którego powyższej formuły nie możemy uznać bez zastrzeżeń za wystarczającą, jest ta okoliczność, że zasadnicze czynniki rozwoju Spencer wyprowadza z rozbioru niższych objawów bytu *fizycznego* i za ich pośrednictwem usiłuje wyjaśnić wyższe objawy *życia*, zamiast, odwrotnie, uznać, że prawdziwe czynniki rozwoju wszechświatowego występują na jaw w *najwyższych* objawach życia, że zatem te właśnie objawy dostarczają dopiero odpowiedniego materyału naukowego do określenia owych czynników zasadniczych, czyli przyczyn całego procesu rozwojowego. Ze stanowiska krytycznej metodologii, bez wątpienia racyonalniej uznać najwyższy objaw życia, duch celowo działający, za czynnik pierwotny, zasadniczo dany, nie ulegający dalszemu rozbiorowi, aniżeli przyjąć byt fizyczny, bezmyślny i szczupły zakres jego własności za taki czynnik pierwotny i z niego dopiero, drogą wymuszonej argumentacyi, wyprowadzać to, co z niego nigdy ani logicznie, ani faktycznie wyprowadzić się nie da, t. j. najwyższe objawy życia, ducha, choćby ludzkiego, celowo działającego. O metodologicznym błędzie takiego wywodu wyższych czynników bytu z niższych, nawet przy

pomocy rozwoju, mówiliśmy na swojem miejscu (zob. str. 619 i nast. oraz 667).

Tendencya naturalistyczna, wypływająca z dogmatycznych, niczem nie uzasadnionych uprzedzeń materyalizmu, zbyt jeszcze jest panującą w umyśle Spencera, aby i jego formuła rozwoju nie nosiła na sobie tego piętna. Zaprzeczenie samoistności czynnika duchowego w świecie i wyprowadzenie objawów myśli z czynników fizycznych wchodzi w skład jego systematu filozoficznego, jako dogmat zasadniczy, niby „naukowy.“ Wskutek tego pogląd jego na świat nie może obejmować praw rozwoju czynnika duchowego, jakoby pierwotnie w bycie wcale nie istniejącego, lecz wbrew faktom nadaje temu czynnikowi stanowisko podrzędne, pochodne i wtłacza jego objawy życiowe w kategorye fizyczne, przeistaczając samowolnie ich charakter rzeczywisty. To też formuła Spencera nie jest zdolną wyjaśnić należycie ani stopniowego rozwoju umysłu filozoficznego ludzkości, ani wogóle dziejów filozofii.

Porównywając powyższe poglądy Hegla, Comte'a i Spencera z wykazanem przez nas prawem rozwoju umysłu filozoficznego (§ 18,1), zaznaczyć przedewszystkiem musimy, że prawo to uzupełnia w swym zakresie formuły tych myślicieli. Zasadnicze momenta tego prawa: pojęcia ogólne czyli dyalektyka, ich rozbiór czyli krytyka i nareszcie nauka filozoficzna, jako dojrzały wytwór uzdolnienia konstrukcyjnego, zgadzają się poczęści z momentami rozwoju, wykazanemi w roztrząsanych powyżej formułach. Pierwotny czynnik dyalektyczny odpowiada tezie Hegla, oraz metafizyce Comte'a i pierwotnej jedni Spencera. Dalej, krytyka łączy się w rozwoju filozofii zazwyczaj z przeczeniem; więc staje się antytezą, a jej czynnik rozbiorowy jest procesem dyferencyacyi. Nareszcie nauka filozoficzna, jako całokształt wiedzy zasadniczej, ma charakter syntetyczny i pozytywny, jest wynikiem integracyi.

Istnieją jednak z drugiej strony i ważne różnice pomiędzy formułami wspomnianych myślicieli, a naszą. Główna na tem polega, że nasza formuła jest zupełnie *konkretną*, że się opiera na najoczywistszych dla człowieka danych wszelkiego wogóle rozwoju, a mianowicie na faktach życia umysłowego, na psychologii. Cóż bowiem daje nam dokładniej poznać zasadnicze czynniki rozwoju, jeżeli nie własne życiowe doświadczenie, własny ruch umysłowy od dzieciństwa aż do dojrzałości? Tu przedstawia się nam najprostszy i najprzystępniejszy dla umysłu ludzkiego *typ rozwoju;* typ, który nas wogóle naprowadza na ideę rozwoju i bezpośrednio zapoznaje z jego wybitnemi momentami. Do należytego bowiem zrozumienia faktu rozwoju wiedzie jedna tylko droga, taż sama, która wiedzie wogóle do po-

znania i zrozumienia świata, do wytłomaczenia jego przedmiotowych objawów, a drogą tą jest doświadczenie wewnętrzne, wogóle życie umysłowe, i wyjaśnienie wszelkich przedmiotowych danych z jego punktu widzenia (zob. str. 90 i 587 i nast.). Gdybyśmy nie doświadczali w samych sobie i na sobie rozwoju, gdyby życie umysłowe nie doprowadzało do naszej świadomości głównych jego momentów: natenczas nie mówilibyśmy wcale o rozwoju świata przedmiotowego i nie mielibyśmy możności poznać go, bo nie posiadalibyśmy, że tak powiem, organu do przejęcia danych, świadczących o rozwoju zewnątrz nas.

Przekonywamy się tedy, że typowych i podstawowych objawów rozwoju, mających służyć za punkt oparcia dla wyjaśnienia reszty objawów, nie można szukać w świecie zewnętrznym, w niższych sferach bytu i życia, lecz w faktach umysłowego rozwoju człowieka. Przystosowanie typów niższego rodzaju do objaśnienia wyższych objawów życia nie doprowadza nigdy do celu; przeciwnie, jest powodem ciągłych nieporozumień i trudności, nie dających się usunąć przez żadne sztuki dyalektyki i krytyki. Niższe typy rozwoju, natomiast, stają się łatwo zrozumiałemi, gdy znamy czynniki rozwoju typów wyższych i najwyższych. W owych bowiem typach niższych działają te same czynniki zasadnicze, co w wyższych, z tą tylko różnicą, że ich działanie pozostaje jeszcze w pewnem ukryciu, że nie wykazują jeszcze w zupełności czego dokonać są zdolne. Dla tego właśnie pójść musimy za postępem działania tych czynników aż do objawów najwyższych i z nich dopiero wyprowadzić wnioski co do ich istotnej natury. Wtedy, przy pomocy tych czynników, wyjaśnienie odnośnych faktów przedstawia daleko mniej trudności i doprowadza do jednolitego poglądu na badany szereg objawów bez wszelkich sztucznych wysiłków.

Powyższe uwagi stosują się i do danego wypadku. Widzieliśmy bowiem (§ 18), że historyczne dane, dotyczące powszechnego rozwoju filozofii, odpowiadają w zupełności przedstawionym charakterystycznym momentom filozoficznego uzdolnienia osobnika. Jak tu, tak i tam, czynniki: dyalektyczny, krytyczny i konstrukcyjny, wskutek kolejnego następstwa i stopniowego uzupełnienia swej działalności, stanowią istotę umysłowego rozwoju człowieka i wyjaśniają w sposób należyty wszechstronne urzeczywistnienie filozofii, jako odrębnego objawu życia w dziejach ludzkości. To też sądzimy, że takie konkretne, na psychologii oparte określenie prawa rozwoju filozofii bardziej się zbliża do prawdy, aniżeli przedstawione, przeważnie abstrakcyjne formuły Hegla, Comte'a i Spencera.

Prawo rozwoju filozofii według naszych myślicieli. Literaturę, dotyczącą zasad filozofii Hegla, Comte'a i Spencera podaliśmy w zaznaczonych powyżej miejscach niniejszego dzieła (zob. też spis autorów). Nie zatrzymujemy się zatem nad tymi myślicielami, lecz dopełniamy tu rozbiór ich formuł rozwoju wzmianką o odnośnych poglądach naszych filozofów.

Mówiąc o stosunku filozofii do życia społecznego, wspomnieliśmy już o zdaniach Wrońskiego, Trentowskiego, Libelta i Cieszkowskiego co do filozofii polskiej i słowiańskiej, jako wyczekiwanej najwyższej epoki filozofii wogóle (str. 507 i nast., zob. też, cośmy powiedzieli o naszej nowszej historyozofii na str. 361 i nast.). Obok motywów narodowych oddziaływały w tym względzie na naszych myślicieli i pewne czynniki czysto filozoficzne. Mesyanizm Wrońskiego, stanowiący istotę jego historyozofii, polega głównie na rozwoju *wiedzy*. Proste *przeczucie* absolutu w religii chrześcijańskiej wznosi się coraz bardziej na stanowisko *wiedzy* bezwzględnej i dosięga swego szczytu wśród narodów słowiańskich w filozofii Wrońskiego. Trentowski znowu odróżnia *zmysł* i *rozum*, mające charakter empiryczny, od zdolności duchowych *umu* i *umysłu* i przeciwstawia im *umysł*, jako jednię wszystkich tych czynników, wyrażającą się w filozofii polskiej. Libelt nazywa rozum Trentowskiego *przeobraźnią*, umysł—*wyobraźnią*, a myśl—*obraźnią* i widzi w ostatniej najwyższą potęgę umniczą, która wydała świat ducha i świat materyi, i objawia swe działanie w filozofii wyobraźni twórczej, przeciwstawiającej się poprzednim filozofiom rozumu rozbiorowego. Cieszkowski nareszcie w swej historyozofii odróżnia epoki panowania *przedmiotowości* i *podmiotowości* w świecie starożytnym i chrześcijańsko-germańskim od rozpoczynającej się filozofią polską epoki *woli* i *czynu* (zob. wyżej str. 11 i nast., oraz 25–28).

Wszystkie powyższe poglądy naszych filozofów ze szkoły Hegla zawierają w sobie niewątpliwie bardzo doniosłe czynniki, które zasługują na uwzględnienie przy szczegółowem wyjaśnieniu prawa rozwoju. Biorą one również za podstawę objawy życia umysłowego, jako typy powszechnego ruchu życiowego. Ale poglądy te łączą się jeszcze ściśle z wadami dyalektyki heglowskiej, o których mówiliśmy wyżej (str. 673 i nast.).

Najszerszy i zarazem najbardziej konkretny pogląd na rozwój życia umysłowego ludzkości z włączeniem filozofii, wyłożył u nas Al. Tyszyński, poświęcając temu przedmiotowi dzieło swoje: *Pierwsze zasady krytyki powszechnej* (zob. wyżej str. 29). Tyszyński przeprowadza wszechstronnie analogią pomiędzy rozwojem pojedynczego osobnika i całej ludzkości. Na tej zasadzie przyjmuje następujące okresy rozwoju: 1) Okres *niemowlęctwa* z przewagą *zmysłów*, jestto stan barbarzyństwa i bezwzględnego panowania przyrody nad człowiekiem; 2) Okres *dzieciństwa*, doba *pamięci*, czyli *podań*, obejmująca „kraje pierwotne"; 2) Okres *młodości*, czyli doba *fantazyi*, do której, jak widzieliśmy wyżej (str. 272), Tyszyński odnosi zarazem i cały rozwój filozofii greckiej, oraz filozofią metafizyczną nowszych czasów, jako poezyą myślową; 4) Okres *wieku męzkiego*, polegający na przewadze *ducha* nad ciałem i dążący do wytworzenia z ludzkości „jedności duchowej." Okres ten obejmuje dzieje chrześcijaństwa. I filozofia wstępuje, według Tyszyńskiego, w okres męzkiej dojrzałości, gdy w miejsce dociekań dyalektycznych i krytycznych, przyjmuje za podstawę „prostotę sądu" i rozwija w swoim zakresie zasady życiowe chrześcijaństwa.

Z powyższego okazuje się, że Tyszyński szuka uzasadnienia dla swego poglądu na rozwój ludzkości w antropologii i psychologii, oraz w konkretnych danych historyi. Ale z drugiej strony nie czyni zadość wymaganiom krytycyzmu filozoficznego, opierając się nawet i w tej kwestyi zasadniczej na dogmatycznej wierze w bezpośrednie świadectwo tak zwanego „zmysłu powszechnego," czyli zdrowego rozsądku (zob. wyżej str. 609).

W naszej najnowszej literaturze filozoficznej, w sprawie określenia praw rozwoju filozofii, zasługują na szczególną uwagę odnośne prace M. Straszewskiego. Ogólne w tym względzie zasady metodologiczne wyłożył ten myśliciel już w swym wstępie do wspomnianych (str. 33) *Dziejów filozofii*, szczególniej, str. 67 i nast. W rozprawie *O filozofii i filozoficznych naukach*, 1900, przedstawił następnie swój pogląd na rozwój pojęcia filozofii i jej części składowe. Zarys zaś historyozoficzny stopniowego rozwoju samej filozofii zawiera jego wykład miany w Towarzystwie filozoficznem w Wiedniu: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie*, 1900, oraz rozprawa: *Co to jest filozofia?* w Przeglądzie filozoficznym, 1901, Zeszyt 4-ty str. 501 i nast. Filozofią wyprowadza tu autor z pierwotnych religijnych poglądów jako dążność do systematycznego i metodycznego pojęcia świata, i przyjmuje trzy zasadnicze stopnie czyli okresy jej rozwoju: 1) Okres *praktycznej zmyślności* (praktische Sinnigkeit), oparty jeszcze w zupełności na religijnych wierzeniach narodu; 2) Okres *dyalektyczny*, gdy „myśl odkrywa samą siebie" i dochodzi do urobienia logiki, gramatyki i retoryki; wreszcie 3) Okres *badawczy*, polegający na przejściu myśli do rzeczywistości, w celu jej wszechstronnego przedmiotowego poznania. Filozofia *chińska* i *egipska* skostniały na pierwszym z tych stopni rozwoju. *Indyjska* filozofia wzniosła się i na stopień drugi, ale na nim stanęła i dalej nie poszła. Jedynie filozofia narodów *europejskich*, z Grekami na czele, przedstawia rozwój myśli badawczej. Filozofia średniowieczna blizka wprawdzie była zatrzymania się na dyalektyce, ale odrodzenie nauk nadało jej nowy bodziec w kierunku badawczym, i położyło fundamenta pod rozwój najnowszej filozofii po dzień dzisiejszy.

Zestawiając te okresy filozofii, według Straszewskiego, z okresami Comte'a nie trudno odnaleźć ich różnice, oraz pewne, choć dalekie podobieństwo, jakie zachodzi między okresami *teologicznym* Comte'a i owym *praktycznym*, między *metafizycznym* i *dyalektycznym*, *pozytywnym* i *badawczym*. Odnośnie do wyłożonego przez nas prawa rozwoju umysłu filozoficznego (§ 18. 1), zaznaczyć należy, że okresy *pierwszy* i *dyalektyczny* Straszewskiego schodzą się pod pewnym względem, z naszym *dyalektycznym*; okres *badawczy* zaś z naszym *krytycznym* i *konstrukcyjnym*. Szczegółowem wyjaśnieniem tych różnic oraz analogij tu już zająć się nie możemy. Zob. też wzmiankę o powyższej pracy niemieckiej Straszewskiego w *Historyi filozofii* Ueberwega, T. IV, 1902, str. 350 i nast.

3. Prawo rozwoju filozofii w stosunku do powszechnego prawa rozwoju.

Wyłożona przez nas formuła rozwoju filozofii (§ 18,1), wystawioną być może łatwo na zarzut, że jest zbyt ciasną, szczególniej w porównaniu z rozległemi formułami Hegla i Spencera. Możnaby powiedzieć, że, zaczerpana wyłącznie z umysłowego rozwoju człowieka, nie nadaje się do szerszych zastosowań, a przedewszystkiem, że nie wyjaśnia wcale faktów rozwoju powszechnego, w szczególności rozwoju świata fizycznego i jego składowych czynników. Z tej okoliczności mógłby też ktoś zaczerpać zarazem argumentu krytycznego przeciwko naszemu zdaniu metodologicznemu o konieczności wyjaśnienia niższych objawów świata przy pomocy czynników, wykrytych w działaniu objawów wyższych i najwyższych (zob. str. 678 i nast.).

Wszechstronne wyjaśnienie i odparcie tych zarzutów wymagałyby szerszych, metodologicznych i metafizycznych dociekań i nadto nie dotyczy wprost naszej nauki, mającej za przedmiot tylko rozbiór zasadniczych pojęć *o filozofii*. Chcąc jednak w zakresie ram niniejszej pracy usprawiedliwić choć w części doniosłość wykazanego prawa rozwoju umysłu filozoficznego, dodamy tu kilka uwag o jego treści powszechnej, wszechświatowej.

Pojęcia ogólne (dyalektyka), *rozbiór* (krytyka) i *systemat naukowy* filozofii (konstrukcya), jako wyrazy najwyższego, dla refleksyi filozoficznej bezpośrednio dostępnego typu rozwoju, bo rozwoju naszego własnego życia umysłowego, zawierają w sobie zarazem jak najwyraźniej zasadnicze czynniki wszelkiego wogóle rozwoju w świecie. Nie trudno się o tem przekonać przy pomocy danych, dotyczących rozwoju w innych dziedzinach bytu. Należy tylko wyrazy naszej formuły w sposób odpowiedni zastosować do nowej treści, różnej od objawów życia umysłowego, a wtedy ujawni się jasno, że wykazane przez nas czynniki rozwoju działają i na polu objawów, zaliczanych zazwyczaj do osobnej kategoryi świata fizycznego, czyli przyrody.

I tak, za pierwotny moment rozwoju przyrody należy koniecznie uznać pewne czynniki powszechne, obejmujące zasadniczo jej ruch w oznaczonym kierunku; rozwój bowiem jest z istoty swojej takim ruchem. Te czynniki powszechne, będące, że tak powiem, duszą ruchu rozwojowego, jego kierownikami, odpowiadają zupełnie czynnikowi dyalektycznemu na polu życia umysłowego, t. j. pojęciom ogólnym, ideom. Czemże bowiem są tak zwane *prawa* przyrody, występujące bezpośrednio na jaw w ruchu materyi pierwotnej i w jej ukształtowaniu, jeśli nie czynnikiem *ogólnym*, określającym z pewną wewnętrzną, imanentną prawidłowością działanie materyi, wogóle substratu wszechbytu, więc i jego rozwoju?

Wielu wprawdzie dowodzi, że wszelkie *prawa* są tylko wytworami umysłu, wynikającemi wyłącznie z porównania faktów szczegółowych i zjednoczenia w jedną abstrakcyjną całość ich wspólnych rysów; że zatem nie można uznać praw za *realny* czynnik istnienia, a tem mniej ich uosobić w jakikolwiek sposób. Mówiliśmy o tem w różnych miejscach tego dzieła obszerniej (zob. szczególniej str. 132 i nast., 390 i 407 i nast.). Przekonaliśmy się w samej rzeczy, że sformułowane naukowo przez umysł ludzki prawo, nie może uchodzić za rzecz istniejącą samoistnie poza umysłem. Ale pomimo to, czyż nie ma w rzeczywistości czynników, odpowiadających naszej *idei* prawa? Czy własności wspólne w szeregu zjawisk, fakta, które wykazują ich stałość, jednostajność i łączność w kierunku rozwoju życiowego; słowem, czy zasadnicza jedność i powszechny związek składników przyrody,

nie mają charakteru *realnego*, nie są czynnikami *przedmiotowemi*, działającemi w przyrodzie, usprawiedliwiającemi naukowe pojęcie prawa i jego sformułowanie?

Otóż, te właśnie powszechne, zasadnicze czynniki bytu, działające w sposób jednostajny we wszystkich szeregach zjawisk, będące podstawą naszego naukowego pojęcia praw świata i jego rozwoju odpowiadają w zakresie wszechbytu ogólnym pojęciom w rozwoju życia umysłowego. Ze wszystkiego, cośmy dotąd, zarówno w oznaczonych w tej chwili miejscach, jak i przy rozbiorze idej, twórczości, celowości, oraz stosunku filozofii do nauk przyrodniczych, powiedzieli (§§ 8 i 11), wynika, że ów czynnik powszechny, stały i jednostajny w chaosie zjawisk szczegółowych, wiecznie zmiennych, pojąć można jedynie jako *ideę, myśl*, przenikającą surowy materyał bytu swoją treścią ogólną, niezmienną. Tylko *idea*, jako objaw ducha, zawiera w sobie treść o charakterze powszechnym, niezmiennym, we wszystkich szczegółach stale powtarzającym się; treść, dającą się wyrazić w formułach logicznych, matematycznych lub psychologicznych. A taką treść zawierają właśnie tak zwane *prawa* przyrody.

Ale choćby i kto, z powodu predylekcyi dla dogmatów naturalizmu, nie chciał się zgodzić na takie wyjaśnienie zasadnicze praw przyrody: zawsze wyznać musi, że pierwotnym czynnikiem w rozwoju świata są owe *ogólne* i *jednostajne* właściwości, które naglą nas do mówienia o *prawach* świata i które odpowiadają ideom ogólnym w zakresie życia umysłowego. Tu i tam są to czynniki powszechne, jednostajne danego bytu, wchodzące w skład wszystkich późniejszych momentów jego rozwoju.

Czynnik *krytyczny*, rozbiorowy, w rozwoju wszechświata wykazał szczegółowo Spencer pod nazwą *dyferencyacyi*, w przeciwstawności do jałowej antytezy Hegla. Z pierwszego wejrzenia mogłoby się zdawać, że pomiędzy owemi dwoma wyrazami rozwoju: krytyką i dyferencyacyą, nie ma nic wspólnego, a szczególniej, że dyferencyacya, jako czynnik rozwoju w świecie przedmiotowym, nie daje się sprowadzić do procesów umysłowych. A jednak łatwo wykazać, że i ten czynnik staje się dla nas zrozumiałym i może być odpowiednio wyjaśnionym jedynie ze stanowiska procesów umysłowych życia powszechnego.

Dyferencyacya, jako rozkład pierwotnego stanu skupienia materyi na objawy odrębne, staje się momentem *rozwoju*, a więc różni się od chaotycznego rozpadnięcia się pierwszego lepszego konglomeratu na cząstki składowe, jedynie dzięki tej okoliczności, że wynikające z dyferencyacyi czynniki spełniają pewną szczegółową funkcyę, jako środek pomocniczy dalszego postępu. Wskutek bowiem wzajemnego

przystosowania się do siebie i zespolenia tych czynników wytwarzają się coraz pełniejsze i dojrzalsze objawy życia. Świadczy o tem zarówno rozkład pierwotnej materyi kosmicznej na zawiązki pojedynczych ciał niebieskich, jak i rozkład komórki organicznej na zawiązki nowych formacyj o ściśle określonych czynnościach życiowych, wogóle wszelki rozkład w rozwoju życiowym jakiegokolwiek jestestwa. Wykazuje to szczegółowo embryologia w zakresie rozwoju życia organicznego. Taki zaś rozkład pierwotnej jedni, jako funkcya w szeregu zjednoczonych współczynników, urzeczywistniających coraz pełniejsze objawy życia, jest oczywiście procesem, który dokonać się może tylko pod wpływem pewnej myśli przewodniej, celowej. Ona to wyjaśnia jedynie, dla czego proces rozłożenia nie przybiera charakteru chaotycznego, lecz staje się współczynnikiem *rozwoju*. Ztąd pochodzi, że i najwięksi w zasadzie przeciwnicy celowości, logiką faktów zmuszeni są mówić o *przeznaczeniu*, *zadaniu*, *korzyści*, a więc wogóle o *celu* nowych organów i funkcyj rozwijającego się ustroju (zob. str. 237 i nast.). Dla tego też ów rozkład pierwotnej jedni przedstawia się nawet takiemu jednostronnemu zwolennikowi naturalizmu, jak Spencer, pod formą procesu *matematycznego* różniczkowania; który to proces, wykazując składowe czynniki danej wielkości, znany nam atoli jest w rzeczywistości, faktycznie, tylko jako działanie myślowe matematyka. W oderwaniu od tej analogii, wyjaśniającej istotę owego procesu, dyferencyacya w przyrodzie fizycznej, bezmyślnej, jest wyrazem bez określonego znaczenia, formą bez odpowiedniej treści, więc terminem, niezdatnym do wyjaśnienia jakichkolwiek danych świata przedmiotowego. Widzimy tedy, że zestawienie dyferencyacyi Spencera, jako czynnika rozwoju powszechnego, z czynnikiem umysłowym rozbioru, krytyki, nie jest naciąganem, lecz wynika z samej natury tego czynnika, z jego faktycznego udziału w procesie rozwoju.

Ostatni wyraz rozwoju w świecie przedmiotowym przedstawia się nam jako skończone ukształtowanie czyli ustrój czynników, wynikłych z poprzedniego procesu rozłożenia, dyferencyacyi, czy to będzie ustrój astronomiczny ciał niebieskich, czy też ustrój funkcyj organicznych w żywej istocie, czy nareszcie ustrój rozlicznych objawów i stosunków, spowodowanych przez rozwój bądź pojedynczych narodów, bądź całej ludzkości, jak np. rodzina, społeczeństwo, państwo, lub mowa, sztuki piękne, nauki specyalne, filozofia i t. p. Wszystkie tego rodzaju ustroje przedstawiają się nam jako ostateczne i najwyższe wytwory rozwoju życiowego wszechbytu. Hegel widzi w nich syntezę; Spencer integracyę składowych czynników istnienia.

Zasadnicza zgodność tych momentów syntezy, integracyi z ostatnim wyrazem wykazanego przez nas rozwoju umysłu filozoficznego, t. j. z jednolitym na świat poglądem, z nauką i systematem filozoficznym, jest oczywistą. W jednym i drugim razie występuje na jaw czynnik *konstrukcyjny*, wytwarzający całokształty, systemata, z tą tylko różnicą, że w świecie zewnętrznym całokształty te składają się z materyałów zmysłowych, są widzialnemi i dotykalnemi jestestwami, gdy tymczasem w sferze umysłowej człowieka mają charakter poznawczy, idealny. Ale myśli, idee w całokształtach naukowych, filozoficznych pragną być zawsze odzwierciadleniem owego jednolitego systematu prawdy, który się nam przedstawia w ustroju i budowie świata rzeczywistego.

W powyższym prostym i dla nas bezpośrednio zrozumiałym fakcie, według którego nauka, filozofia, formą i treścią swoją są myślowem odtworzeniem świata, wyraża się niejako poglądowo głęboki, niedający się niczem nadwerężyć związek wewnętrzny pomiędzy dążnością konstrukcyjną umysłu ludzkiego, a rzeczywistą konstrukcyą świata. Dążność ta jest w istocie swojej jednym z najwyższych, a zarazem najbardziej dla nas zrozumiałych objawów działania wszechświatowej Potęgi twórczej w zakresie naszego bytu osobniczego. Pragnienie poznania świata, miłość prawdy, oto wyrazy tego działania. W świecie zaś zewnętrznym działanie to objawia się nam w rozumnym ustroju istnienia o przystępnej dla nas matematycznej prawidłowości i o funkcyach, uzupełniających się nawzajem w celu wszechstronnego rozwoju życia powszechnego.

Całokształt wiedzy ludzkiej i systemat filozoficzny, jako wytwory zdolności konstrukcyjnej człowieka, są tylko słabym odblaskiem owej najwyższej potęgi twórczej wszechbytu; odblaskiem, odpowiadającym ograniczonym zasobom i środkom uzdolnienia ludzkiego. Ale i w tym szczupłym zakresie przekonywamy się ze wszystkiego, cośmy w tym względzie powyżej powiedzieli, że stopniowy rozwój tak umysłu ludzkiego wogóle, jak i w szczególności umysłu filozoficznego, wraz z działającemi w nim czynnikami, jest w gruncie rzeczy skoncentrowanem, mikrokosmicznem powtórzeniem owego rozwoju powszechnego, makrokosmicznego, który dochodzi do naszej świadomości w twórczem działaniu Istoty wszechbytu i we wspaniałym ustroju świata widzialnego.

Palingeneza, czyli prawo powtarzającego się typu rozwoju. Znani przyrodnicy: FR. MÜLLER, w dziele: *Für Darwin*, 1864 i E. HAECKEL, w wielu pracach specyalnych, a szczególniej w dziełach: *Generelle Morphologie der Organismen*

1866 i *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 1868, 9-te wyd. 1898, usiłowali udowodnić empirycznie prawo, według którego każdy organizm jednostkowy powtarza w swym rozwoju, sposobem skróconym, zasadniczy rozwój rodzaju, do którego należy. Haeckel nazywa to prawo prawem *biogenetycznem*, albo też *palingenezą* (od πάλιν = znowu, γένεσις = początek rodowód, więc powtórzenie początku, rodowodu). Prawo to określa tenże przyrodnik, jako zasadniczą zgodność między *ontogenią*, rozwojem indywidualnym, i *filogenią*, rozwojem rodzajowym powszechnym.

W tym duchu już znany filozof przyrody L. Oken powiedział w swem dziele: *Allgem. Naturgeschichte*, 1833, T. IV, str. 470: „Die Entwickelungsgeschichte im Ei (ist) nichts anders als eine Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Thierklassen.“ Jest to myśl, tkwiąca już w filozofii przyrody Schellinga, a szczególniej w rozwoju dyalektycznym Hegla.

W naszej filozofii podobną myśl wygłosił już Trentowski, a podjął ją po nim Ad. Mickiewicz, jak to wykazał P. Chmielowski w swej cennej pracy: *Filozoficzne poglądy Mickiewicza*, Przegląd filozoficzny, 1898, zeszyt 4-ty str. 23 i nast. Chmielowski podaje tu następujące zdanie Trentowskiego z jego dzieła: *Grundlage der universellen Philosophie*, 1837, str. 293: „Człowiek przeżywa (verlebt) dzieje wszystkich narodów ziemi. Jego biografia jest zawsze zwierciadłem biografii stworzenia, echem powszechnego życia i działania. Wszystkie światy rodzą się, jak on, żyją, starzeją się i umierają, jak on.“

Chociaż zaznaczone prawo palingenezy nie daje się dotąd wykazać z bezwzględną ścisłością w każdym szczegółowym przypadku i dla tego budzi pewne wątpliwości w różnych badaczach; to jednak wypowiada ono w istocie powszechnie przyjętą zasadę metafizyczną o jednorodności i tożsamości bytu wogóle (zob. str. 407 i nast.). Zasada ta, w zastosowaniu do objawów rozwoju, domaga się z natury rzeczy uznania, że rozwój, jako objaw jednorodnej w sobie, niezmiennej istoty, dokonywa się zawsze i wszędzie według jednego i tego samego powszechnego typu. Gdyby tak nie było, natenczas zasadniczo różne typy rozwoju świadczyłyby o zasadniczych różnicach w samym bycie, a zatem i o różnorodności jego istoty. Powtarzający się zaś typ rozwoju we wszystkich jestestwach dowodzi jak najwyraźniej, że istota, powodująca rozwój, jest w sobie jednorodna. W faktach zatem palingenezy należy widzieć empiryczne stwierdzenie zasady metafizycznej o jednorodności istoty bytu. To też nie dziw, że już Spinoza, uznając ową zasadę metafizyczną, zastosował ją i do objawów zmian świata zjawiskowego, a wskutek tego wypowiedział jasno ze stanowiska racyonalnego owo prawo, stwierdzane w naszych czasach empirycznie. W przedmowie do trzeciej części swej *Etyki* mówi Spinoza: „Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem. (Prawa i reguły natury, wedle których wszystko się dzieje i z jednych form w inne przechodzi, są wszędzie i zawsze jedne i też same. Zob. przywiedziony wyżej na str. 9 przekład polski *Etyki*, str. 99).“

Z prawem biogenetycznem łączy się i dalszy szereg zagadnień metafizycznych, wyjaśniających bliżej wyłożony przez nas pogląd zarówno na istotę rozwoju wogóle jak i w szczególności na rozwój umysłu filozoficznego.

I tak, naprzód okazuje się z faktów palingenezy, że zasadnicze czynniki rozwoju są jedne i też same tak w najwyższych jak i w najniższych objawach jego. Jednorodność bowiem powtarzającego się typu rozwoju daje się wyjaśnić tylko na podstawie działania jednorodnych czynników. Jeżeli tedy najwyższe objawy rozwoju, a do nich należy niewątpliwie rozwój filozoficznego uzdolnienia człowieka, jego dążności do ogólnego na świat poglądu, nie dają się żadną miarą wyjaśnić inaczej, jak tylko przy udziale czynników racyonalnych, bo same są objawami racyonalnemi: to nie mamy żadnego

prawa zaprzeczać udziału tychże racyonalnych czynników i w niższych formach rozwoju. Badając tylko zewnętrzną stronę pochodu rozwojowego i usuwając nadto, dla przyczyn metodologicznych, ze swych badań wszystko, co nie daje się ująć w formy materyalne, przyrodnik nie może nigdy określić bliżej tych czynników racyonalnych, jeżeli nie przechodzi na pole metafizyki ogólnej (§ 11,1 i 3). One pozostają, że tak powiem, niepochwytne dla jego środków fizycznego badania, podobnie jak w zakresie samej fizyki np. objawy elektryczności, magnetyzmu i t. p. nie dają się bezpośrednio określać z pomocą samych zmysłów, lecz wymagają aparatów bardziej czułych na ich działanie. Pomimo to i w swych empirycznych dociekaniach przyrodnik natrafia ciągle na fakta, świadczące o udziale czynników racyonalnych w najniższych objawach rozwoju. Dowodzi tego rozbiór celowości w przyrodzie (§ 8,3,2). W ten sposób prawo biogenetyczne, odpowiednio zastosowane do objawów wszechświatowego rozwoju, z włączeniem rozwoju życia umysłowego, wyjaśnia wyłożoną na swojem miejscu zasadę (str. 618 i nast., oraz 678 i nast.), że wyższych objawów rozwoju nie można wyprowadzać z czynników, działających w niższych, lecz, że uznać należy już w najniższych objawach działanie czynników, występujących na jaw w objawach wyższych.

Nie mniej ważnym wynikiem zastosowania prawa palingenezy do naszej kwestyi jest faktyczne wyjaśnienie zaznaczonej powyżej (str. 686) analogii pomiędzy rozwojem umysłu filozoficznego i rozwojem wszechświatowym, a zatem pomiędzy działalnością umysłu, wytwarzającą ogólny pogląd na świat, i twórczością istoty wszechbytu, objawiającą się w rzeczywistym rozwoju świata. Skoro typ rozwoju jest jednorodnym wszędzie i zawsze, a późniejsze jego formy są powtórzeniem form poprzednich: to rozwój umysłowy, idealny filozoficznego na świat poglądu daje się pojąć zasadniczo tylko jako skrócone i skoncentrowane powtórzenie realnego rozwoju świata. Jak organizacya umysłu ludzkiego,ześrodkowana w świadomości, jest niezbędnym warunkiem i stałym, niezmiennym podkładem wszelkiego na świat poglądu, który istnieje jedynie o tyle o ile istnieje i działa w sposób jednorodny owa świadoma siebie organizacya, t. j. podmiot myślący: tak również jednostajność praw świata i jego typu rozwojowego wyjaśnioną być może jedynie na podstawie uznania rozumu wszechbytu, jako niezmiennego w sobie, stałego i świadomego siebie czynnika we wszystkich jego szczegółowych objawach, a więc i w objawach rozwoju, wytwarzających ustrój świata, oraz bogactwo jego szczegółowych jestestw (zob. str. 390).

Czynności naszego umysłu, cała jego estetyka, logika i etyka, przyjmujące bezpośredni udział w urobieniu ogólnego na świat poglądu (§ 8,3), są skróconem powtórzeniem wszechświatowej estetyki, logiki i etyki, ich miniaturowym obrazem. Innego początku i rodowodu dla typowych dążności umysłu ludzkiego, a więc i dla filozofii, wykazać nie podobna. Wszelkie inne w tym względzie poglądy rozrywają gwałtownie związek wewnętrzny pomiędzy umysłem ludzkim i pozostałym bytem, albo też wywodzą wzniosłą i świetlaną działalność myśliciela z mętnego źródła bezwiednego bytu. Z tego zaś źródła nigdy zaczerpać nie można danych do przyczynowego wyjaśnienia sumiennej pracy myśli nad rozwojem jasnego na świat poglądu, zgodnego, wedle możności, z rzeczywistością (zob. też moją *Syntezę dwóch światów*, str. 44 i nast.).

III. Wykształcenie umysłu filozoficznego.

§ 19.

Charakter i środki pomocnicze wykształcenia filozoficznego.

Samodzielna praca nad rozwiązaniem zadań filozofii zależy nietylko od stopnia kultury, intelektualnej i moralnej, danego społeczeństwa (§ 12,2); nietylko od samego uzdolnienia umysłu i rozwoju zasadniczych czynników myśli filozoficznej (§§ 17 i 18): lecz i od właściwego *wykształcenia* osobnika, poświęcającego się tej pracy. Wykształcenie przygotowuje dopiero umysł jednostkowy do należytego spożytkowania zarówno swych zdolności, jak i zasobów naukowych społeczeństwa w kierunku samodzielnych usiłowań filozoficznych. Ono stanowi tedy ostatni, bo najbardziej szczegółowy, indywidualny współczynnik prawidłowej pracy nad filozofią; ostatni, ale nie mniej konieczny i doniosły od innych, ogólniejszych.

Celem wszelkiego wykształcenia jest przysposobienie danego osobnika do *samodzielności* w pewnym określonym kierunku działania. Wykształcenie filozoficzne ma tedy na celu kierować w ten sposób rozwojem umysłowym osobnika i zaopatrzyć go w takie wiadomości, aby mógł o własnych siłach pracować nad filozofią i zająć stanowisko samodzielne względem jej dotychczasowych zasobów. Nie chodzi tu bynajmniej o wdrożenie umysłu w pewien szczegółowy sposób myślenia, a tem mniej o to, aby z niego urobić wiernego zwolennika tej lub owej szkoły filozoficznej; lecz o to, aby się wogóle przejął duchem filozoficznym, polegającym na dążności do krytycznego na świat poglądu i zawładnął środkami pomocniczemi, nie-

zbędnemi do osiągnięcia tego celu (§ 5). Szkolarstwo jest błędem pedagogicznym zawsze i wszędzie; największym zaś w zakresie wykształcenia filozoficznego, gdyż się sprzeciwia najistotniejszym wymaganiom samej filozofii, jako nauki krytycznej.

Wykształcenie filozoficzne, z natury rzeczy, powinno być bardziej, niż wszelkie inne, czynem samego kształcącego się umysłu. Pomimo to dokonywa się ono normalnie przy pomocy doświadczenia i kierownictwa odpowiednich przewodników. Nigdzie wady samouctwa: jednostronny subjektywizm i wynikająca z niego ciasnota umysłowego widnokręgu, upór i niechęć do przedmiotowego roztrząsania obcych poglądów, wreszcie przesadna zarozumiałość, nie uwydatniają się tak rażąco, jak w zakresie filozofii, tej nauki najogólniejszej i najbardziej krytycznej, przedstawiającej grunt wielce podatny do bujnego rozwoju wspomnianych wad. Przewodnicy uosabiają względem rozwijającego się młodego umysłu dojrzałe społeczeństwo, którego bezpośredni wpływ życiowy zastąpić się nie daje żadną wiedzą książkową samouka. Wszystko zatem, co powiedzieliśmy na swojem miejscu o doniosłości społeczeństwa dla filozofii oraz filozofa, dotyczy, w zakresie pedagogicznym, i stosunku przewodników na tem polu do umysłu, zaczynającego samodzielnie zastanawiać się nad sobą i światem (zob. § 12,2, szczególniej str. 486 i nast.).

Jak środki pomocnicze wszelkiego wogóle wykształcenia, tak i filozoficznego, możemy podzielić na trzy główne kategorye: 1) *przyrodzone*, 2) *życiowe* i 3) *naukowe*.

1) Pierwszym, najważniejszym środkiem pomocniczym wykształcenia filozoficznego i zarazem jego zasadniczym warunkiem jest *uzdolnienie filozoficzne* danego osobnika, t. j. organizacya i nastrój czynności umysłowych, sprzyjające samodzielnej pracy nad filozofią. O tem uzdolnieniu mówiliśmy szczegółowo na swojem miejscu (§ 17). Obecnie dodać musimy kilka uwag ze stanowiska pedagogicznego.

Uzdolnienie filozoficzne, w odróżnieniu od innych wyższych zdolności, nie daje się zbyt wcześnie odkryć w umyśle młodocianym. Występuje ono wprawdzie zazwyczaj na jaw bądź w pewnej skłonności do roztrząsania szczegółów, nie dla ich odrębnej treści, lecz z ogólnych punktów widzenia; bądź w pewnym krytycyzmie, wnikającym w zasady danego zasobu wiedzy; bądź wreszcie w dążności do systematyzowania tego zasobu. Ale wszystkie te zawiązki nastroju filozoficznego łączą się jeszcze tak organicznie z ogólnemi czynnikami rozwoju umysłowego, że ich ścisłe wyróżnienie staje się możliwem dopiero przy pewnej dojrzałości umysłu, a więc zazwyczaj nie wiele wcześniej, jak w 16-tym, lub 17-tym roku życia, często nawet jeszcze poźniej.

Takie opóźnienie wynika też z trudności wczesnego odróżnienia ogólnego naukowego, badawczego uzdolnienia od specyalnie filozoficznego. Rysy odrębne tego ostatniego: zdolność do najwyższych uogólnień, krytyka ostatecznych zasad poznania, konstrukcya systematyczna zasobów wiedzy, występują wyraźnie na jaw dopiero na tle pracy naukowej wogóle, przy samodzielnym doborze przedmiotów badania i sposobów ich obrobienia, co naturalnie przekracza już zakres szkolarskiej zależności życia umysłowego młodzieńca od wskazówek nauczycieli.

Odkrywszy w dojrzewającym umyśle wyraźne zawiązki uzdolnienia filozoficznego, przewodnik zdać sobie winien naprzód jasną sprawę z charakteru tego uzdolnienia, a następnie przyjąć czynny udział w jego prawidłowym rozwoju, bez osłabienia samodzielnej, że tak powiem, twórczej energii ucznia. O celach tego pedagogicznego współdziałania w wykształceniu młodego filozofa odnośnie do jego uzdolnienia daje jasne pojęcie wyłożony pogląd na rozwój umysłu filozoficznego (§ 18).

Przy uzdolnieniu przeważnie *dyalektycznem* należy dbać o to, aby myśl nie poprzestawała na beztreściowych ogólnikach, lecz miała na oku oparcie każdego pojęcia ogólne-

go na danych wewnętrznego lub zewnętrznego doświadczenia. Tylko wyjaśnienie treści ogólników przy pomocy tych danych ochronić może umysł dyalektyczny od zboczeń jednostronnego rozwoju (zob. str. 646 i nast.). Nadto dbać należy zarazem o dopełnienie uzdolnienia dyalektycznego żywszą działalnością myśli w kierunku krytycznym, oraz przebudzeniem zmysłu konstrukcyjnego, jako głównego czynnika wytrwałej pracy nad konsekwentnem powiązaniem i wyrównaniem pojęć filozoficznych.

Uzdolnienie *krytyczne* ujawnia się w wieku młodocianym zwykle silną opozycyą przeciwko doświadczeniu i nauce starszych, wogóle wątpieniem i niedowiarstwem na wszystkich polach życia umysłowego. Pragnąc racyonalnie pokierować rozwojem tego uzdolnienia, przewodnik przedewszystkiem unikać winien podniecania negacyi lekceważeniem jej argumentów, a tem mniej dogmatycznem narzucaniem własnych przekonań. Jak w filozofii wogóle wątpienie samo w sobie odnaleźć musi grunt stały do wzniesienia na nim budowy pozytywnego poznania rzeczy (zob. str. 100 i nast.); tak również i umysł krytyczny, choćby jeszcze bardzo niedojrzały, tylko własną pracą myśli dojść może do owej równowagi wewnętrznej, która jest koniecznym warunkiem wszelkiej dodatniej działalności na polu filozofii. Do osiągnięcia tej równowagi, przewodnik przyczynić się może jedynie życzliwem wejściem w położenie krytyczne umysłu zwątpiałego, chętnem wyśledzeniem labiryntu jego myśli, choćby najbardziej chaotycznej, i wskazaniem drogi do wyjścia z niego, do odkrycia niezachwianych fundamentów wiedzy. Przy tem należy zarazem rozbudzić poczucie obowiązku względem dodatnich zadań filozofii, które rozwiązane być nie mogą, jeśli myśliciel lubuje się w wątpieniu dla wątpienia i kołysze się w negacyi bez celu, zamiast z całem natężeniem energii sumiennie pracować nad poznaniem prawdy, w zakresie, dostępnym dla umysłu ludzkiego.

Konstrukcya filozoficzna, jako objaw dojrzałości umysłu, nie jest zazwyczaj udziałem wieku młodocianego. Gdy jednak na jaw występuje, w odróżnieniu od ogólnikowej dyalektyki i negacyjnej krytyki, za pośrednictwem poważnych zawiązków systematycznego zjednoczenia danych zasobów wiedzy i samodzielnego na świat poglądu, należy dać się jej rozwinąć wszechstronnie i dostarczyć niezbędnych do tego środków. Tu już przewodnik nie potrzebuje się obawiać energiczniejszej opozycyi przeciwko „nowym“ poglądom ze swego stanowiska. Jeżeli bowiem owe zawiązki konstrukcyjne w umyśle młodego filozofa mają siłę żywotną, natenczas rozwiną się tem zdrowiej i pełniej, im bardziej bronić się będą od zarzutów. Gdyby zaś nieostały się wobec przeciwnej argumentacyi, świadczyłoby to tylko o ich słabości, a wtedy lepiej, że zamiast wątłego rozwoju z pozorami oryginalności, zapuszczą swe korzenie w grunt przez innych uprawiony i z niego zaczerpią dane do urobienia własnego wprawdzie, ale już nie „nowego“ poglądu na świat.

2) Do *życiowych* środków pomocniczych wykształcenia filozoficznego zaliczamy takie, które wypływają z życia rozwijającego się umysłu, a więc z jego dążności praktycznych, stosunków społecznych, nastroju etycznego i religijnego. O znaczeniu tych wszystkich czynników mówiliśmy szczegółowo, roztrząsając stosunek filozofii do życia (§§ 12 i 13). Ze stanowiska pedagogicznego dodać tu tylko należy, że przewodnik wedle możności spożytkować winien doświadczenia życiowe młodego myśliciela, aby przy ich pomocy rozbudzić w nim dążność do urzeczywistnienia w sobie ideału filozofa, jako ostatecznego celu zarówno wiedzy teoretycznej, jak i działalności praktycznej (zob. § 13,2, oraz str. 552 i nast.).

Wpływ w tej dziedzinie życia zależy naturalnie od bliższych stosunków osobistych i polega głównie na wzajemnem zaufaniu; dlatego też w każdym szczegółowym wypadku przedstawia się inaczej, w sposób odmienny, in-

dywidualny. Celem zasadniczym przewodnika w tym względzie powinno być przedewszystkiem, aby cały rozwój umysłowy początkującego filozofa zmierzał do zgodności pomiędzy teoryą i praktyką, podmiotowem przekonaniem i działaniem w życiu. Tylko na zasadzie tej zgodności wyrabia się prawidłowo charakter dojrzewającego myśliciela, tak niezbędny nietylko w stosunkach życiowych, lecz i przy rozwiązaniu krytycznych zadań filozofii (zob. str. 493, oraz 543 i nast.). Dopiero sumienna dążność do zrównoważenia nauki z życiem wyzwala umysł młodociany z niedojrzałego doktrynerstwa, rozszerza jego widnokrąg na sprawy praktyczne i czyni go wogóle zdolnym do stopniowego przejęcia się ową mądrością życiową, która, jak się okazało wyżej (§ 13,1), jest początkiem wszelkiej poważnej filozofii, jako nauki.

3) Nazwą środków *naukowych* wykształcenia filozoficznego obejmujemy czynniki, niezbędne do rozwinięcia młodocianego umysłu w kierunku teoretycznym i przyswojenia mu podstawowych wiadomości przy samodzielnej pracy nad filozofią. Do tych czynników należą: tak zwane *wykształcenie ogólne*, jako przygotowanie do studyów naukowych wogóle, dalej *specyalne wykształcenie naukowe* na podstawie nauk szczegółowych i nakoniec *wykształcenie filozoficzne fachowe*. Są to wszystko współczynniki naukowe wykształcenia filozoficznego, nad któremi w dalszym ciągu będziemy musieli zastanowić się bliżej ze stanowiska pedagogicznego, gdyż rozbiór stosunku filozofii do nauki (§§ 10 i 11) nie mógł tej strony wyjaśnić należycie.

Głównem zadaniem wykształcenia *ogólnego* jest doprowadzenie młodego człowieka do dojrzałego samopoznania jako członka społeczeństwa, ludzkości, jako człowieka, powołanego do przyjmowania samodzielnego udziału w rozwiązaniu cywilizacyjnych zadań rodu ludzkiego. Z tego wynika, że wykształcenie ogólne, z istoty swojej, powinno mieć charakter *humanitarny* (zob. str. 172).

Najważniejszym środkiem pomocniczym wykształcenia ogólnego jest zapoznanie ucznia z rozwojem dziejo-

wym tak całej ludzkości, jak danego narodu, społeczeństwa (historya powszechna i ojczysta), oraz z głównemi wytworami życia umysłowego człowieka (religia, etyka, języki, literatura, wyniki wiedzy naukowej). Przy pomocy bowiem tych właśnie czynników młody człowiek dochodzi do przeświadczenia, że jest członkiem wyższej całości, że jego byt jednostkowy łączy się jak najściślej z losami tej całości i że względem niej posiada pewne obowiązki, którym przez swą samodzielną działalność w życiu uczynić zadość powinien. To przeświadczenie jest zarazem przygotowaniem do owego filozoficznego samopoznania, o którem mówiliśmy przy rozbiorze stosunku filozofii do życia społecznego, jako o koniecznym warunku prawidłowej pracy nad filozofią (str. 486 i nast.).

Z tego, cośmy na swojem miejscu powiedzieli o znaczeniu nauk specyalnych dla filozofii (str. 291 i nast. 316), wynika bezpośrednio, że wykształcenie ogólne nie jest wystarczającem dla filozofa, że dopełnionem być winno koniecznie *specyalnem* wykształceniem naukowem. Co więcej, wobec uniwersalnego charakteru filozofii, jako dążności do ogólnego na świat poglądu, wymagaćby właściwie należało, aby filozof przyswoił sobie gruntowne wiadomości z zakresu wszystkich nauk specyalnych, gdyż każda z nich zawiera w sobie pewne dane do urobienia zupełnego na świat poglądu. Ponieważ atoli taki uniwersalizm naukowy przewyższa uzdolnienie jednostkowego człowieka i nadto nie daje się osiągnąć z powodu krótkotrwałości życia; przeto poprzestać w tym względzie należy na wymaganiu, aby początkujący filozof wykształcił się specyalnie choć w jednym wśród ważniejszych działów nauk szczegółowych, a z pozostałemi zaznajomił się encyklopedycznie o tyle, żeby mógł w miarę potrzeby przyswoić sobie ostateczne ich wyniki ze źródeł ściśle naukowych. Wymaganie to obejmuje *minimum* specyalnego wykształcenia naukowego, jako współczynnika wykształcenia filozoficznego. Bez tego *minimum* przyszły filozof nie nabrałby

jasnego pojęcia o metodzie specyalnych badań naukowych, ani też nie mógłby w sposób należyty zawładnąć materyałem faktycznym wiedzy ludzkiej, niezbędnym dla urobienia filozoficznego na świat poglądu.

Co się nakoniec tyczy *fachowego* wykształcenia filozoficznego, to polega ono na zapoznaniu młodego myśliciela z zasadniczemi danemi samej filozofii, aby przy ich pomocy mógł stanąć na wysokości współczesnych zadań myśli filozoficznej i przyczynić się samodzielnie do ich rozwiązania. Niezbędnemi w tym względzie środkami pomocniczemi są: studya nad filozofią filozofii, t. j. nad krytycznym wstępem do filozofii, oraz encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych (§ 2,3); dalej zapoznanie się z dziejami filozofii, przy pomocy nietylko specyalnych podręczników, lecz i główniejszych źródeł, t. j. dzieł pierwszorzędnych myślicieli świata, szczególniej przedstawicieli typowych szkół i kierunków filozofii; nakoniec wniknięcie w zasady i treść głównych nauk filozoficznych na podstawie ich systematycznego obrobienia w dziełach znakomitych współczesnych myślicieli. Rzecz naturalna, że z tych danych korzystać może w sposób należyty jedynie umysł, przejęty głęboko duchem prawdziwie filozoficznym. To też pielęgnowanie tego ducha, jego krytycznej dążności do ogólnego na świat poglądu, w imię miłości prawdy przedmiotowej (§ 5), nie powinno ustępować na plan dalszy przy wszelkiej pracy, podejmowanej nad zbogaceniem umysłu wiedzą fachową w zakresie filozofii.

Powyższe współczynniki wykształcenia filozoficznego: wykształcenie ogólne, specyalno-naukowe i fachowe odpowiadają w swym stopniowym postępie wykazanym przez nas zasadniczym momentom uzdolnienia i rozwoju filozoficznego: dyalektycznemu, krytycznemu i konstrukcyjnemu (§§ 17 i 18).

Wykształcenie *ogólne*, humanitarne, przedstawia ów pierwotny stan rozwoju umysłowego, gdy nauka, wiedza, stanowiły jeszcze zgodną w sobie jednię, opartą pod

względem filozoficznym głównie na pojęciach ogólnych i ich dyalektycznem powiązaniu. Prawidłowe rozwinięcie tych właśnie czynników powinno też być celem wykształcenia ogólnego. Chodzi tu o to, aby umysł młody przyswoił sobie szereg jasnych pojęć o sobie i swem otoczeniu, o społeczeństwie, do którego należy, o ludzkości, świecie i Bogu. Jasność tych pojęć wymaga, aby miały określoną treść, przystępną dla rozwijającego się umysłu, więc łączyć się muszą z konkretnemi danemi, wyjaśniającemi tę treść. Ale w imię zasadniczego celu wykształcenia ogólnego unikać należy obciążania pamięci surowym materyałem konkretnej wiedzy; materyał ten powinien służyć tylko za ilustracyą owych czynników ogólnych, mających przedewszystkiem żywo zająć umysł młodociany, przemawiać swą treścią podniosłą do jego wyobraźni i uczucia i przez to wyposażyć go na całe życie niezbędnym zasobem idealnej energii do spełnienia trudnych obowiązków sumiennego członka społeczności ludzkiej.

Wykształcenie *specyalno-naukowe* wnosi czynnik krytyki, rozbioru, analizy do wykształcenia filozoficznego. Wyłaniając się z filozofii i rozwijając się zazwyczaj w opozycyi ku niej, nauki specyalne, same przez się, stanowią żywą krytykę filozofii. Nie zajmują się one wprawdzie szczegółowo tą krytyką, bo pracują wyłącznie nad swemi specyalnemi przedmiotami i nie chcą wcale tracić czasu nad wykazaniem błędów filozofii; ale właśnie to ich bezwzględne odszczepieństwo od filozofii, ta ich obojętność dla ogólnych zadań wiedzy na korzyść jednostronnej specyalizacyi, daje filozofowi do myślenia, zmusza go do samokrytyki, do rozbioru uprawnienia i znaczenia filozofii wobec nauk specyalnych. Nadto cały zasób wiedzy rozbiorowej, nagromadzony w tych naukach, sprowadza myśliciela z wyżyn dyalektyki na grunt realny, przedmiotowy i przyczynia się przez to do krytycznego uzasadnienia jego dążności filozoficznych. W tym właśnie kierunku wykształcenie specyalno-naukowe nabiera zasadniczej doniosłości

dla młodego filozofa i stanowi konieczny współczynnik jego prawidłowego rozwoju.

Nakoniec, wykształcenie *fachowe*, podając środki do samodzielnej pracy nad rozwiązaniem zadań filozofii, przedstawia czynnik konstrukcyjny w wykształceniu filozoficznem. Tu już młody myśliciel, zawładnąwszy materyałem przygotowawczym, wyzwala się coraz bardziej z pod wpływu przewodnika, objawia energią swego uzdolnienia filozoficznego w stopniowym urobieniu własnego poglądu na rzeczy, staje się twórcą w dziedzinie filozofii, a może z czasem i współczynnikiem jej dziejowego rozwoju. Obca opieka nad jego wykształceniem jest już zbyteczną i ustępuje miejsca samodzielnej pracy nad samym sobą i nauką w kierunku głęboko odczutego i jasno określonego ideału myśliciela.

---

1. Wykształcenie ogólne, jako współczynnik wykształcenia filozoficznego.

Kwestya pedagogiczna o charakterze wykształcenia ogólnego, a mianowicie kwestya: jaka grupa nauk uznaną być winna za środek ogólnie kształcący, ma wielką doniosłość i przy wyjaśnieniu warunków wykształcenia filozoficznego. Od rozwiązania tej kwestyi zależy kierunek studyów filozoficznych dorastającego pokolenia, a więc i przyszły rozwój filozofii wogóle.

Wiadomo, że w nowszych czasach powstał żywy spór pomiędzy obrońcami *klasycznego* i przedstawicielami *realnego* wykształcenia. Klasycy widzą w językach starożytnych, greckim i łacińskim, główny środek pomocniczy wykształcenia ogólnego; gdy przeciwnie pedagogowie realiści dowodzą, że takim środkiem powinny być nauki przyrodnicze, oraz języki nowożytne. Wszechstronny rozbiór tego sporu należy do pedagogiki. Ponieważ jednak wykształcenie filozoficzne, według tego, cośmy wyżej powiedzieli, powinno mieć za punkt wyjścia czynniki ogólno-humanitarne, doprowadzające młodego człowieka do dojrzałego samopoznania (str. 694, oraz 697), przeto z tego stanowiska musimy się tu nad tą kwestyą bliżej zastanowić.

Wybór środków zależy zawsze od celu. Głównym zaś celem ogólnego wykształcenia jest nie zbogacenie umysłu faktyczną wiedzą (to bowiem jest zadaniem wykształcenia specyalnego), lecz przyczynienie się do normalnego rozwoju zdolności umysłowych młodzieży, aby z czasem mogła przyjmować samodzielny udział w sprawach ludzkich. Spór tedy o wykształcenie klasyczne lub realne sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania: które ze wspomnianych nauk najbardziej się przyczyniają do normalnego rozwoju życia umysłowego młodzieży?

Bierzemy w tym względzie pod uwagę przedewszystkiem *nauki przyrodnicze*. Ich znaczenie pedagogiczne głównie na tem polega, że obdarzają umysł młodociany wieloma bardzo ważnemi i pożytecznemi wiadomościami o zjawiskach i jestestwach świata zewnętrznego, przyrody. Co zaś się tyczy ich znaczenia ogólnie kształcącego, ich wpływu na rozwój umysłowej samodzielności młodzieży, to budzą bardzo poważne wątpliwości.

Pomijamy tu jednostronne naturalistyczne, lub nawet poprostu materyalistyczne tendencye, wcale nie pożądane ze stanowiska pedagogicznego, które się, z natury rzeczy, tak łatwo kojarzą z wykładem popularnych wiadomości z zakresu nauk przyrodniczych, chociaż głębsze pojęcie tych naukowych tendencyj bynajmniej nieusprawiedliwia, jak to wykazuje krytyka filozoficzna przyrodoznawstwa (§ 11). Pomijamy również pewne trudności takiego tych nauk wykładu, któryby treść swoją należycie pogodził z innemi czynnikami ogólnego wykształcenia, z dziejami ludzkiemi, jako wytworem samodzielnej działalności człowieka, z religią i t. p. To wszystko są trudności, któreby się dały przezwyciężyć, gdyby sama istota nauk przyrodniczych nie stawała na zawadzie w uznaniu ich za czynnik pierwszorzędny w sprawie wykształcenia ogólnego.

Prawda, wiadomości przyrodnicze budzą często żywe zajęcie umysłu młodocianego i nadto przy poglądowym wykładzie rozwijają jego zdolności spostrzegawcze, czego lekceważyć nie należy. Z drugiej atoli strony, nie można pominąć tej wielce ujemnej okoliczności, że wykład szkolny nauk przyrodniczych nie jest zdolnym powiązać swych danych w ogólną całość pojęciową, lecz poprzestać musi na ich aforystycznym, fragmantarnym, a więc możliwie elementarnym charakterze. Okazuje się to z następujących uwag.

Czynnikiem, jednoczącym szczegółowe dane nauk przyrodniczych są teorye, wyjaśniające działanie odpowiednich zjawisk. Wykład zaś większości teoryj przyrodniczych nie jest możliwym w średnich zakładach naukowych z powodu braku rozwinięcia umysłowego uczniów. Nawet w wyższych klasach nie można jeszcze sprowadzić

szczegółowych danych fizyki, chemii, geologii, biologii i innych nauk przyrodniczych do szerszych teoryj naukowych. Tylko umysły zupełnie dojrzałe i zarazem wdrożone w specyalny sposób myślenia przyrodniczego zdolne są przyswoić sobie z należytą jasnością zasady mechanicznej teoryi fizyki, lub teoryi dynamiki i atomistyki, teoryi rozwoju i t. p. Można naturalnie wymagać od ucznia, aby owe zasady i teorye powtarzał, lub się ich na pamięć nauczył, ale jasne pojęcie i zrozumienie ich treści dostępnem jest tylko dla umysłu dojrzałego, naukowo wyrobionego.

Wreszcie sam przedmiot nauk przyrodniczych, przyroda, jako całość, pozostaje dla uczucia, myśli i wyobraźni wieku młodocianego czemś obcem, niezrozumiałem, niepojętem. Wywołuje ona w umyśle niedojrzałym raczej mętny romantyzm, aniżeli jasne pojęcia. Dla jasnego bowiem pojęcia przyrody potrzeba daleko więcej abstrakcyi, aniżeli dla pojęcia jakiegokolwiek innego przedmiotu wiedzy ludzkiej. Nie napróżno narody młodociane uosabiają przyrodę i jej siły w swych mitologiach. I jednostkowy umysł nie może się zbyt wcześnie wznieść na takie wyżyny abstrakcyi, aby zrozumieć to, co z pierwszego wejrzenia nie przedstawia zgoła żadnej analogii z bezpośrednio dostępnemi dla niego objawami życia umysłowego, z jego własnem jestestwem. Ponieważ zaś nauka nie uosabia przyrody i jej sił, lecz ją, jako byt materyalny, bezmyślny, wprost przeciwstawia żywemu ruchowi ducha; przeto zmuszoną jest oprzeć wyjaśnienie jej zjawisk na pojęciach najbardziej oderwanych i najmniej dostępnych dla umysłu nierozwiniętego należycie.

Realiści naszego czasu mówią zazwyczaj z wielkiem lekceważeniem o „metafizycznych“ abstrakcyach i łudzą siebie i innych mniemaniem, jakoby przyrodoznawstwo wolne było od tego rodzaju abstrakcyj. Krytyka naukowa jednak wykazuje całą powierzchowność tych ułud. Podany w niniejszej pracy na swojem miejscu rozbiór metafizycznych podstaw przyrodoznawstwa, a szczególniej pojęć materyi i siły, przekonywa, że mamy tu do czynienia z najwyższemi abstrakcyami umysłu ludzkiego, bardzo nawet chwiejnemi pod wieloma względami (§ 11,3, oraz str. 431 i nast.). Uczeń średnich zakładów naukowych albo tych abstrakcyj, przytaczanych dla objaśnienia zjawisk przyrody, wcale nie rozumie, albo wytwarza sobie o nich bardzo mętne pojęcie, co jest rzeczą gorszą, aniżeli, gdy o nich nie będzie miał żadnego pojęcia, lub gdy się z niemi zapozna później w wieku dojrzalszym. Jeżeli metafizyka wogóle słusznie uznaną być musi za przedmiot nie nadający się do wykładu w zakładach średnich naukowych: to toż samo powiedzieć należy o metafizyce przyrodniczej, bez której żadne zjawisko przyrody należycie wyjaśnić się nie daje.

Wobec niemożności wprowadzenia młodego umysłu w tajniki wiedzy przyrodniczej, wykład jej w szkołach średnich ogranicza się z konieczności do przedstawienia szeregu faktów, pouczających wprawdzie i pożytecznych, lecz wyjaśnionych dogmatycznie przy pomocy pewnych zasad i praw, które uczeń przyjąć musi biernie, bez czynnego udziału własnej myśli i samodzielnego zastanowienia. Uczy się patrzeć, ale nie myśleć, bo o widzianych faktach nic zgoła innego myśleć nie może, jak tylko to, co mu nauczyciel myśleć każe. O własnej dodatkowej działalności myśli, o samodzielnym poglądzie na fakta przyrodnicze ze strony ucznia średnich zakładów naukowych, najbardziej nawet rozwiniętego, mowy być jeszcze nie może.

Obrońcy ogólnie kształcącego charakteru nauk przyrodniczych dowodzą wprawdzie, że poglądowy wykład tych nauk, rozwijając zdolność spostrzegawczą, podnieca zarazem działanie myśli w kierunku wyjaśnienia faktów. I w samej rzeczy, wyznać należy, że wogóle każdy fakt spostrzeżony domaga się badania jego przyczyn i przez to wywołuje samodzielną pracę myśli nad ich wykryciem. Wszelka wogóle nauka, więc i przyrodoznawstwo, zawdzięcza swe istnienie tej właśnie pracy myśli. Ale chodzi tu o to: czy najwyższe nawet pragnienie samodzielnego badania i wyjaśnienia faktów przyrodniczych ma jakiś cel i może być uwieńczone pożądanym skutkiem, gdy do tego zabiera się umysł niedojrzały, bez specyalnego przyrodniczego wykształcenia? A o tem właśnie wątpić się godzi.

Zarówno obserwacya, jak i wszystkie inne czynniki metodologiczne przyrodoznawstwa: doświadczenie, eksperyment i t. p. mają poważne znaczenie tylko wtedy, gdy niemi kieruje myśl dojrzała, posiłkująca się temi czynnikami, jako środkami do rozwiązania pewnych, jasno postawionych zadań naukowych. Samodzielna zaś działalność myśli, jako czynność dodatkowa, uzupełniająca bierne odtworzenie danych obserwacyi, prowadzi do celu i wogóle ma sens tylko w takim razie, gdy umysł zawładnął zasobem wiedzy, niezbędnym do należytego zrozumienia i wyjaśnienia owych danych. Rzecz jasna, że takiej obserwacyi i takiego wyjaśnienia faktów nie można wymagać od ucznia, niezdolnego przyswoić sobie w sposób należyty teoretycznych zasad przyrodoznawstwa. To też „samodzielne“ obserwacye uczniowskie mają zazwyczaj charakter bardzo przypadkowy, dotyczą tylko rażących zewnętrznych właściwości zjawisk i przedmiotów, a nie dokonywają się pod kierownictwem własnej przewodniej myśli niedojrzałego obserwatora. Są raczej rozrywką, aniżeli samodzielną pracą umysłową; rozrywką często bardzo przyjemną i pożądaną dla ucznia, gdy odpowiada jego zdolnościom i nastrojowi indywidualnemu, mającą atoli za skutek, jak każda rozrywka, nieześrodkowanie działalno-

ści umysłowej w pewnym, ściśle określonym kierunku, lecz jej rozproszenie, stosownie do siły i jakości czynników zewnętrznych, oddziaływających na zmysły.

Przy bezpośrednim udziale nauczyciela w obserwacyach ucznia, oraz nadzoru nad tem, aby się koncentrowały na pewnych, ściśle określonych danych, są one niewątpliwie pożądanym środkiem doskonalenia zmysłów, rozwoju uwagi spostrzegawczej, wykrycia delikatniejszych różnic we własnościach zjawisk i przedmiotów, i pod tym względem uznać je należy za jeden z koniecznych współczynników prawidłowego wykształcenia. Ale to nie zmienia ich zasadniczego charakteru, nie czyni z nich objawu samodzielnej działalności umysłu młodocianego.

Większej wprawdzie samodzielności dopatrzeć się można w zdarzających się często usiłowaniach ucznia co do wyjaśnienia danych faktów na swój sposób, ze swego uczniowskiego stanowiska. Ale, niestety, tu właśnie objawia się najdobitniej bezwględny dogmatyzm szkolnego wykładu nauk przyrodniczych, ograniczający nieomal despotycznie, i to bardzo słusznie, wszelkie samodzielne usiłowania ucznia w zaznaczonym kierunku. Cóż bowiem może począć sumienny pedagog, gdy natrafi na żyłkę krytyczną ucznia, „samodzielnie" zastanawiającego się nad zjawiskami przyrody; gdy uczeń, nie przyjmując na wiarę przedstawionego wyjaśnienia, podłoży mu „swoje" myśli w tym względzie? Czy może się z nim wdawać w dyskusyę i traktować na seryo objawy jego samodzielności w tym względzie? Będą to zazwyczaj objawy bardzo powierzchownego teoretyzowania, niedojrzałej młodzieńczej dyalektyki, nie nadające się wcale do poważnego rozbioru. To też nauczyciel odeprze je zrazu łagodnie, wykazując niedorzeczność takiej „samodzielności" wobec faktu, że uczeń nie jest specyalistą, przygotowanym należycie do sądzenia w tych sprawach. Przy częstszem atoli powtarzaniu się tych objawów, żądać będzie stanowczo zaniechania owych bezcelowych usiłowań i przyjęcia przedstawionych wyników „nauki," bez „własnych" komentarzy. Uczeń zaś albo dalej na własną rękę wytwarzać będzie „swoje" mętne pojęcia o przyrodzie, nie mówiąc o tem nauczycielowi, albo też w przeświadczeniu swej nieudolności na tem polu, powie sobie: *magister dixit* i basta!

Z powyższego wynika, że nie ulegając zgóry powziętym przesądom, nie można uznawać w naukach przyrodniczych środka rozwoju umysłowej samodzielności młodzieży, a więc środka ogólnie kształcącego. Wpadają one zupełnie w zakres wykształcenia specyalnego i jako główny przedmiot wykładu, wdrażają umysł w pewien ściśle określony sposób myślenia na tle metodologicznych i metafizycznych

przedzałożeń przyrodoznawstwa, o charakterze wyłącznym, nie uwzględniającym ogólno-ludzkich, humanitarnych czynników życia umysłowego (§ 11). Nie zaprzeczamy przez to bynajmniej wysokiej pedagogicznej doniosłości faktycznych danych przyrodoznawstwa. Przeciwnie, sądzimy, że wykład wiadomości z zakresu nauk przyrodniczych należy możliwie rozszerzyć i w zakładach ogólnie kształcących, jak to np. widzimy w gimnazyach austryackich, szczególniej zaś w liceach francuzkich (écoles d'enseignement secondaire classique), gdzie od klasy 6-tej (naszej 3-ciej) rozpoczyna się wykład nauk przyrodniczych zoologią, a w klasie 1-szej filozofii (naszej 8-mej) kończy się fizyką, chemią, anatomią i fizyologią. Wykształcenie ogólne nie jest zupełnem, należycie zaokrąglonem, gdy nie obejmuje zasadniczych wiadomości, dotyczących świata zewnętrznego, jako areny ludzkiego działania. Ale jestto zawsze tylko czynnik dodatkowy, który nie może wystąpić na pierwszy plan bez zwichnięcia głównego celu wykształcenia ogólnego.

Z istoty wykształcenia ogólnego, z jego charakteru humanitarnego wynika, że oprzeć się ono winno głównie na naukach *historycznych*, a więc na historyi, językach, literaturze. Słuszności tego zdania dowodzi proste zestawienie tych nauk z przyrodniczemi z pedagogicznego punktu widzenia.

Dzieje, zarówno powszechne, jak ojczyste, stanowią przedewszystkiem całość zupełnie zrozumiałą i pojętą dla wieku młodocianego, na podstawie jego własnych stosunków życiowych. Z postępem wykładu całość ta przedstawia się wszechstronniej, w rozlicznych swych objawach cywilizacyjnych na polu religii, sztuki, nauki, ustroju społecznego i państwowego, stosunków międzynarodowych i t. p., ale zawsze w ścisłym związku z własnym rozwojem umysłowym ucznia. Całe jego życie wewnętrzne, jego uczucia, myśli i dążności, jego wyobraźnia i ideały, przyjmują czynny udział w dziejach ludzkich. Każda osobistość dziejowa, każdy fakt historyczny, same przez się, taką posiadają doniosłość, tyle zawierają w sobie treści, podniecającej analogiczne objawy już w umyśle młodocianym, że odpowiednio traktowane, zajmują do żywego, niejako osobiście, ucznia wyżej uzdolnionego, a ociężałego przebudzają z uśpienia. Takiego skutku ożywczego, poruszającego naraz wszystkie struny umysłu i serca młodzieńczego, wywołać nigdy nie mogą najciekawsze nawet wiadomości z zakresu zoologii, botaniki, mineralogii, fizyki, chemii i t. p.

Człowiek jest i pozostanie na zawsze dla człowieka przedmiotem najbliższym, najzrozumialszym i najdonioślejszym. Tylko doktrynerzy uparci, nie przystępni dla dowodów racyonalnych, mogą żądać, aby przedmiot ten strącono ze stanowiska centralnego w wykształceniu

ogólnem i zastąpiono nauką o przyrodzie; nauką, bądź co bądź, martwą dla młodocianego umysłu, jak wszystko, co nie ma bezpośredniej styczności z jego życiem wewnętrznem. Pochód naturalny rozwoju umysłowego dokonywa się od podmiotu do przedmiotu, od własnej świadomości do świadomości bytu zewnętrznego, od samopoznania do światopoznania, a więc od człowieka do przyrody, a nie od przyrody do człowieka. Tego pochodu trzymać się winna i pedagogika, jeżeli nie chce zboczyć z drogi, wskazanej przez samą naturę rzeczy.

Pierwszorzędna pedagogiczna doniosłość historyi występuje na jaw i w tej okoliczności, że przy wyjaśnieniu faktów nie sprowadza ucznia na manowce teoretyzowania, przekraczającego jego zdolności i wiedzę, lecz nastręcza mu sposobność do głębszego i samodzielnego wniknięcia w przedmiot, budzący jego ciekawość, bez ciągłej obawy, że nie posiada do tego niezbędnych danych. Gdyby pedagog zmuszonym był wyjaśnić uczniowi fakta historyczne przy pomocy jakichś teoryj historycznych; natenczas powtórzyłyby się na tem polu trudności i niedogodności, o których wspomnieliśmy, mówiąc o wykładzie teoryj przyrodniczych. Ale o czemś podobnem żaden pedagog nie myśli i myśleć nie potrzebuje. Bliższe i bardzo nawet specyalne wyjaśnienie tej lub owej osobistości historycznej, motywów jej działania, przyczyn i skutków faktów dziejowych, lub też różnorodnych objawów ludzkiej twórczości, nie domaga się w średnich zakładach naukowych żadnej teoryi abstrakcyjnej, żadnego sprowadzenia wyłożonych wiadomości do oderwanych pojęć metafizycznych, lecz pozostaje w zakresie samego faktycznego materyału dziejów i wnika conajwięcej głębiej w duszę ludzką i w stosunki społeczne, a zatem dotyczy danych, zrozumiałych dla ucznia na podstawie jego własnych doświadczeń życiowych. To też samodzielne usiłowania ucznia nad wyjaśnieniem faktów historycznych mogą być często błędne, mętne, naciągane, ale pomimo to nie przewyższają jego zdolności umysłowych i dla tego pedagog nie ma powodu ich ograniczać lub przytłumiać. Przeciwnie, powita z życzliwością wszelkie dowody samodzielnej myśli ucznia w tym kierunku i skorzysta z nich, aby wyrobić coraz wszechstronniej jego sąd o sprawach ludzkich. Nadto dostarczy mu z łatwością środków do dalszej samodzielnej pracy, kierując jego lekturą dzieł historycznych, życiorysów i t. p.

Nie trudno spostrzedz, że tu otwiera się przed uczniem świat nowy wprawdzie, ale zrozumiały, pojętny, dostępny dla niego, w którym się sam z łatwością oryentuje, który przyswoić sobie może własną pracą myśli bez ciągłego mentorstwa ze strony przewodnika, bez niewolniczej zależności od jego wskazówek i teoryj. Na tle tych danych historyi umysł młodociany dochodzi stopniowo do jasnego sa-

mopoznania, rozwija w sobie poczucie człowieka, członka społeczeństwa, obywatela i dosięga w końcu owej dojrzałości ogólno-ludzkiej, która jest niezbędną do dalszej samodzielnej pracy, czy to nad jedną z nauk specyalnych, czy to w tym lub owym zawodzie szczegółowym.

Koniecznem dopełnieniem historyi w wykształceniu ogólnem jest nauka *języków* i *literatury*. I tej nauce w sprawie samodzielnego rozwoju zdolności umysłowych młodzieży oddać należy pierwszeństwo przed naukami przyrodniczemi.

Wszelka nauka języków, tak ojczystego, jak obcych, nie poprzestaje na prostem przejęciu i odtworzeniu danych wrażeń zmysłowych: dźwięków, wyrazów, lecz zmusza umysł do samodzielnej dodatkowej pracy myśli, dotyczącej zrozumienia i określenia ich wewnętrznego znaczenia. Każdy nowy wyraz przyswaja tedy umysłowi nietylko pewną treść zmysłową, przedmiotową, realną, narówni ze wszelkiemi innemi wrażeniami zmysłowemi, świetlnemi, dotykowemi i t. p., lecz i treść racyonalną, podmiotową, idealną, wytwarzaną z istniejących już w umyśle zasobów pojęciowych, a kojarzącą się z ową treścią zmysłową. Gdy objaśniamy dziecku znaczenie tak prostych wyrazów, jak: dom, drzewo, zwierzę, człowiek i t. p., a następnie uczymy je odmieniać te wyrazy, to chodzi nam nietylko o to, aby odtwarzało wiernie odnośne dźwięki, lecz i o to, aby z każdym wyrazem i jego odmianami łączyło pewną ściśle określoną treść myślową. Tej zaś treści myślowej, mającej się połączyć z różnemi wyrazami, nie możemy już przyswajać dziecku w gotowej formie, lecz wymagamy, aby ono samo ją wytwarzało na podstawie własnych zasobów umysłowych. Póki pozostajemy w sferze wyrazów, oznaczających przedmioty zmysłowe, dających się zatem objaśnić poglądowo, dopóty owa praca myśli ma zawsze jeszcze przeważnie charakter bierny. Skoro jednak okaże się potrzeba objaśniać wyrazy o treści moralnej lub też abstrakcyjnej (jak np. wyrazy: religia, obowiązek, sumienność, przyjaźń, nauka i t. p.), wtedy podniecamy na szeroką skale zwrotną, refleksyjną pracę myśli, zmuszającą ucznia do zdania sobie samodzielnej sprawy z własnej treści umysłowej i ze swych stosunków życiowych. Bez tej pracy nie może zrozumieć znaczenia owych wyrazów, aby posiłkować się niemi w sposób właściwy.

Jeszcze wyraźniej występuje na jaw samodzielność pracy myślowej uczniów w ćwiczeniach językowych i w czytaniu utworów literatury. Aby posiąść język, potrzeba umieć za jego pośrednictwem wyrażać ściśle swoje myśli. To też racyonalna pedagogika nie uznaje celu ćwiczeń językowych w gramatycznej prawidłowości wysłowienia, lecz widzi w tej ostatniej jedynie środek dla osiągnięcia daleko

ważniejszego celu: jasnego wyrażenia samodzielnej pracy myśli ucznia nad przedłożonym przedmiotem. Podobnież i w wykładzie literatury, oraz przy czytaniu i rozbiorze jej wzorowych utworów, dobry pedagog ma nietylko na oku dostarczenie uczniowi wiadomości z tego zakresu wiedzy, choćby najbardziej ciekawych i pouczających, lecz pragnie przedewszystkiem kształcić jego umysł i serce, wyrobić jego sąd estetyczny, logiczny i moralny o wszystkiem, co godne jest uwagi myślącego człowieka. Nauka języków i literatury jest dla dobrego pedagoga jedynie najracyonalniejszym środkiem dla osiągnięcia głównego celu wykształcenia ogólnego: dojrzałości umysłowej ucznia. Dojrzałość ta jest koniecznym warunkiem wszelkiego wykształcenia filozoficznego i dla tego tej sprawy ani tu pominąć, ani lekko traktować nie możemy.

Wiedza faktyczna jest rzeczą bardzo pożyteczną, jak również dobra pamięć, zachowująca ją w umyśle z możliwą wiernością; ale czas i życie zacierają zazwyczaj najbogatsze zasoby wiedzy szkolnej, a pierwsza lepsza encyklopedya może tę stratę z łatwością nagrodzić. Gdyby tedy pedagogice w wykształceniu ogólnem chodziło tylko o wiedzę faktyczną, jak sądzą realiści, mogłaby się ograniczyć nauką czytania, a następnie wyposażyć każdego ucznia w dobrą encyklopedyę. Byłaby to wielka oszczędność na czasie i finansach, do której w imię utylitaryzmu dążyćby należało. Tymczasem pedagogika racyonalna ma za ideał wyrobić z ucznia człowieka dojrzałego, uzdolnić do samodzielnego sposobu myślenia i działania, i w tym właśnie celu kładzie nacisk na wykształcenie ogólne, w przeciwstawieniu do specyalnego, albo raczej profesyonalnego, które przygotowuje wychowańca mniej lub więcej niewolniczo, wprost do pewnego szczegółowego zawodu, bez dania mu poprzednio możności samodzielnego zastanowienia się nad sobą i decydowania o swojej przyszłości. Taka przedwczesna specyalizacya może być uprawnioną wobec ucznia, niezdolnego stanąć na wyżynach ludzkiej samodzielności; ale dla młodzieży zdolniejszej wszystkich stanów uznaną być może chyba jedynie za złe konieczne wśród danych stosunków ekonomicznych i społecznych, którego atoli nie należy rozszerzać bez potrzeby przez doktrynerskie ograniczenie wykształcenia ogólnego i podkopanie jego humanitarnych ideałów.

Nie mamy powodu zajmować się tu szczegółowo dalszą kwestyą: jakie języki, prócz ojczystego, powinny być wykładane w zakładach poświęconych wykształceniu ogólnemu. Dotkniemy tylko w kilku uwagach pedagogicznej doniosłości języków starożytnych, ponieważ i w tym względzie wykształcenie ogólne stanowi konieczny współczynnik przygotowawczy dla wykształcenia filozoficznego.

Mówiliśmy w niniejszej pracy niejednokrotnie o doniosłości krytyki, tak dla filozofii, jak dla nauki wogóle (zob. szczególniej §§ 5 i 6). Bez rozwinięcia zmysłu krytycznego osiągnąć też nie można owej dojrzałości umysłowej, która jest celem wykształcenia ogólnego. Wszelka zaś krytyka polega na *porównywaniu* różnych przedmiotów wiedzy. Kto zna jedynie zakątek ziemi, gdzie się urodził i żyje, kto nie widział innych krajów, ten nie może wyrobić sobie sądu krytycznego nawet o dobrze mu znanych warunkach własnego bytu. Specyalista, nie znający żadnej innej nauki, prócz swojej, pozbawiony jest możności krytycznego poglądu nawet na rzeczy, najgruntowniej przez niego zbadane. Toż samo powiedzieć należy o człowieku wykształconym wprawdzie, lecz obeznanym wyłącznie z kulturą i cywilizacyą swego czasu, a nie posiadającym przytem dokładniejszego pojęcia o kulturze i cywilizacyi innych czasów i narodów. Teraźniejszość przedstawi mu się jako jedynie możliwy i najdoskonalszy stan kultury i cywilizacyi; o jej krytycznej ocenie nie pomyśli nawet, bo nie ma z czem jej porównać (zob. też wyżej str. 597 i nast.).

Wobec tej uwagi okazuje się konieczność zapoznania dojrzewającej młodzieży z kulturą i cywilizacyą pierwszorzędnych narodów starożytności, a mianowicie Greków i Rzymian. Oni byli naszymi przewodnikami; ich działalności na polu sztuki, nauki, ustroju społecznego zawdzięczamy głównie własny rozwój umysłowy i społeczny, nasze dążności ogólno-ludzkie, humanitarne. Już z tego powodu jasny pogląd na ich życie wewnętrzne i zewnętrzne jest dla nas koniecznym warunkiem krytycznego samopoznania, a więc i wszelkiego prawdziwego wykształcenia. Dojrzała ocena naszej kultury i cywilizacyi możliwą jest jedynie przy pomocy jej porównania z kulturą i cywilizacyą grecką i rzymską. Brak jej głębszego poznania pociąga za sobą zazwyczaj skrajny dogmatyzm w stosunku do panującego ducha czasu, ową bałwochwalczą niemal uległość dla współczesności, która charakteryzuje poglądy „realistów.“ Nie posiadają oni niezbędnych danych do porównawczej krytyki naszego czasu, więc nie można się dziwić ich zaściankowości.

Są pedagodzy, którzy uznają potrzebę zapoznania młodzieży z kulturą i cywilizacyą narodów klasycznych, ale obok tego, za przykładem Al. Baina i Fr. Paulsena, sądzą, że do tego nie jest niezbędną nauka języków starożytnych, że potrzebnych w tym względzie wiadomości zaczerpać można z dobrych przekładów. Łatwo jednak przekonać się, że takie sztuczne surogaty nie są wystarczające, gdy chodzi o prawdziwe, gruntowne wykształcenie młodzieży. Każdy przekład, najlepszy nawet, utworów literatury starożytnej pociąga za sobą z konieczności pewne modernizowanie i mniej lub więcej samo-

wolne przerobienie danej treści w duchu współczesnym. Nadto, czerpiąc z takich drugorzędnych, a często bardzo mętnych źródeł, nie można żadną miarą dojść do własnego, samodzielnego sądu o świecie starożytnym i porównać jego kultury i cywilizacyi z naszą; a to jest właśnie celem pedagogicznym głębszego zapoznania młodzieży z utworami literatury klasycznej. Prawda, że cel ten nie ma nic wspólnego z gramatycznym scholastycyzmem, który w klasycznem wykształceniu niestety tak często przytłumia żywe zajęcie się młodzieży światem starożytnym. Podobnież nie może być zadaniem ogólnego wykształcenia urobić z ucznia filologa klasycznego, specyalistę w tym przedmiocie, wtajemniczonego w naukowe podstawy językoznawstwa wogóle, a w szczególności języków greckiego i łacińskiego, o czem również zbyt często zapominają przedstawiciele klasycyzmu. Znajomość języka i tu nie powinna być celem nauki, lecz tylko środkiem pomocniczym, przyswajanym młodzieży sposobem jak można najprostszym, aby przy jego pomocy jak najprędzej mogła osiągnąć właściwy cel, jakim jest wniknięcie w ducha świata starożytnego i rozszerzenie przez to swego widnokręgu umysłowego. Dlaczegożby w tym celu w nauce greckiego i łaciny nie miano się posiłkować metodami, które okazały się tak praktycznemi w nauce języków nowożytnych, a więc wyzwolić się z formalizmu gramatycznego? Taki sposób nauki języków starożytnych zalecali już J. St. Mill, Du-Bois-Reymond i inni, i zapewne już dawno dokonanoby na tem ważnem polu nauczania tak niezbędnej reformy, gdyby dobrzy filologowie byli zawsze zarazem dobrymi pedagogami. Zresztą wyznać należy, że w tym kierunku w ostatnich czasach ujawnia się znakomity postęp, jak o tem świadczą wprowadzone od roku 1891 nowe plany nauk szkolnych w Niemczech, tej klasycznej krainie klasycznego wykształcenia.

W końcu niniejszego rozbioru wykształcenia ogólnego, jako współczynnika wykształcenia filozoficznego, wypada nam powiedzieć słów kilka o nauce tak zwanej *propedeutyki filozoficznej* w średnich zakładach naukowych. Co do samej treści tej nauki podaliśmy już kilka uwag wyjaśniających na swojem miejscu, zestawiając ją z zadaniami samodzielnego wstępu do filozofii (zob. str. 45 i nast.).

Zarówno poglądy teoretyczne pedagogów na znaczenie ogólnie kształcące propedeutyki filozoficznej, jak i praktyka w tym względzie, nie ustaliły się dotąd w sposób pożądany. Jedni wśród pedagogów uznają wykład jakichkolwiek zasad filozoficznych za niewłaściwy w średnich zakładach naukowych, inni przeciwnie, domagają się nietylko wykładu elementarnej logiki i empiryczej psychologii, oraz ogólnych zasad etyki, lecz nawet wykładu metafizyki, teodycei i historyi filozofii. Dziwnem wydawać się może, że do pierwszego zda-

nia skłaniają się w znacznej części pedagogowie niemieccy, gdy francuzcy i włoscy bronią jak najszerszego uwzględnienia filozofii w wykształceniu ogólnem. Wyjaśnienie tego zadziwiającego objawu podajemy niżej w przypisku drugim.

Mając na uwadze zasadniczy cel wykształcenia ogólnego: dojrzałość umysłową do dalszej samodzielnej pracy, nie można z niego żadną miarą wyłączyć czynnika filozoficznego, jako warunku krytycznego samopoznania. Nie bronimy wprawdzie wykładu metafizyki w średnich zakładach naukowych, wraz z teodyceą czy też bez niej, ani historyi filozofii, dla powodów, które wynikają już z tego, cośmy wyżej powiedzieli o teoryach przyrodniczych (zob. str. 699 i nast.). I filozofia jest specyalnością, dostępną tylko dla umysłu dojrzałego na podstawie fachowego wykształcenia. Wykład metafizyki bez takiego wykształcenia musiałby mieć charakter dogmatyczny i albo przytłumiałby rozwój zmysłu krytycznego w sposób wcale nie pożądany dla przyszłej samodzielnej pracy myśli na tem polu; albo też zmuszałby ucznia do przedwczesnych usiłowań nad urobieniem własnego na świat poglądu, bez odpowiednich do tego danych. Według nas, tylko takie nauki filozoficzne mogą być wciągane w zakres ogólnego wykształcenia, których treść daje się wyjaśnić w sposób zrozumiały przy pomocy dostępnego dla młodzieży materyału faktycznego i naukowego. A do nich należą *psychologia*, *logika* i *etyka*, z dodaniem w miarę możności i *estetyki*. Z drugiej zaś strony, elementarny wykład tych nauk uznanym być winien nietylko za dodatkowy, lecz za organiczny współczynnik wykształcenia ogólnego, gdyż jest niezbędnym środkiem dla osiągnięcia jego zasadniczych celów.

I tak, wykład *psychologii* stanowi konieczne ześrodkowanie i uwieńczenie wszystkich danych, przedłożonych młodzieży w naukach historyi, języków i literatury. Psychologia podnieca refleksyjną działalność umysłu i wyjaśnia bliżej sprężyny wewnętrznego i zewnętrznego rozwoju zarówno osobnika, jak narodów i ludzkości. Jest tedy nietylko pomocą w samopoznaniu, ale i w poznaniu życia i stosunków ludzkich wogóle. *Logika* znowu doprowadza umysł młodociany do świadomości ścisłych warunków poznania prawdy, więc i wszelkich poglądów na rzeczy i sądów o nich. Kształci jego pojętność dla głębszych zagadnień wiedzy ludzkiej, podnieca jego zmysł badawczy, pobudza chęć do samodzielnej pracy nad samym sobą i swem dalszem wykształceniem i przyczynia się w ten sposób do wyrobienia dojrzałości umysłowej w najrozliczniejszych zawodach życiowych (zob. też wyżej str. 65 i nast.). Nareszcie *etyka* rozwija w młodzieży poczucie obowiązków i wyjaśnia bliżej ich treść na podstawie zarówno stosunków życiowych, jak i danych historyi powszechnej

i ojczystej oraz literatury. Jest ona punktem wyjścia dla sumiennej oceny samego siebie i moralnego poglądu na życie, jego zadania i cele. Nadto zasady etyki, odpowiednio traktowane, podtrzymują w młodzieży poczucie religijne, tak łatwo w tym wieku na szwank narażone i wiążą wiarę w porządek moralny świata z praktyczną działalnością, z ideałami rwącego się do czynu młodzieńca. A to wszystko są czynniki, stanowiące konieczne dopełnienie ogólnego-naukowego wykształcenia umysłu; czynniki, z których nieomieszka skorzystać sumienny pedagog, mający na oku nietylko intelektualną, lecz i moralną dojrzałość wychowańca. (Co do istoty i zadań etyki zob. wyżej str. 465 i nast.).

Zaznaczony wykład propedeutyki filozoficznej, obok swej doniosłości dla ogólnego wykształcenia, jest zarazem ważnem przygotowaniem do późniejszych studyów filozoficznych dla uczniów do tego uzdolnionych (§ 17). Zaszczepia ona w umyśle dojrzewającym pierwsze zawiązki owej pracy myśli nad poznaniem samego siebie i życia, które później, przy dalszym rozwoju, wyrażą się w dążności do krytycznego na świat poglądu przy pomocy samodzielnego rozbioru odpowiednich danych doświadczenia życiowego i nauki. Więcej od ogólnego wykształcenia, jako współczynnika wykształcenia filozficznego, wymagać nie można.

---

1. **Spór klasyków i realistów w sprawie wykształcenia ogólnego.** Nie możemy tu w sposób wyczerpujący przedstawiać wspomnianego powyżej (str 698 i nast.) sporu pedagogicznego o istotę i charakter wykształcenia ogólnego. Z powodu atoli jego zasadniczej doniosłości dla wykształcenia filozoficznego, podajemy tu szereg prac, przyczyniających się, według naszego zdania, najlepiej do wszechstronnego wyjaśnienia tej ważnej sprawy. Zob. też, co wyżej powiedziano o filozofii nauk historycznych i filologicznych, str. 344 i nast.

Znany filozof i psycholog M. Lazarus rozwinął istotę i zasady wykształcenia ogólnego (Bildung) w sposób nieomal klasyczny, uznany przez pierwszorzędnych pedagogów, na czele swego pięknego dzieła: *Das Leben der Seele*, 1857 (3-cie wyd. 1885) w rozdziale: *Wykształcenie i nauka*. Wykazuje on tu wszechstronnie intelektualne, moralne i estetyczne czynniki wykształcenia, w porównaniu z wiedzą i uczonością, i uwzględnia przytem również doniosłość filozofii. Zob. też wielce pouczającą pracę jego: *Erziehung und Geschichte*, 1881.

J. St. Mill już w latach 1864 i 1867 w rozprawach: *O cywilizacyi* i *O nauczaniu współczesnem* (*Dissertations and discussions*, 2 wyd. 1875) wygłosił swój pogląd na wykształcenie klasyczne i filozoficzne. „Nie sądzę, mówi on między innemi, aby braki współczesnego wykształcenia dały się naprawić wyrzuceniem logiki i klasyków i wprowadzeniem nowych języków i nauk empirycznych.... Według mego zdania klasyków i logikę należałoby nauczać daleko gruntowniej i głębiej, niż to się dzieje dzisiaj i dodać jeszcze różne nauki, bardziej od innych obce tak zwanym celom praktycznym, lecz przyczyniające się zato bardziej od innych do rozwoju umysłu i ustalenia charakteru....

Staranie o wiedzę empiryczną, której świat wymaga, która stanowi kapitał obrotowy na rynku pieniężnym życia, pozostawiłbym samemu światu, a zadowoliłbym się zaszczepieniem w młodzieży takiego ducha i takich nawyknień, aby mogła sama z łatwością przyswoić sobie tego rodzaju wiedzę i posiłkować się nią w sposób właściwy.“ Przechodząc następnie do przedstawienia bardziej szczegółowego planu nauk, mówi: „W zakresie czystego rozumu główne miejsce zajmować winny logika i psychologia; pierwsza, jako narzędzie dla pracy nad naukami wogóle, druga, jako korzeń, z którego wszystkie wyrastają.... Od młodzieńca należy wymagać, aby zdawał sobie sprawę z samego siebie, aby się nad sobą zastanawiał: inną drogą nigdy nie dojdzie do gruntownego poznania życia umysłowego.“...... „Wiem, dodaje, że to nie są przekonania tłumu, ale przeświadczony jestem, że to są przekonania najlepszych i najmędrszych ludzi wszystkich partyj.“ Co do sporu między klasykami i realistami mówi Mill, że podobny jest do sporu: czy artysta malarz ma zwracać główną uwagę na rysunek, czy też na koloryt. „Dla czegóżby nie jedno i drugie?“ pyta i dowodzi, że znajomość greckiego i łaciny jest konieczną dla ogólnego wykształcenia, jako środek przyswojenia sobie kultury umysłowej świata starożytnego; ale z drugiej strony domaga się energicznie zastosowania do nauki tych języków metody praktycznej, ułatwiającej ich nabycie; a przez to zyska się tyle na czasie, że będzie można uwzględnić niezbędne wiadomości z zakresu nauk przyrodniczych. Takie są poglądy na wykształcenie ogólne znakomitego realisty i utylitarysty Milla. „Realiści“ obcy i nasi, którzy się tak często na Milla powołują, albo nic nie wiedzą o jego poglądach pedagogicznych, albo je z umysłu ignorują, zapewne z „szacunku“ dla mistrza.

Ed. Hartmann w książce: *Zur Reform des höheren Schulwesens*, 1875, oraz w rozprawie: *Das heutige Gymnasium*, zamieszczonej w jego piśmie: *Zur Zeitgeschichte*, 1900, str. 153 i nast. broni klasycznego wykształcenia jako warunku umysłowej dojrzałości, kładąc szczególny nacisk na język i literaturę grecką. Przy tem domaga się jednak większego uwzględnienia matematyki kosztem zmniejszonej liczby godzin łaciny. Nadto w ostatnim artykule słusznie zaznacza, że zwrot od wykształcenia umysłu w kierunku formalnym, logicznym do pamięciowej chińszczyzny stanowi główną wadę współczesnego szkolnictwa.

E. Laas rozróżnia w pracy: *Gymnasium und Realschule*, 1875, niższe, średnie i wyższe wykształcenie ogólne. Gimnazya mają za zadanie to ostatnie i przygotowywać winny do wszelkich wyższych studyów specyalnych, nietylko do uniwersyteckich, oraz do zajęcia w życiu samodzielnego kierowniczego stanowiska. W tym celu, obok przedmiotów klasycznych, nauczać winny w odpowiednim zakresie matematyki i nauk przyrodniczych. Gimnazyum realne uznaje Laas za sprzeczność, którą usunąć należy powróceniem do prostej szkoły realnej, mającej na celu średnie wykształcenie ogólne.

Al. Bain rozwija zdanie, że młodzież zapoznać należy z światem klasycznym przy pomocy przekładów, w dziele: *Education as a science*, 1879, rozdz. X-ty i XI-ty (Przekład polski 1880).

Th. Ferneuil, *La réforme de l'enseignement public*, 2 wyd. 1881. Autor roztrząsa sprawę ogólnego wykształcenia, szczególniej w ks. II-ej str. 169 i nast., przywodząc zdania w tej sprawie J. Simon'a, Milla, Du-Bois-Reymonda i innych. Od str. 226 i nast. rozwija Ferneuil swoje poglądy na tę sprawę, zbliżające się do zaznaczonych powyżej zasad Milla.

Co do poglądu Du-Bois-Reymonda na helenizm i humanizm w przeciwstawieniu do „płytkiego“ realizmu, zob., cośmy w tym względzie powiedzieli o nim już wyżej str. 369. Podobnież i wielu innych znakomitych przyrodników, jak Liebieg, Helmholtz, Lothar Meyer przeciwni są przyjmowaniu uczniów gimnazyów realnych nawet na wydziały lekarski lub przyrodniczy uniwersytetów, a to dlatego, że się przekonali, iż

uczniowie z klasycznem wykształceniem lepiej są przygotowani do systematycznej pracy naukowej i do samodzielnego badania, aniżeli wychowańcy gimnazyów realnych, którzy pomimo, że posiadają więcej wiedzy przyrodniczej, przywykli jednak do biernego przejmowania gotowych prawd i nie odznaczają się duchem badawczym. Świadczy o tem H. Sybel w pracy: *Die Universitäten u. die Gymnasien*, 1874, str. 46 i nast. Znany zaś chemik W. Hartmann ogłosił osobno pismo p. t. *Die Frage der Theilung der philosophischen Facultät*, 2 wyd. 1881, wykazujące dowodnie braki połowicznego wykształcenia (Halbbildung) w gimnazyach realnych i domaga się ogólnego wykształcenia na tle nauk klasycznych również dla studentów nauk przyrodniczych. Czego w istocie rzeczy zdrowa pedagogika wymagać może na polu wykształcenia matematyczno-przyrodniczego w średnich zakładach naukowych, nawet od przyszłego specyalisty, to wypowiada jasno Al. Wernicke, dyrektor wyższej szkoły realnej i profesor politechniki w Brunświku, w tych słowach (*Kultur u. Schule*, 1896, str. 192): „Weder die Lehrer an den Universitäten, noch die Lehrer an den Technischen Hochschulen wünschen, dass dem akademischen Gebiete der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung auf irgend einer Schule vorgegriffen wird; sie verlangen Beherrschnng des *elementaren Gebiets* u. Gewandtheit im Rechnen u. sehen *alles Andere als Uebel an*,—und das mit vollem Rechte." Stwierdza to w zupełności, cośmy wyżej powiedzieli (str. 699 i nast.) o niemożności oparcia wykształcenia umysłu młodocianego na naukach przyrodniczych.

Fr. Paulsen wygłasza swe poglądy na zasady wykształcenia ogólnego w szeregu prac, godnych bliższej uwagi. Na pierwszym planie wymienić tu należy jego gruntowne dzieło: *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 1885 (2-gie wyd. 1896). Na str. 755 i nast. rozwija on następujące poglądy. Uznając niemożliwość oparcia ogólnego wykształcenia na matematyce i naukach przyrodniczych, z powodu ich specyalnego charakteru, Paulsen broni humanitarnego wykształcenia na tle ojczystego języka, literatury, historyi, filozofii i religii. Przytem znajomość łaciny ma za konieczny warunek prawdziwego wykształcenia. Z literaturą grecką należy, według niego, zapoznać młodzież przy pomocy dobrych przekładów. Co do filozofii żąda wykładu w gimnazyach logiki, psychologii i etyki, nadto czytania odpowiednio wybranych ustępów z dzieł takich myślicieli jak Kartezyusz, Schaftsbury, Hume, Kant, Schopenhauer i Lotze. W tymże duchu przemawia w swych pracach: *Das Realgymnasium und die humanistische Bildung*, 1889, oraz *Ueber die gegenwärtige Lage des höheren Schulwesens*, 1893. Z Paulsenem zgadza się w zasadzie Mach w wykładzie: *Ueber den relativen Bildungswerth der philologischen u. mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterrichtsfächer der höheren Schulen*, 1896, we wspomnianych (str. 288) wykładach, str. 297 i nast.

Najgruntowniejszą obronę wykształcenia klasycznego ogłosił znany historyk i pedagog O. Jäger w pracy: *Das humanistische Gymnasium*, 1889, zob. też odnośne artykuły w zbiorze jego prac: *Pro domo, Reden u. Aufsätze*, 1894. Zbija on wszechstronnie zarzuty realistów, uwzględniając jednak przy tem postępy czasu w sprawie szkolnej.

H. Vaihinger roztrząsa poglądy przyrodników, szczególniej Preyera, przeciwnych wykształceniu klasycznemu, w rozprawie: *Naturforschung und Schule*, 1889. Przyjmując za zasadę uznane przez przyrodników prawo biogenetyczne (zob. wyżej str. 686 i nast.), Vaihinger wykazuje, że wykształcenie osobnika u narodów europejskich powinno w kolejnem następstwie obejmować też same czynniki, które wchodzą w skład dziejowego rozwoju życia umysłowego tych narodów. Ponieważ zaś rozwój ten opiera się na trzech czynnikach, jakiemi są: kultura grecka i rzymska, chrześciaństwo i wreszcie przyrodoznawstwo i literatura najnowszych czasów, przeto szkoła zaznajamiać winna młodzież z temi czynnikami i doprowadzić ją do ich należytego zrozumienia. Na tem polega właśnie istota humanitarnego wykształcenia.

Jasny pogląd na najnowsze dążności w sprawie reformy szkolnictwa w Niemczech dają: G. Holtzmüller, *Der Kampf um die Schulreform in seinen neuesten Phasen*, 1890, Al. Wernicke, we wspomnianem powyżej dziele: *Kultur und Schule*, 1896, E. Dahn, *Das herrschende Schulsystem*, 1900, W. Schuppe, *Was ist Bildung?* 1900, O. Weissenfels, *Die Bildungswirren der Gegenwart*, 1902, w szczególności zaś zbiór odezw, wniosków, postanowień dyrektorów szkół, podanych w streszczeniu przez M. Killmanna: *Die Direktoren-Versammlungen des Königr. Preussen*, 1890—1900, 1901.

We Francyi broni w nowszych czasach wykształcenia klasycznego szczególniej znany historyk E. Lavisse (*Etudes et étudians*, 1890), ale i on wyznaje, że celem nauczania języków starożytnych nie jest władanie niemi, lecz tylko *zrozumienie* utworów literatury klasycznej. Takąż obronę zawierają prace Alfr. Fouillée'go: *L'enseignement au point de vue national*, 1891. Zob. szczególniej str. 67 i nast., i ks. III-cia: *Les humanités classiques*, oraz *Les études classiques et la démocratie*, 1898. Fouillée robi pewno koncesyę co do nauki języka greckiego i zastępuje go językami nowożytnemi, — ale łacinę uznaje za niezbędną. Na str. 71 ostatniej pracy mówi; „Plus les études classique seron maintenues haut, plus elles auront de valeur littéraire et surtout de portée philosophique....“

Godną uwagi krytykę zasad pozytywizmu w kwestyi wykształcenia ogólnego ogłosił R. Thamin p. t. *Education et positivism*, 1892, 2-gie wyd. 1895. Oto najbardziej charakterystyczne zdania tego pedagoga, str. 56: „Nous nous demandons ce que quatre ou cinq livres de géometrie, ou cinq cent pages de physique et de chimie.... donent de force au caractère et d'indépendance à la pensée.... Il y a la science des savants et la science des ignorants. C'est de celle-ci que nous avons peur.“ Z równie stanowczą krytyką współczesnych stosunków pedagogicznych we Francyi wystąpił Ferd. Brunetière w piśmie: *Education et instruction*, 1895. Gani on przedewszystkiem jednostronny utylitaryzm i specyalizacyą w wychowaniu publicznem i domaga się uwzględnienia czynników ogólnie kształcących, mianowicie zasad moralnych.

Racyonalne następstwa z gramatycznego formalizmu na rzecz matematyki i nauk przyrodniczych, nie nadwerężając przy tem jednak istoty klasycznego wykształcenia, czynią w nowszych czasach znani pedagogowie: J. Lattmann, H. Schiller, W. Schrader i inni. Pierwszy w piśmie: *Ausgleichende Lösung der Reformbewegungen des höheren Schulwesens*, 1880, oraz w artykułach w piśmie: *Pädagogisches Archiv* z r. 1901. Drugi *Die einheitliche Gestaltung und Vereinfachung des Gymnasialunterrichts*, 1891. Zob. też odnośne części w Schillera: *Handbuch der praktischen Pädagogik für höhere Lehranstalten*, 3-cie wyd. 1894. Schrader zaś w wielce pouczającem dziele: *Erziehungs- und Unterrichtslehre für Gymnasien*, 5-te wyd. 1889, oraz w piśmie *Das humanistische Gymnasium*, 1895. W tym duchu bronią humanistycznego gimnazyum Th. Schönborn w pracy: *Humanismus u. Realismus*, 1900, i V. Thumser w zbiorze wykładów: *Erziehung u. Unterricht*, 1901.

W kierunku jeszcze większego przybliżenia wykształcenia ogólnego do wymagań czasu działają zwolennicy tak zwanej *szkoły jednorodnej* (Einheitsschule), oraz *reformowanego gimnazyum* (Reform-Gymnasium). Domagają się oni, aby obok języków starożytnych uwzględniano na szerszą skalę języki nowe, matematykę i nauki przyrodnicze. Tu należą: K. Meinardus (*Das deutsche Gymnasium*, 1887), F. Hornemann (*Die Zukunft unserer höheren Schulen*, 1888), R. Steinmeyer (*Betrachtungen über unser klassisches Schulwesen*, 1888), G. Baumann (*Die klassische Bildung*, 1900) i wielu innych.

Zasad natomiast dość skrajnego formalizmu broni w tej sprawie aż dotąd wiedeński pedagog A. Lichtenheld zarówno w piśmie: *Die formale Bildung*, 1895, jak i w dawniejszem dziele: *Das Studium der Sprachen u. die intellectuelle Bildung*, 1882. Przez formalne wykształcenie rozumie Lichtenheld wyrobienie zdolności umysłowych bez względu na przedmiot ich czynności. Rozróżnia on logiczno-formalne, językowo-formalne

i estetyczno-formalne wykształcenie i sądzi, że we wszystkich tych kierunkach nauka języków i czytanie utworów literatury są środkami jedynie skutecznemi.

Tendencyę nadania i gimnazyom realnym charakteru ogólnie kształcącego, szczególniej przy pomocy szerszego uwzględnienia zasad etycznych i religijnych, oraz historyi, reprezentują: F. Zange w mowie: *Realgymnasium und Gymnasium*, 1895, i Wernicke w wspomnianej w tej chwili książce: *Kultura i szkoła*.

Literatura polska w sprawie istoty i celów wykształcenia ogólnego, oraz sporu klasyków z realistami, nie jest zbyt bogatą, ani wyczerpującą. Pomimo to reforma szkół, dokonana u nas przez Wielopolskiego, oraz zamierzone w ostatnich czasach przekształcenie gimnazyów rządowych, podały i naszym pedagogom powód do bliższego rozpatrzenia tej sprawy. Obok przytoczonych już prac z zakresu filozofii nauk historycznych i filologii (zob. str. 357 i 361 i nast.), wymieniamy tu następujące, zatrzymując się jednak przedewszystkiem na odnośnych poglądach naszych starszych myślicieli.

K. Libelt już we wspomnianej (str. 26) pracy o znaczeniu pedagogicznem filologii, filozofii i matematyki, zapatruje się krytycznie na bezwzględne panowanie łaciny i greckiego w szkołach. Uznaje ich doniosłość, ale domaga się zarazem dopełnienia ich matematyką i wiadomościami z nauk przyrodniczych. Mówi on w tym względzie: „Trwać póty będzie potrzeba filologicznego ukształcenia, póki się nie zatrą prawidła dobrego smaku i chęć czerpania nauk z czystego, nienaśladowanego ich źródła. Ta jednak potrzeba więcej na uniwersytetach, niż w szkołach przemaga. Tam poświęcający się jakiemukolwiek wyższemu zawodowi, bez dokładnego poznania języków klasycznych mniej więcej obejść się nie może; tu zachowana powinna być równowaga wiedzy udoskonaleniem językowem klasycznem, nowoczesnem i innemi rodzajami nauk.“ Szkoła powinna młodzieńca udoskonalić „w każdej gałęzi nauk *równo* i o tyle, aby na nabytych w niej wiadomościach mógł poprzestać, gdyby dalsze ich rozwinięcie leżało za zakresem nauk, zawód jego posilkujących.“ W szczegółowy rozbiór planu nauk szkolnych Libelt nie wchodzi, wykazuje tylko jeszcze znaczenie filozofii, jako czynnika podniecającego samodzielną działalność myśli, oraz matematyki, jako ogólnej podstawy poznania świata zmysłowego.

Trentowski traktuje o naszym przedmiocie w *Dyalektyce* i *Epice*, jako drugiej i trzeciej części *Chowanny* (zob. wyżej str. 25 i nast.). Obok języka ojczystego, jako zasady wykształcenia, uznaje Trentowski języki starożytne za główny cel nauki gimnazyalnej. „Greczyzna i łacina, czyli humaniora, to istotne szkoły!“ „To pacierz szpikowy w organizmie szkół.“ Mówi nawet: „Byłoby niezłą rzeczą, gdyby po bakalarniach wiejskich, po pensyach żeńskich, po szkołach kadetów i modnej szlachty wyższej, wykładano przynajmniej grecko-łacińską encyklopedyą, w którejby objaśniono wyrazy techniczne w naukach zaprowadzone.“ Przeciwny jest atoli jednostronnemu formalizmowi gramatycznemu. „Odróżniaj, woła, humaniora od filologii, tudzież humanistę od filologa. Filolog w ścisłem znaczeniu smakuje tylko w umarłym języku. Jest on wokabuł żarłokiem, gramatykiem z wywiędłą i wysuszoną czaszką! Im ściślej samodzielność jego ograniczona, tem bardziej duma jego bez granic. Humanista przeciwnie jest pełen ducha i zatrudnia się umarłemi językami nie dla samej gramatyki i parafrastyki, ale dla poznania plastycznego geniuszu starożytnych i dla zaszczepienia go w teraźniejszości. Jest on kapłanem dobrego smaku, stróżem attycyzmu i urbaniczności rzymskiej. Dla filologa jest język umarły *celem*, a dla humanisty *środkiem*.“ Nadto domaga się Trentowski zarazem wykładu: religii i moralności, matematyki, fizyki, początków chemii, astronomii matematycznej, historyi naturalnej, geografii, historyi, „w ogólnych, ale całkowitych zarysach.“ Wśród przedmiotów filozoficznych oddaje pierwszeństwo logice i estetyce, wykazując przytem doniosłość pedagogiczną filozofii, jako „jaźni wszystkich umiejętności,“ ich „węzła gordyjskiego i punktu środkowego.“

Programat reformy naszych szkół, przeprowadzonej za Wielopolskiego, począwszy od r. 1861, opracowany został przez Józefa Korzeniowskiego, przy czynnym udziale jednego z naszych pierwszorzędnych przyrodników T. Chałubińskiego. Dzięki takiemu współpracownictwu dwóch znakomitych przedstawicieli przeciwległych kierunków pedagogicznych; przedstawicieli, wolnych jednak od jednostronnego doktrynerstwa, a pojmujących wspólnie doniosłość zarówno dziejowych czynników klasycyzmu, jak i realistycznych potrzeb czasu, ułożono programat gimnazyalny, który może służyć za wzór racyonalnego wyrównania zasad, walczących dotąd ze sobą na tem polu. Nie zrywając z przeszłością, której zawdzięczamy naszą kulturę umysłową, uwzględniono jednak w tym programacie w sposób należyty nauki przyrodnicze i nowe języki, wytwarzając całość, czyniącą wszechstronnie zadość wymaganiom *ogólnego* wykształcenia.

O duchu, w jakim Chałubiński dopełniał klasycyzm czynnikami nauk przyrodniczych, świadczy cenna praca jego: *O pedagogicznem znaczeniu nauk przyrodniczych w humanitarnem wychowaniu*, ogłoszona najprzód w Dzienniku Powszechnym z r. 1862, a następnie w pamiętniku Tow. Lek. Warsz. 1877, T. 78. str. 6 i nast. „Zadaniem humanizmu, mówi, jest rozwijanie wszelkich zdolności myśli ludzkiej, bez względu na przyszłe powołanie młodzieży." Ale wychowanie humanitarne kształcić winno myśl nietylko w kierunku syntetycznym, lecz i analitycznym, więc wspólnie z nauką języków i historyi należy uwzględnić w pedagogice i nauki przyrodnicze. Nie chodzi tu wszelako o wykład „praw ogólnych." „Młody umysł pojąć tych ogólników należycie nie może, ani dojrzeć zkąd one właściwie się biorą." Ogólne pojęcia przyrodnicze powinny być w szkole przedstawione jako „wyniki ścisłego rozbioru i stopniowego rozumowania." W ich wykładzie należy się trzymać metody genetycznej. To też Chałubiński domaga się szkolnego opracowania wiadomości przyrodniczych według tej właśnie metody. Zob. w tym względzie wspomnianą (str. 359) pracę Ign. Baranowskiego o Chałubińskim, str. 30 i nast.

Do prac naszych starszych filologów, broniących wykształcenia klasycznego, należą głównie: wspomniane już (str. 357) *Prelekcye* A. Małeckiego, szczególniej str. 111 i nast., dalej A. Szmurły: *O dziejowem stanowisku starożytności klasycznej*, 1862, *O kulturze Grecyi*, 1863 i jego: *Kilka słów o celu i kierunku gimnazyalnego nauczania*, 1865, wreszcie A. Mierzyńskiego: *O dzisiejszem stanowisku filologii*, 1865.

Z głębokiem poczuciem pedagogicznem i z szeroką erudycyą roztrząsał J. K. Plebański sprawę wykształcenia klasycznego zarówno w piśmie: *O pedagogicznem znaczeniu nauk klasycznych*, 1876, jak i w rozprawie: *Filologia*, w Encyklopedyi wychowawczej, T. IV, 1890, str. 60 do 145. Rozróżnia Plebański dwa zasadnicze cele nauczania: *idealny* i *realny*, *umysłowy* i *praktyczny;* do pierwszego dąży wykształcenie *ogólne*, do drugiego *specyalne*. Ostatnie ma niewątpliwie swoje uprawnienie i nikt nie zamierza zaprzeczać jego doniosłości i potrzeby. Ale z drugiej strony niczem nie jest uzasadniona walka przeciwko pierwszemu, mającemu na oku rozwinąć „energią myślenia" w kierunku samodzielnej pracy ducha. Środkami koniecznemi wykształcenia ogólnego są historya i przedmioty klasyczne. Pogląd historyczno-krytyczny na rozwój tego kierunku, oraz głębsze pojęcie potrzeb umysłowych młodzieży przy szczegółowem rozwinięciu zasad wykształcenia ogólnego, nadaje wzmiankowanym pracom Plebańskiego stałą wartość w naszej literaturze pedagogicznej. (Zob. moją ocenę pierwszej z powyższych prac w *Wieku*, 1876, № 68.

St. Kramsztyk w pracy: *O pedagogicznem znaczeniu nauk przyrodniczych* (Przegląd pedagogiczny, 1882, T. I, 65 i nast.) dopatruje się ich znaczenia głównie w tem, że skłaniają umysł do „opierania wszelkich rozumowań i wywodów na podstawie faktycznej, pewnej, znanej." Pogląd na znaczenie pedagogiczne pojedynczych nauk przyrodniczych uzupełnia tę zasadę ogólną i wykazuje, w jakim duchu należałoby udzie-

lać odnośnych wiadomości w szkole. Pod tym względem praca ta zasługuje ze wszech miar na to, aby na nią zwracali baczną uwagą pedagogowie wszelkich kierunków. Porównawczego zaś zestawienia doniosłości pedagogicznej nauk przyrodniczych z innemi naukami, a szczególniej z historycznemi, autor w tej pracy nie miał na oku. Por. też artykuł Kramsztyka: *Fizyka* w Encyklopedyi wychowawczej, T. IV, 1890, str. 207 do 244.

Cenne wiadomości, dotyczące rozkładu nauk w gimnazyach większości krajów europejskich, oraz wogóle doniosłości pedagogicznej języków starożytnych podają: M. Maciszewski w artykule: *Gimnazya*, w Encyklopedyi wychowawczej, T. IV, 1890, str. 562 do 591, i Br. Bieńkowski w pracach: *Gramatyka grecka i łacińska*, tamże T. V, 1894, str. 34 do 133.

Najobszerniejszą i zarazem najgruntowniejszą pracę w sprawie wykształcenia ogólnego wydał u nas A. Okolski († 1897), p. t *Kwestya reformy gimnazyalnej w Niemczech, Szwecyi i Francyi tudzież wykształcenia klasycznego wobec potrzeb nowoczesnego społeczeństwa*, 1891. Znajdujemy tu wszechstronne wyjaśnienie współczesnych dążności w kierunku reformy szkół średnich, tak ze stanowiska społecznego, jak pedagogicznego. To też praca ta zawiera w sobie historyczno-krytyczne dane dla każdego, kto pragnie w tej sprawie dojść do samodzielnego, naukowo wyrobionego sądu. Co do samej kwestyi spornej dowodzi Okolski, że wykształcenie klasyczne nie odpowiada potrzebom czasu i zastąpionem być winno wykształceniem, opartem przeważnie na językach ojczystym i nowych, oraz na matematyce i naukach przyrodniczych, w duchu średnich zakładów naukowych specyalnych we Francyi (enseignement secondaire spécial). Przy tem jednak zaznacza (str. 235 i 242), że głównym celem tego wykształcenia powinno być „uzdolnienie do rządzenia sobą i innemi," oraz „zrozumienie potrzeb współczesnego społeczeństwa i wielkich interesów ludzkości." „Nowe wykształcenie winno się starać nie tyle o to, żeby ze szkół doskonali filolodzy lub biegli wychodzili realiści, ile szlachetni i cnotliwi ludzie."

W przeciwstawności do tego, co znakomici przyrodnicy, między innemi i Chałubiński, mówią o zadaniach wykładu nauk przyrodniczych w szkołach (zob. wyżej str. 711 i 715), St. Karpowicz opiera wykształcenie ogólne głównie na tych naukach, pojmowanych wprawdzie w duchu współczesnego krytycyzmu. W rozprawie: *Wiedza przyrodnicza wobec prądów życia ostatniej doby* (odbitka z Ateneum), 1895, oraz w swych *Szkicach pedagogicznych*, 1897, zawierających rzecz p. t. *Cel i zadania wychowawcze wobec ewolucyi społecznej*, Karpowicz usiluje wykazać zasadnicze znaczenie nauk przyrodniczych w sprawie wychowania. Prace powyższe zawierają w sobie wiele cennych wskazówek i uwag pedagogicznych; pomimo to zgodzić się niepodobna na wymaganie (*Szkice* str. 17), aby w wykształceniu ogólnem udzielano młodzieży „gruntownych podstaw" do pojmowania zjawisk natury, aby odsłoniono przed nią „główny mechanizm wszechświata," aby jej otworzono „drogę do badań samodzielnych" i wykazano „stosunek przyrodoznawstwa do innych umiejętności." Urzeczywistnienie tego rodzaju wymagań równałoby się wyrobieniu z każdego ucznia specyalisty przyrodnika, przygotowanego do „badań samodzielnych." Jest to jednak cel nad siły wykształcenia ogólnego (zob. wyżej str. 699 i nast.); cel, który jedynie w najwyższych specyalizowanych zakładach naukowych osiągniętym być może.

Podniosłą obronę humanitarnego wykształcenia przeciwko naukom pozytywizmu i utylitaryzmu ogłosił St Krzemiński w artykule: *Nowa zasada wychowania*, zamieszczonym w jego *Zarysach literackich*, 1895, str. 36 i nast. Myśl przewodnia prawdziwego wykształcenia, mówi Krzemiński, polega na takiem uzdolnieniu jednostki, „aby wartością swoją rzeczywistą, moralną i intelektualną, jak najwięcej i jak najdłużej w społeczeństwie ludzkiem znaczyć i działać mogła;" „aby to wszystko, co człowiek

w społeczeństwie istot sobie podobnych czuć, myśleć i chcieć może, znalazło się istotnie w duszy wychowywanej, jako ogólna summa człowieczeństwa." Dobitniej i jaśniej istoty wykształcenia humanitarnego określić nie podobna. To też tylko tak pojęte wykształcenie ogólne stanowi punkt wyjścia i prawidłowy współczynnik wykształcenia filozoficznego.

A. A. Kryński pod koniec wspomnianego (str. 365) artykułu *Filologia* w Wielkiej Encyklopedyi powsz. 1898 r. wypowiada zdanie, że każdy inny język zastąpić może klasyczne języki w nauce gimnazyalnej i z tego stanowiska jest za usunięciem języka greckiego, broni natomiast nauki łaciny.

W. Rowiński wykazuje znaczenie i wartość pedagogiczną klasycyzmu w artykule *Filologia klasyczna*, zamieszczonym w Cz. II-giej Poradnika dla Samouków, 1899, str. 146 i nast.

Umiejętną i wielce pouczającą obronę nauki greckiego i łaciny w szkołach średnich ogłosił Br. Kruczkiewicz w Bibliotece Warsz. 1901 r. T. IV, str. 391 — 421 w artykule: *Kwestya języków klasycznych w szkołach średnich*. Przy tem zasługują zarazem na uwzględnienie uwagi dydaktyczne autora, zawarte w tymże artykule.

Akty urzędowe i przegląd głosów prasy rosyjskiej w sprawie tego sporu, streścił Z. Wasilewski w artykule: *W przededniu reformy szkolnej*, Ateneum, Czerwiec 1901 r.

W końcu niniejszego przeglądu różnych zdań naszych autorów o wykształceniu ogólnem nie możemy pominąć głosu L. Krzywickiego. W artykule: *Systemy wykształcenia i o wykształceniu ogólnem*, zamieszczonym w Poradnika dla Samouków, Cz. IV, 1902, str. LXXVI do CXII. domaga się Krzywicki *nowej szkoły*, „wolnej od tradycyi klasycznej" oraz „od wszelkich humanizmów," ale zarazem „przeniknięłej duchem wykształcenia ogólnego, pozwalającego każdemu zoryentować się w wynikach filozoficznych wiedzy tegoczesnej." Za główną dźwignię takiego wykształcenia ogólnego uznaje autor organizacye, grupujące się pod hasłem „rozszerzonego uniwersytetu," oraz wykształcenie *integralne*, polegające na rozwoju nie tylko zdolności umysłowych, ale i fizycznych młodzieży. Wątpić jednak należy, czy wiedza, pojmowana *naturalistycznie*, bez samodzielnych czynników historyi i humanizmu, a szczególniej, czy powierzchowna popularyzacya tej wiedzy zdolną będzie zastąpić systematyczne wykształcenie młodzieży. Wątpić również należy, czy na tem tle rozwiną się wśród społeczeństw zdrowe ideały owego intelektualnego i moralnego postępu, od którego zależy dobrobyt i szczęście ludzkości.

2. Wykład filozofii w średnich zakładach naukowych. Zaznaczona powyżej (str. 708) sprzeczność w poglądach pedagogów na wykład propedeutyki filozoficznej w średnich zakładach naukowych uwydatnia się najdobitniej w planach nauk, obowiązujących w różnych krajach.

W *Prusach* i większości innych państw niemieckich wykład propedeutyki, do której zaliczają i logikę i psychologią, nie jest obowiązującym i pozostawia się zupełnie uznaniu dyrektorów, stosownie do tego, czy znajdują w składzie osobistym gimnazyum nauczyciela uzdolnionego do tego wykładu. W praktyce równa się to postanowienie prawie zupełnemu zaniechaniu nauczania filozofii w średnich zakładach naukowych. Zgadza się to ze zdaniem, które jeszcze w roku 1861 wygłosił wpływowy pedagog niemiecki i filolog H. Bonitz, że wprowadzenie filozofii do gimnazyów równałoby się jej unicestwieniu (Die Philosophie in das Gymnasium aufnehmen, heisst die Philosophie vernichten). Filozofia, według niego, wykładaną być może tylko na uniwersytetach. W Niemczech tedy usunięto wykład filozofii ze szkół średnich głównie dlatego, że uznano go za przewyższający uzdolnienie uczniów; czego jednak o przystępnym wykładzie psychologii, logiki i etyki powiedzieć nie można. Co się zaś tyczy pedagogów, odpowiednio przygotowanych do takiego wykładu, to przy dobrej woli chyba znalazłoby się ich dosyć wśród „narodu myślicieli (das Volk der Dencker)."

W gimnazyach *rosyjskich* istnieje minimalny wykład propedeutyki, sprowadzony do jednogodzinnej nauki logiki tygodniowo w ostatniej klasie; nauka ta łączy się nadto, stosownie do ostatnich rozporządzeń (1890 i 1901 r.), z wykładem języka rosyjskiego i literatury.

W *Austryi* napotykamy już bardziej rozszerzony wykład filozofii, obejmujący: krótki wstęp do filozofii, oraz logikę formalną i psychologią empiryczną z dwiema godzinami w dwóch najwyższych klasach.

We *Francyi* i we *Włoszech* spożytkowano przedmioty filozoficzne w średnich zakładach naukowych w sposób najrozleglejszy. I tak w ostatniej klasie francuzkich liceów i kolegiów, nazwanej klasą filozofii, zaprowadzono wykłady: psychologii, logiki, etyki, metafizyki, teodycei i historyi filozofii, poświęcając na to ośm godzin tygodniowo. Nadto uczniowie muszą pisać rozprawy filozoficzne i czytać wyjątki z dzieł: Platona, Arystotelesa, Cycerona, Seneki, Bakona, Kartezyusza, Leibnitza i innych filozofów. Każdy uczeń, pragnący uzyskać świadectwo z ukończenia średniego zakładu naukowego w oddziale klasycznym (école d'enseignement secondaire classique) i uzyskać przez to stopień *bakałarza literatury* (bachelier ès lettres), musi złożyć egzamin ze wszystkich powyższych przedmiotów filozoficznych w jednym z uniwersytetów. Nawet w szkołach sześcioklasowych, dających wykształcenie średnie specyalne (écoles d'enseignement secondaire spécial) wykładają w ostatniej klasie w czterech godzinach tygoniowo filozofią nauk (philosophie scientifique), oraz etykę i wymagają odpowiedniego egzaminu od *bakałarza nauk* (matematycznych i przyrodniczych, bachelier ès sciences). W liceach *włoskich* też same przedmioty filozoficzne, co w liceach francuzkich, rozdzielono racyonalniej na trzy ostatnie klasy, z dwugodzinnym wykładem w pierwszej z nich, a trzygodzinnym w dwóch dalszych klasach. Główną przyczyną takiego szerokiego uwzględnienia filozofii we Francyi i Włoszech jest ta okoliczność, że w tych krajach chciano wykładem filozofii zastąpić wykład religii, usunięty z edukacyi publicznej. Wątpić atoli należy o dobrych skutkach takiego zastępstwa, gdyż religii żadnemi sztucznemi surogatami zastąpić nie podobna, a tem mniej ogólnikowem rezonowaniem nad najwyższemi zagadnieniami wiedzy ludzkiej (§ 12,3).

Co do *Anglii* nic w tym względzie stanowczego powiedzieć nie można, gdyż w tym kraju inicyatywy prywatnej istnieją najrozliczniejsze typy szkół średnich, bez narzuconego przez państwo planu nauk. Wogóle jednak powiedzieć należy, że w kolegiach angielskich, oraz w oddziałach klasycznych szkół gramatycznych (grammar schools), odpowiadających najbardziej gimnazyom i liceom na kontynencie, obok języków starożytnych mało pozostaje czasu dla innych przedmiotów, więc i na filozofią. Tylko gdzie niegdzie uwzględniają elementarny wykład logiki lub psychologii. Czynią to również niekiedy w oddziałach realnych owych szkół.

Literaturę główniejszych podręczników propedeutyki filozoficznej w celach pedagogicznych podaliśmy na swojem miejscu wyżej, str. 46 i nast. Historyą nauczania filozofii w średnich i wyższych zakładach naukowych podaje H. Kern w Schmida *Encyklopädie des gesammten Erziehungs- u. Unterrichtswesens*, 2-gie wyd. 1876 i nast. T. VI, 22 i nast. Tu zwracamy jeszcze uwagę na szereg prac, wyjaśniających szczegółowo tę kwestyą.

Gruntowną pracę o znaczeniu pedagogicznem filozofii napisał wspomniany już (str. 46) Ch. Bénard p. t. *De la philosophie dans l'éducation classique*, 1862. Autor roztrząsa wszechstronnie stosunek filozofii do nauki języków, historyi, wymowy, matematyki, fizyki, do wychowania moralnego i religijnego i wykazuje, że filozofia, pobudzając umysł dojrzewający do samodzielnej refleksyi nad sobą, swym stosunkiem do ludzi i świata, stanowi konieczny warunek naukowego i moralnego wykształcenia. Od czasu wyjścia tego obszernego i wyczerpującego dzieła (obejmuje 676 stronic) nie poja-

wiła się druga praca, traktująca ten przedmiot z równą znajomością rzeczy i gruntownością.

W nowszych czasach zajęli się specyalnym rozbiorem tej kwestyi głównie pedagogowie w Austryi i Francyi z powodu szerszego traktowania filozofii w szkołach tych krajów.

Wśród prac austryjackich pedagogów, którzy się przyczynili do głębszego wyjaśnienia doniosłości wykładu propedeutyki filozoficznej w gimnazyach, wymieniam: J. H. Löwe, *Ueber den Unterricht in der philos. Propädeutik am Gymnasium*, 1865; K. Jarz, *Ueber die philos. Propädeutik als geeignetste Disciplin für die Concentration des gymnasialen Unterrichts*, 1882; A. Höfler, *Zur Propädeutik-Frage*, 1884 i A Meinong, *Ueber philos. Wissenschaft und ihre Propädeutik*, 1885.

W Niemczech bronią w nowszych czasach racyonalnego wykładu propedeutyki w gimnazyach szczególniej: A. Becker, *Geist, Ziele und Mittel der Gymnasialbildung*, 1884, str. 84 i nast; Fr. Paulsen, *Ueber Vergangenheit und Zukunft der Philosophie im gelehrten Unterricht*, w Central-Organ für das Realschulwesen 1887, T. 14, str. 4 i nast. (zob. też co do niego wyżej str. 712); P. Kränkel, *Der Unterricht in der philos. Propädeutik*, 1891; Fr. Polle, *Ueber den Schulunterricht in der Philosophie*, 1894; R. Lehmann, *Ueber philosophische Propädeutik*, 1900, i inni. Kirchner

We francuzkiej literaturze zasługują na szczególne uwzględnienie w tej sprawie następujące objawy:

Już J. Simon wykazywał w swej pracy: *La réforme de l'enseignement secondaire*, 1874, konieczną potrzebę szerszego wykładu przedmiotów filozoficznych w liceach. Najgorętszym atoli rzecznikiem na korzyść zaprowadzonego we Francyi w r. 1885 rozległego wykładu filozofii w szkołach był Alf. Fouillée. Świadczy o tem studyum jego: *La réforme de l'enseignement philosophique et moral en France*, w Revue des deux mondes 1880, T. 39, str. 333 i nast. „La source vive et vivifiante, mówi on, pour la littérature comme pour la science, c'est la philosophie.“ Że jednak w tej kwestyi kierowano się nie tyle pedagogiką, ile polityką, dowodzą tego następujące słowa: „La philosophie est la religion publique des démocraties, et nous avouons, que nous n'aurions pas grande confiance dans l'avenir d'une république sans philosophie. Si prêtre et roi vont bien ensemble, toujours aussi on a rapproché ces deux titres: philosophe et citoyen.“ W tym duchu domagał się Fouillée wykładu w liceach nietylko wymienionych powyżej (str. 718) przedmiotów filozoficznych, ale nadto i filozofii sztuki, filozofii przyrody, filozofii historyi, prawa natury i w końcu filozofii nauk wogóle, obejmującej ich teoryą (théorie des sciences). Trudno powiedzieć, czegoby należało więcej wymagać od studenta, poświęcającego się w uniwersytecie specyalnym studyum nad filozofią! Też same poglądy wygłasza Fouillée w swem dziele *O nauczaniu narodowem* (zob. wyżej str. 713); następnie we wspomnianej również (str. 275) pracy *O ruchu idealistycznym* (1896), gdzie na str. 319 i nast. traktuje kwestyą: *L'enseignement philosophique et la démocratie française*; wreszcie w najnowszej swej pracy w tym przedmiocie: *La réforme de l'enseignement par la philosophie*, 1901. Zob. też jego dzieło: *La France au point de vue moral*, 1901, szczególniej str. 363 i nast.

Od roku 1892 dały się we Francyi słyszeć coraz usilniej głosy, krytykujące wykład filozofii w liceach. Okazały się skutki przesycenia młodzieży niedojrzałej filozofią. Wielu domagało się zupełnego wyłączenia przedmiotów filozoficznych z średnich zakładów naukowych. W celu zasięgnięcia zdania znakomitych współczesnych myślicieli i pisarzów w tej sprawie, redakcya czasopisma *Revue Bleue* urządziła odpowiednią ankietę i ogłaszała przez dłuższy czas owe zdania w swoich łamach. Zbiór tych zdań wydano następnie w osobnej książce p. t. *Pour et contre l'enseignement philosophique*,

1894. Spotykamy tu między innemi głosy Janeta, Taine'a, Ribota, Monoda, Fouillée'go, Lyona i wielu innych. Zdań tych tu już nie przytaczamy, odsyłając czytelnika do samej książki, wielce ciekawej i pouczającej w poruszonej sprawie. Powiemy tylko, że większość głosów broni wykładu filozofii, ale domaga się pewnej reformy w tym względzie.

Za reformą przemawia też E. Durkheim w rozprawie p. t. *L'enseignemet philosophique et l'agrégation de philosophie*, zamieszczonej w Revue philosophique, 1895, T. 39, str. 121 i nast. Autor wykazuje z własnego uczniowskiego doświadczenia błędy pedagogiczne przedwczesnego wdrażania umysłu młodocianego w samodzielne sądzenie o świecie i ludziach. „Penser comme le voisin, mówi, était la chose que l'on évitait avec le plus de soin. Quiconque avait un peu d'ambition scolaire entendait se faire son système personnel.“ Potrzeba reformy jest tedy konieczną, czy zaś nie doprowadzi do przeciwległej ostateczności, przyszłość pokaże.

Jednym z nowszych wielce charakterystycznych objawów w zakresie pedagogicznym we Francyi, jest książka, którą J. Payot wydał p. t. *L'éducation de la démocratie*, 1895. Same napisy rozdziałów wykazują o co autorowi chodzi. 1. Nécestité d'une large culture de l'esprit philosophique. 2. Nécessité d'une foi moral profonde. 3. Nature des croyances morales indispensables. 4. Ce quil faut faire. Le devoir présent. Autor broni zasadniczej doniosłości religii, jako źródła „wiary moralnej“ w ideał sprawiedliwości i solidarności, ale sądzi zarazem, że wykształcenie filozoficzne usunie z religii to wszystko, co ją stawia w sprzeczności z nauką.

W naszej literaturze prócz zaznaczonych już (str. 714 i nast.) poglądów Libelta i Trentowskiego, ogłosili w nowszych czasach w tym przedmiocie prace tylko: prof. Fr. Habura: *Stanowisko propedeutyki filozoficznej w systemie nauk gimnazyalnych*, 1888, oraz ks. Al. Pechnik: *O reformie t. zw. propedeutyki filozoficznej w naszych gimnazyach*, 1892. Pierwsza z nich wykazuje jasno dydaktyczne znaczenie tego przedmiotu; druga broni rozszerzonego wykładu filozofii, z włączeniem metafizyki. Zob. też mój artykuł: *Filozofia i wykształcenie filozoficzne*, w Encyklopedyi Wychowawczej T. IV, 1890, str. 145 do 192, gdzie podaną jest także historya wykładu filozofii w szkołach u nas i u obcych.

2. Wykształcenie naukowe specyalne, jako współczynnik wykształcenia filozoficznego.

Samodzielna praca myśli nad filozofią zależy od takiego mnóstwa warunków, umysłowych i życiowych, i wymaga tak szerokiego zasobu wiedzy i dojrzałego wyrobienia odpowiednich zdolności, że młody człowiek, otrzymawszy nawet najstaranniejsze wykształcenie ogólne, tylko wyjątkowo wstępuje do wyższego zakładu naukowego z wyraźnym zamiarem studyowania filozofii. Choćby go zagadnienia filozoficzne zajmowały jak najżywiej, to jednak zazwyczaj widzi w tem jedynie czynnik dodatkowy dla swego rozwoju umysłowego; nie mówi sobie: „Będę filozofem,“ lecz wybiera dla swych samodzielnych studyów specyalność teologa, filologa, historyka, prawnika, matematyka, przyrodnika, lekarza i t. p. Do takiego wyboru naglą zarazem dane stosunki społeczne, które właśnie dla wyjątkowych

warunków pracy nad filozofią, nie urobiły z niej osobnego zawodu praktycznego.

O powyższem świadczą wymownie życiorysy większości filozofów. Wszyscy, z małemi tylko wyjątkami, rozpoczynali swe studya naukowe, wogóle samodzielną pracę umysłową w zakresie tej lub owej z nauk specyalnych i dopiero w następstwie, parci wewnętrzną potrzebą ducha, poświęcali się filozofii. Wskutek tego możemy z łatwością rozróżniać filozofów według specyalności, która była punktem wyjścia dla ich samodzielnych badań filozoficznych i która w ten lub inny sposób wywierała pewien wpływ na te badania. Możemy mówić o filozofach, którzy wyszli bądź z teologii, filologii, historyi, prawnictwa, bądź z matematyki, przyrodoznawstwa i t. p. Filozofów zaś „czystych" pod tym względem, t. j. takich, którzy wprost przystąpili do samodzielnego rozwiązywania zagadnień filozoficznych, bez pośrednictwa poprzednich studyów nad tą lub ową nauką specyalną, napotykamy w dziejach filozofii równie rzadko, jak i takich, którzy „filozofowali" bez wszelkiego wogóle naukowego przygotowania, jak np. szewc Jakób Böhme († 1624), o którym pisał Mickiewicz (zob. wyżej str. 9); albo u nas wieśniak Jan Szwed († 1873 zob. o nim bliższą wiadomość w moim życiorysie Józefa Kremera, str. 72 i nast.). Zresztą przykład właśnie głębokomyślnego Böhmego, który wywarł wpływ niezaprzeczony na rozwój niemieckiego idealizmu w 19-ym wieku, pokazuje, że tacy filozofowie bez wszelkiego naukowego wykształcenia, zasługują często bardziej na miano prawdziwych filozofów, aniżeli wielu połowicznie wykształconych dyletantów, którzy przyswoili sobie w sposób powierzchowny pewien zasób wiedzy, ale w żadnej nauce nie uzyskali gruntownego wykształcenia.

Taki stosunek życiowy samodzielnej pracy nad filozofią do specyalnego wykształcenia naukowego łączy się w sposób naturalny z wynikami teoretycznego rozbioru stosunku filozofii wogóle do innych nauk (§ 10, oraz §§ 15,2 i 16,2). Skoro się okazuje, że filozofia, jako dążność do krytycznego na świat poglądu, musi uwzględnić dane nauk specyalnych, badających szczegółowe objawy świata, to rzecz naturalna, że wykształcenie naukowe specyalne poprzedzić winno pracę nad wykształceniem fachowem w zakresie filozofii. W imię tej zasady zastanawiamy się tu bliżej nad znaczeniem specyalnego wykształcenia naukowego dla wykształcenia filozoficznego.

Głównemi zakładami, dającemi specyalne wykształcenie naukowe są *uniwersytety*. Mają one toż samo znaczenie w zakresie wyższego wykształcenia, jak gimnazya wśród średnich zakładów naukowych. Uniwersytet wyrabia przedewszystkiem ludzi naukowych, uczonych, mających naukę za cel swej pracy, w przeciwstawieniu do wyższych

szkół fachowych: politechnik, specyalnych akademij, duchownych, lekarskich, rolniczych, wojskowych i t. p., które podobnie, jak i szkoły realne, mają na oku wykształcenie zawodowe. Wprawdzie i wychowańcy uniwersytetów poświęcają się w życiu po większej części różnym zawodom praktycznym: pedagoga, prawnika, lekarza i t. p., ale wykształcenie uniwersyteckie czuwa nad tem, aby owa przyszła działalność miała ściśle naukową podstawę i ciągle uwzględniała żywy postęp nauki; gdy przeciwnie wyższe szkoły fachowe posiłkują się jedynie nauką, zastosowaną do pewnych praktycznych celów, pozostawiając, o ile można, na uboczu tak zwaną „czystą“ naukę. Uniwersytety kształcą wskutek tego badaczów naukowych i dla tego pielęgnują, albo przynajmniej pielęgnować winny, ideę łączności wewnętrznej wszystkich nauk, ich zasadniczej jedności. Szkoły fachowe natomiast wyrabiają zręcznych rutynistów, zdolnych w swej specyalności spożytkować wyniki nauk dla celów praktycznych, ale nie przysposabia ich do samodzielnej pracy nad postępem nauk. Z tego wynika, że w naturalnym toku rzeczy szukać należy specyalnego wykształcenia naukowego, jako współczynnika wykształcenia filozoficznego, nie w szkołach fachowych, lecz w uniwersytetach.

Trzy główne grupy nauk: *przyrodnicze, humanitarne* i *teologiczne* (zob. wyżej str. 128) stanowią w uniwersytetach przedmiot specyalnych wykładów na różnych fakultetach. W większości niemieckich, austryackich i angielskich uniwersytetów istnieją fakultety: lekarski, filozoficzny, prawny i teologiczny. Przy tym podziale wykład nauk matematycznych i przyrodniczych, w odróżnieniu od specyalno-lekarskich, wpada w zakres fakultetu filozoficznego. W uniwersytetach francuzkich i włoskich napotykamy powiększej części osobne fakultety matematyczno-przyrodnicze. W rosyjskich—obok fakultetów matematyczno-przyrodniczych istnieją historyczno-filologiczne, zastępujące fakultety filozoficzne innych krajów.

Chociaż według tego, co powiedziano wyżej, przyszły filozof wykształcić się winien gruntownie w zakresie choć jednej z nauk specyalnych, a z pozostałemi zaznajomić się encyklopedycznie (str. 695 i nast.); to jednak nie można ściśle określić studyów fakulteckich, któreby uznać należało za najwłaściwsze przygotowanie do samodzielnej pracy nad filozofią. Przeciwnie, każda ze wspomnianych grup nauk specyalnych przedstawia w tym względzie pewne korzyści nad pozostałemi, ale zarazem i pewne strony ujemne, gdy swą treścią wyłączną zawłada umysłem filozoficznym. Dla tego właśnie domagamy się, jak najusilniej, dopełnienia danej specyalności nietylko pobieżnemi wiadomościami, zaczerpanemi z innych nauk, lecz ich duchem i treścią zasadniczą. W przeciwnym bowiem razie filozof pozostaje w ciasnym

zakresie metodologicznych i metafizycznych przypuszczeń jednej specyalności i nie wznosi się na owo krytyczne, ógólno-naukowe stanowisko, z którego jedynie rozwiązać można zadania filozofii w sposób należyty (§ 16,2). Rozpatrzmy tedy porównawczo, choć w ogólnych zarysach, doniosłość każdej z powyższych grup nauk specyalnych dla wykształcenia filozoficznego. Mamy tu atoli na oku jedynie względy pedagogiczne, gdyż ogólne znaczenie nauk specyalnych dla filozofii wyjaśniliśmy na swojem miejscu (§§ 10 i 11).

Korzyści, jakie wypływają dla początkującego filozofa ze studyów *nauk matematycznych*, narzucają się każdemu, obeznanemu nieco bliżej z temi naukami. W całym rozwoju swej treści matematyka jest wzorem ścisłej argumentacyi i stanowi wskutek tego najlepszy środek wyrobienia formalnej prawidłowości myślenia. To też niektórzy filozofowie dedukcyę, wyprowadzającą z logiczną oczywistością, na wzór matematyki, zdania szczegółowe z zasad ogólnych, uznawali za najdoskonalszą, lub nawet za jedynie „naukową“ metodę poznania rzeczy i usiłowali zastosować ją do filozofii. Czyni to np. Spinoza (zob. str. 565 i nast.). Jeżeli takie zastosowanie w swym wyłącznym rozwoju doprowadziło w końcu do abstrakcyjnego formalizmu, uwydatniającego się w dyalektyce Hegla (§ 14,3), to w tem nie winna matematyka, lecz jednostronność filozofów, nie zwracających należytej uwagi na różność przedmiotów, badanych przez filozofią i matematykę, oraz na inne bardzo ważne czynniki metodologiczne matematyki, uzupełniające dedukcyą.

W matematyce bowiem dedukcya opiera się na ściśle określonych zasadach, na tak zwanych pewnikach, lub też na różnych założeniach, które służą za punkt wyjścia dla całej dalszej czynności logicznej nad badanym przedmiotem Ścisłość matematyki nie polega tylko na samej dedukcyi, lecz również na jasnej świadomości pierwotnych początków wiedzy matematycznej. Gdyby tedy filozofowie dyalektycy zwrócili byli uwagę i na tę stronę matematyki, byliby się niewątpliwie zachowali bardziej krytycznie względem ostatecznych zasad swych abstrakcyjnych wywodów. W każdym razie i ta strona matematyki jest wielce kształcącą dla początkującego filozofa. Przyucza go do analizy poznawczej, dążącej do wykrycia i określenia pierwotnych czynników wszelkiej wogóle wiedzy. Prawda, że środki, używane w tym względzie przez matematykę i filozofią są różne, stosownie do różnych przedmiotów ich badania, jak to wykazuje metodologia filozofii (§ 15); ogólny jednak kierunek badawczy myśli jest jeden i ten sam i przyjmuje w matematyce ściśle określony charakter, wyjaśniający pod niejednym względem odnośne zagadnienia krytyki poznania. Za przykład służyć mogą między innemi nowsze badania z zakresu metamatematyki, o których mówiliśmy wyżej (str. 391 i nast.).

Prócz tych czynników przeważnie formalnych i metodologicznych, matematyka posiada niezaprzeczoną doniosłość dla wykształcenia filozoficznego i pod względem rzeczowym. Jej zastosowania w logice, psychologii, estetyce, a tem bardziej w filozofii przyrody są bardzo rozległe. Takie np. zasadnicze pojęcia wiedzy ludzkiej, jak: siła i ruch, przestrzeń, czas i t. p. tylko przy jej pomocy należycie wyjaśnione być mogą. To też filozof zapoznać się winien z matematyką przynajmniej o tyle, aby mógł sobie zdać samodzielną sprawę z owych zastosowań i ocenić krytycznie ich doniosłość w rozwiązywaniu zagadnień filozoficznych. Do tego naturalnie nie wystarczają wiadomości elementarne; a że autodydaktyczne zapoznanie się z matematyką połączone jest z wielkiemi trudnościami, a więc poradzić należy każdemu początkującemu filozofowi, aby w uniwersytecie uczęszczał na wykłady matematyki i pracował nad nią poważnie, w celu możliwie gruntownego przyswojenia sobie jej zasadniczych danych.

Nad doniosłością *nauk przyrodniczych* dla wykształcenia filozoficznego szczegółowo rozwodzić się nie potrzebujemy. Jasną bowiem jest rzeczą, że faktyczne wiadomości, udzielane z tego zakresu w średnich zakładach naukowych, nie mogą być wystarczające dla filozofa. Zapoznać się on winien koniecznie nietylko z ogólnemi wynikami wiedzy przyrodniczej, z jej najważniejszym materyałem faktycznym, ale również z odnośnemi teoryami, wyjaśniającemi naukowo ten materyał, Praca w tym duchu nad fizyką, chemią, geologią, kosmologią, biologią i fizyologią jest koniecznym warunkiem wykształcenia filozoficznego w szerszem tego słowa znaczeniu (zob. wyżej str. 124 i nast., podział nauk przyrodniczych według Wundta). Prawda, trudno wymagać, aby młody człowiek, poświęcający się innej specyalności, a nie przyrodoznawstwu, wnikał zbyt szczegółowo w treść powyższych nauk. Pomimo to, skoro pragnie w przyszłości przyjmować czynny udział w pracy nad filozofią, a więc nad urobieniem ogólnego na świat poglądu, musi o tyle wnikać w szczegóły przyrodoznawstwa, o ile to jest koniecznem dla należytego zrozumienia jego ogólnych zasad i wyników. Wykształcenie bowiem filozoficzne nie może uchodzić za dokończone, póki myśliciel nie staje na wysokości współczesnej wiedzy przyrodniczej i nie nabywa możności samodzielnego, krytycznego na nią poglądu.

Przy największem atoli uznaniu dla pedagogicznej doniosłości matematyki i nauk przyrodniczych nie można pominąć stron ujemnych wyłącznego panowania ich zasad i ducha nad rozwojem umysłowym filozofa.

Matematyka, jak to wykazano wyżej (str. 380 i nast.), ma charakter *formalny*. Wskutek zastosowania jej zasad do przedmiotów

przyrodoznawstwa rozwinęła się w niem dążność do wyjaśnienia zjawisk z punktu widzenia mechanicznego i ilościowego. Uprawnienie takiego punktu widzenia roztrząsaliśmy na swojem miejscu (str. 376 i nast., oraz 382 i nast.). Tu powiemy tylko, że matematyczno-przyrodniczy sposób myślenia byłby w zupełności uprawniony i dla filozofa, gdyby świat nie przedstawiał nam innych objawów, prócz takich, które się ostatecznie dają sprowadzić do działania praw mechaniki i do czynników ilościowych. Skoro tak nie jest, jak o tem przekonywa krytyka metodologicznych i metafizycznych zasad przyrodoznawstwa (§ 11, oraz § 16,2); to wyłączna tendencya myśliciela w kierunku mechaniczno-ilościowym, musi coraz bardziej przytłumiać jego zmysł dla różnic jakościowych, faktycznie w świecie istniejących, i doprowadzić do wymuszonego tłómaczenia objawów, rozchodzącego się z istotnym stanem rzeczy. Myśliciel, nie liczący się z tym stanem rzeczy, lecz naciągający faktyczne dane do swoich nawyknień naukowych, staje się doktrynerem, podkopującym często mimo woli i wiedzy swą własną miłość prawdy dla prawdy (zob. str. 550 i nast.). Od złych następstw takiego doktrynerstwa, zarówno dla nauki jak życia, wyzwolić się może umysł tylko wtedy, gdy się kształci na podstawie możliwie pełnego uwzględnienia różnorodnych objawów świata, jego realnego bogactwa, przekraczającego w sposób tak oczywisty jednostronne teorye naturalizmu. I to właśnie, najgruntowniejszego nawet przyrodnika, pragnącego się wykształcić filozoficznie, a więc przedewszystkiem w duchu krytycyzmu, skłonić winno do głębszego wniknięcia w zasady i treść innych nauk, dopełniających jego ograniczony sposób myślenia.

Nawoływano dotąd podostatkiem i jak się zdaje nie bez skutku, filozofów, filologów, historyków, socyologów, aby się bliżej zapoznali z naukami przyrodniczemi. Nadszedł czas do przypomnienia przyrodnikom, że i oni nie reprezentują całkowitej „nauki,“ że chcąc się wznieść na stanowisko ogólno-naukowe, a więc filozoficzne, i oni dopełniać winni swe specyalne wykształcenie głębszem wniknięciem w istotę i treść pozostałych nauk. Prawdziwa nauka nie zna i nie uznaje hegemonii jednego fakultetu nad pozostałemi, lecz domaga się równouprawnienia wszystkich.

Natrafiamy tu przedewszystkiem na *nauki humanitarne*, stanowiące nie mniej ważny współczynnik wykształcenia filozoficznego, jak matematyczno-przyrodnicze.

Rysy charakterystyczne objawów, badanych przez nauki humanitarne, sprowadzić można z Wundtem i Preyerem do ich *niepowtarzalności* (zob. wyżej str. 345 i 446 i nast.). Jestto rys tak odrębny, świadczący tak dobitnie o samoistności tego szeregu objawów w prze-

ciwstawieniu do objawów przyrody fizycznej, że powinien dać wiele do myślenia nietylko filozofowi, ale i każdemu głębszemu przyrodnikowi. Ten jeden rys zmusza „naukę“ prawdziwą, krytyczną do przekroczenia ciasnych ram naturalistycznego sposobu myślenia i dopełnienia go nowemi metodologicznemi i metafizycznemi czynnikami, opartemi na sumiennem badaniu tego szeregu objawów.

Bo też w samej rzeczy, objawy życia umysłowego, będące zasadniczym podkładem nauk humanitarnych, tak ściśle się wiążą z samoistnym bytem każdego osobnika, z jego właściwościami indywidualnemi, a w dalszym ich rozwoju, z jego samodzielną energią, z dążnościami, mniej lub więcej twórczemi jego uczuć, myśli i woli, że ostateczny wynik wszystkich tych danych: *czyn* ludzki, jest czemś tak oryginalnem, wyłącznem, że się w ten sam sposób nigdy i nigdzie nie powtarza, a tem bardziej przez nikogo nigdy i nigdzie powtórzonym być nie może. Na tem polega właśnie istota *historyi, dziejów* i odrębny charakter jej *praw* zasadniczych. Praw tych bowiem nie można wykryć na podstawie prostego uogólnienia szczegółowych faktów, lecz dla ich zrozumienia i określenia wniknąć należy w istotę organizacyi umysłowej człowieka i z jej rozbioru wyprowadzić owe czynniki ogólne, zasadnicze, które kierują dążnościami ludzkiemi, przyświecają zarówno jednostkom, jak narodom i całej ludzkości na ciemnej drodze żywota jako ostateczne cele ruchu dziejowego.

Wiemy już, że to są czynniki *racyonalne*, które w treści swej nie zależą od samych faktów, od tego, co *jest*, lecz, unosząc się ponad faktyczną rzeczywistość, oceniają jej wartość wewnętrzną z punktu widzenia tego, co być *powinno*, z punktu widzenia *ideału*, i w tym duchu dążą do twórczego przeistoczenia danej rzeczywistości według wymagań wyższej i lepszej natury człowieka, według wymagań *rozumu*. Tu dopiero docieramy do właściwego źródła dziejów, wszelkiego postępu na polu kultury i cywilizacyi ludzkiej, na polu religii i sztuki, oświaty i nauki, życia społecznego i stosunków międzynarodowych. Nie trudno zrozumieć, że tu już sposób myślenia mechaniczno-przyrodniczy ustąpić musi przed sposobem myślenia *racyonalnym, etycznym*, bez którego człowiek nie byłby człowiekiem, istotą, wytwarzającą własne swoje dzieje, lecz bryłą, poruszaną przez obce siły (zob. wyżej § 8,2 i 3, 12,2 i 3, oraz str. 616 i nast.).

Otóż taki to sposób myślenia racyonalny, etyczny, stanowiący w prawdziwem wykształceniu filozoficznem konieczne dopełnienie sposobu myślenia mechaniczno-przyrodniczego, podniecają i kształcą w sposób właściwy jedynie nauki humanitarne, jako samoistne czynniki wiedzy ludzkiej. To też nie jest przesadą zdanie, że bez wykształcenia

humanitarnego nie ma prawdziwego filozofa. Najszersza wiedza przyrodnicza tego wykształcenia zastąpić nie może.

Nad znaczeniem szczegółowych danych zarówno historyi i filologii, jak i nauk społecznych dla wykształcenia filozoficznego, zastanawiać się tu nie mamy powodu. Powołujemy się zresztą na to, co już powiedzieliśmy wyżej, roztrząsając współczynniki wykształcenia ogólnego (str. 703 i nast.). Do zasadniczych w tym względzie wymagań, aby początkujący filozof zapoznał się możliwie gruntownie z ogólną historyą kultury i cywilizacyi, dalej z historyą religii, sztuki, nauki i życia społecznego, oraz z teoretycznemi zasadami tych nauk, dodamy tu tylko jeszcze kilka uwag co do znaczenia języków starożytnych i nowych.

Przedewszystkiem jasną jest rzeczą, że nie można uznać filozofa za naukowo wykształconego, który nie jest zdolnym czytać w oryginale dzieł Platona, Arystotelesa, Bakona, Kartezyusza, Spinozy i innych pierwszorzędnych myślicieli. Stosunek współczesnego filozofa do dzieł tych myślicieli jest zupełnie inny, aniżeli stosunek specyalisty matematyka, przyrodnika, medyka do odnośnych dzieł klasycznych Euklidesa, Arystotelesa, Hippokratesa, Galena, Newtona i innych. Ci autorzy mają dla współczesnej nauki po większej części tylko znaczenie historyczne. Z tego stanowiska znajomość ich dzieł w oryginale jest wprawdzie koniecznym środkiem naukowego wyjaśnienia początków i rozwoju wiedzy na tych polach; ale znajomość ta nie stanowi koniecznego współczynnika w samodzielnych badaniach uczonego i mało się przyczynia do urobienia jego teoryj naukowych. Wszystko, co w tych dziełach ma wartość rzeczywistą, wsiąkło, że tak powiem, w naukę współczesną i staje się udziałem każdego jej adepta bez pomocy ponownych studyów nad owemi dziełami. Tymczasem dzieła pierwszorzędnych myślicieli świata stanowią aż po chwilę obecną niewyczerpane źródło samodzielnych punktów widzenia na najrozliczniejsze kwestye filozoficzne. Nagromadzona w tych dziełach praca myśli nad rozwiązaniem ostatecznych zagadnień wiedzy ludzkiej i urobieniem ogólnego na świat poglądu, pomimo postępu czasu, nie traci nic na swej wartości zasadniczej. Przeciwnie najsamodzielniejsi filozofowie późniejszych pokoleń znajdowali w dziełach tych cenne wskazówki dla rozwoju własnych badań i bez studyów nad niemi nie dosięgnęliby tego stopnia wyrobienia myśli i subtelności dociekań, jaki napotykamy u poważnych myślicieli nowszych czasów. Wszystko, cośmy na swojem miejscu powiedzieli o metodologicznem znaczeniu historyi filozofii (§§ 15,3 i 16,3), dotyczy głównie samodzielnego zapoznania się współczesnych pracowników na tem polu z dziełami znakomitych poprzedników. Przy ich pomocy filozof przejmuje się dopiero w sposób należyty rozumem ogólno-ludzkim i uzupełnia jego czynnikami swój

ograniczony indywidualny punkt widzenia. To wszystko zaś wymaga dobrej znajomości języka greckiego i łaciny.

Też same względy przemawiają i za językami nowemi: niemieckim, francuzkim i angielskim. Szczególniej ważnym dla studyów filozoficznych jest język niemiecki, z powodu zarówno jedynego w swoim rodzaju bogactwa literatury niemieckiej we wszystkich dziedzinach filozofii, jak i dla tego, że filozof nowoczesny, pragnący głębiej wniknąć w istotę krytycyzmu, koniecznie zapoznać się winien bliżej z dziełami Kanta, którego w żadnych przykładach należycie zrozumieć nie podobna.

W końcu słówko o znaczeniu *nauk teologicznych* dla wykształcenia filozoficznego. Rzecz naturalna, że od początkującego filozofa wymagać nie można szerszych studyów specyalnych nad temi naukami. Pomimo to nie powinien ich lekceważyć, jak to często się dzieje w imię rzekomej krytyczności, a w istocie z uprzedzeń negacyjnych (zob. str. 652 i nast.). O czynnikach filozoficznych, wiążących się z naukami teologicznemi, świadczy zarówno ich filozofia, jak wogóle doniosłość ich przedmiotu, t. j. religia (zob. str. 352 i nast., oraz § 12,3). Myśliciel sumienny nie powinien być ciemnym i w tym zakresie wiedzy ludzkiej, i na tem polu nie powinien kroczyć omackiem. Obowiązkiem jego jest tedy zapoznać się z teologią o tyle, o ile to jest koniecznem do dokładnego zrozumienia jej charakteru, oraz jej pierwotnych założeń i treści zasadniczej. W przeciwnym razie, sądy jego w tym ważnym przedmiocie nie będą wynikiem sumiennej rozwagi, lecz objawem wpływów postronnych, mniej lub więcej przypadkowych, często nawet tendencyjnie zmieniających istotny stan rzeczy. A wtedy dogmatyzmowi teologii nie przeciwstawi prawdziwego krytycyzmu filozoficznego, czystej miłości prawdy dla prawdy, lecz znowu tylko dygmatyzm tej lub owej nauki, specyalnej, lub też nawet pierwszych lepszych popularnych haseł „ducha czasu.“ Od takich zboczeń ochronić może jedynie samodzielne zapoznanie się przynajmniej z historyą teologii i jej teoretycznemi zasadami.

Pedagogika studyów uniwersyteckich. Wymaganie pewnego uniwersalizmu naukowego, jako współczynnika wykształcenia filozoficznego, może wywołać uzasadnione zarzuty pedagogiczne i nadto w swem praktycznem urzeczywistnieniu natrafia na różnorodne trudności. Z tego powodu dodajemy tu kilka wyjaśnień.

Jeżeli żądamy, aby przyszły filozof nie poprzestawał na specyalnych naukach swego fakultetu, lecz dążył do ich uzupełnienia pracą nad innemi naukami: to z tego nie wynika, aby się miał nad miarę rozstrzeliwać w swych studyach i naraz zajmować wieloma różnorodnemi przedmiotami. Owe wiadomości dodatkowe przyswoić sobie może kolejno, w pewnym następstwie czasu tak, aby nie nadwerężały jego studyów specyalnych, a stanowiły pożądane urozmaicenie pracy naukowej, ożywiając umysł swą nową

treścią i rozleglejszemi widnokręgami. Do takich zajęć dodatkowych, bez uszczerbku dla głównej specyalności, czas, przy dobrych chęciach, zawsze się znajdzie, a na chęciach w tym kierunku zbywać nie będzie nigdy umysłowi z nastrojem filozoficznym (§ 17). Zresztą, nie chodzi o to, aby owej wiedzy z zakresu innych fakultetów nabył całkowicie już podczas swych studyów specyalnych. Czego nie zdąży zrobić na uniwersytecie, o tem powinien pomyśleć później, w ten lub inny sposób. Zaznaczyliśmy powyżej tylko ogólny zakres nauk specyalnych, które mieć winien na oku młody filozof, dbały o swe należyte wykształcenie.

Nie lekceważymy również trudności, nasuwających się przy rozszerzaniu studyów poza zakres nauk fakulteckich. Trudności te są w istocie bardzo wielkie, szczególniej w tych uniwersytetach, w których nie ma wykładów ogólnych z każdego zakresu wiedzy dla słuchaczów wszystkich fakultetów w celu zaznaczenia jedności i związku wewnętrznego nauk; przeciwnie, gdzie studya fakulteckie z roku na rok drobiazgowo są specyalizowane i dlatego mało pozostawiają czasu na ich dopełnienie w zaznaczonym kierunku. Ale i te trudności dają się przezwyciężyć, przy pomocy bądź odnośnej literatury, bądź stosunków osobistych z przedstawicielami różnych specyalności, którzy nie odmówią swej rady i kierownictwa młodemu człowiekowi, pracującemu sumiennie nad swojem wykształceniem. Chodzi tedy i tu głównie o dobrą wolę i energię przy wyszukiwaniu najodpowiedniejszych środków, wiodących do wskazanego celu.

Wielką pomocą w racyonalnym rozwoju studyów uniwersyteckich są prace, dotyczące ich istoty, zadań, metody i rozkładu. Stanowią one tak zwaną pedagogikę studyów uniwersyteckich, a podniecając refleksyę nad tym przedmiotem, naglą umysł rozwijający się do zdania sobie sprawy ze swych usiłowań w kierunku wykształcenia samego siebie. Z tego powodu zwracamy tu uwagę na ważniejsze wśród tego rodzaju prac.

Już SCHELLING miewał na uniwersytecie w Jenie wykłady *o metodzie studyów akademickich*, które następnie wydał drukiem (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1803, 3-cie wyd. 1830). Roztrząsa on tu ze swego filozoficznego punktu widzenia (zob. wyżej str. 11) wzajemny do siebie stosunek nauk specyalnych, szczególniej teologii, przyrodoznawstwa i historyi. Pomimo jednostronnego idealizmu, stanowiącego duszę tych wykładów, zasługują jednak na to, aby się z niemi zapoznał początkujący filozof z powodu ich głębszego poglądu na istotę i wewnętrzny związek wspomnianych nauk specyalnych.

W tym przedmiocie pisali później: J. E. ERDMANN, *Vorlesungen über akademisches Leben und Studium*, 1858, KUNO FISCHER, *Ueber das akademische Studium und seine Aufgabe*, 1868, J. MAC COSH, *Akademic teaching*, 1869.

Nadto godne są w tym względzie szczególnej uwagi nowsze prace:

FR. HARMS, *Methode des akademischen Studiums*, wyd. pośmiertne 1885. Autor traktuje tu w trzech częściach: 1) o uczonym, 2) o uniwersytecie, 3) o studyach fakulteckich. Każda z tych części obejmuje szereg cennych uwag, dotyczących zadań, celu i środków wykształcenia naukowego. W ostatniej części spotykamy charakterystykę różnych gałęzi studyów fakulteckich z osobna, określenie ich znaczenia, oraz wskazówki do odpowiedniej nad niemi pracy.

Czeski filozof T. MASARYK pod nazwą *konkretnej logiki*, wspomnianej wyżej str. 124, podaje pouczający przegląd nauk specyalnych, przyczem wyjaśnia ich wzajemny do siebie stosunek i wymienia dzieła pomocnicze do studyów w każdym kierunku.

R. HOCHEGGER, *Ueber die Aufgabe des akademischen Studiums*, 1894. Jestto wielce pouczająca rozprawa, zamieszczona w czasopiśmie: *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* T. I, 1894, str. 428—452 i T. II, 1895, str. 28—45. Autor wykazuje doniosłość uniwersytetów jako uosobienia nauki i, roztrząsając znaczenie różnych studyów fa-

kulteckich, kładzie zarazem nacisk na potrzebę idealnego rozwoju umysłu w kierunku moralnym i estetycznym, dopełniającym wiedzę naukową.

Najlepszym środkiem wstępnego oryentowania się w różnych dziedzinach wiedzy specyalnej są studya nad filozofią odnośnych nauk. Literaturę w tym względzie podaliśmy już na swojem miejscu, str. 340—369.

Wśród prac, mających za przedmiot uniwersytety wogóle, ich cel, organizacyą, sposób wykładu i t. p. wymieniam następujące:

M. Kähler, *Die Universitäten u. das öffentliche Leben*, 1891. Wykazując konieczną potrzebę zbliżyć wykształcenie uniwersyteckie z życiem, mianowicie z jego wymogami etycznemi, autor żąda w tym duchu pewnych zmian w wykładach fakulteckich.

W. Christ, *Reform des Universitätsunterrichts*, 1892. Autor domaga się energicznie, i bardzo słusznie, dopełnienia zwykłych wykładów z katedry możliwie szerokiem rozwinięciem konwersatoryów, dysputatoryów, repetytoryów, seminaryów naukowych i wogóle wszelkiego rodzaju ćwiczeń praktycznych pod kierownictwem profesorów. Widzi on w tem niezbędny środek żywej spójni młodzieży akademickiej z przedstawicielami nauki, równie konieczny w nauce historyi, filologii, matematyki, filozofii i t. p., jak praca w laboratoryach i szpitalach dla przyrodników i medyków.

L. Strümpell, *Die Universität u. das Universitätsstudium*, jako zeszyt 4-ty jego *Pädagoigsche Abhandlungen*, 1894. Uzasadnienie i rozwój idei uniwersytetu, oraz metody studyów uniwersyteckich, stosownie do tej idei: oto treść tej rozprawy. *Empirya, twórczość, spekulacya* i *religia* powinny się jednoczyć i dopełniać, zdaniem autora, w wyższem naukowem wykształceniu, stanowiącem zadanie uniwersytetu.

Książka T. Zieglera: *Der deutsche Student*, 5-te wyd. 1885, zastosowaną jest wprawdzie głównie do stosunków niemieckich, lecz godna uwagi i z ogólnego stanowiska jako cenne wyjaśnienie zadań naukowych, moralnych i życiowych każdego młodego człowieka, pracującego nad swem wyższem wykształceniem.

We Francyi traktują o pedagogice uniwersyteckiej szczególniej następujące prace:

L. Liard, *L'enseignement superieur*, 1888.

H. Marion, *L'éducation dans l'Université* (bez roku). Autor pisze głównie dla młodych profesorów, ale i dla ojców rodziny. Na str. 382 i nast. podnosi wysoko znaczenie filozofii w wykształceniu uniwersyteckiem. Nadto zwraca uwagę na rozwój energii moralnej w młodzieży i kształcenie charakteru jako niezbędne dopełnienie wiedzy naukowej.

W tymże duchu roztrząsa sprawy uniwersyteckie, a szczególniej zadania studentów, E. Lavisse w książce: *A propos de nos écoles*, 1895, str. 155 i nast.

Alexis Bertrand, *L'enseignement intégral*, 1898, broni nowej szkoły wyższej z wykładem wszystkich nauk według klasyfikacyi Comte'a z dodaniem psychologii i etyki. Zob. szczególniej str. 230 i nast.: *Plan de l'enseignement nouveau*.

W kierunku zaznaczonym już powyżej (str. 719) wykazuje znaczenie filozofii w pedagogice uniwersyteckiej Alf. Fouillée w artykule: *La philosophie et l'université* w piśmie Revue politique, Lipiec, 1900.

O naradach nad uniwersytetami na kongresie pedagogicznym międzynarodowym z r. 1900 zdaje sprawę E. Durckheim w artykule: *Rôle des l'universités dans l'éducation sociale* w urzędowym raporcie z tego kongresu, 1901, str. 128 i nast.

Praca J. Payota: *L'éducation de la volonté*, 11-te wyd. 1900. (*Kształcenie woli*, przekład polski 1897), zawiera także wiele ważnych wskazówek praktycznych dla „studentów od lat 18-tu do 25-ciu (str. 166 przekładu).“ Autor w teoryi zaprzecza wprawdzie wolnej woli, ale w praktyce domaga się jej, żądając od człowieka *panowania nad sobą* i dowodząc (str. 34), że „wolność moralna... musi być zdobytą w walce zaciętej i ustawicznie bronioną.“ Nadto mówi dużo o warunkach pracy umysłowej i rozwoju moralnym młodzieży uniwersyteckiej. Na uwagę zasługuje też szczególniej rozdział o stosunku profesorów do studentów (str. 207—218). Zob. też wyżej str. 720.

Literatura polska szczycić się może szeregiem nie wielu wprawdzie, lecz cennych prac w sprawie wyższego wykształcenia.

Pierwsze miejsce chronologicznie zajmują *Rady przyjacielskie* Szaniawskiego, o których mówiliśmy już wyżej, str. 21.

Bez porównania większą wartość, wartość w tym przedmiocie jedyną w naszej literaturze, ma rzecz Każ. Brodzińskiego: *O powołaniu i obowiązkach młodzieży akademickiej*, 1826 (Pisma, T. VIII, 1874). Jestto całkowita pedagogika studyów uniwersyteckich, napisana treściwie wprawdzie (na 72 stronnicach), ale w zupełnym zarysie, z ciepłem serdecznem i rozległym poglądem na poważną sprawę wykształcenia naukowego. Roztrząsa tu Brodziński znaczenie w tym względzie: religii, filozofii, oraz matematyki, przyrodoznawstwa, historyi i literatury; domaga się, aby obok przedmiotów specyalnych uwzględniono i ogólne, rozszerzające widnokrąg umysłowy, podniecające żywe zajęcie dla spraw zasadniczych nauki i dobra społecznego. Następnie mówi szczegółowo o słuchaniu wykładów, czytaniu dzieł, o znaczeniu dyskusyj naukowych, o pracach piśmiennych, wyciągach z dzieł czytanych, przekładach, ćwiczeniach pamięci, o pożyciu koleżeńskiem i t. p. Każdy młody człowiek, wstępujący do uniwersytetu, rzecz tę powinien przeczytać koniecznie, aby dojść do jasnej świadomości swych zadań względem samego siebie, nauki i społeczeństwa. Dla zachęty i charakterystyki przytaczam tu najwybitniejsze miejsca z tego pisma, dotyczące zasad ogólnych.

„Trudne, zaiste, mówi Brodziński, jest powołanie twoje, zacna młodzieży akademicka!"... „Wszyscy na przechodzie do wieku męzkiego odbyć muszą walkę z wewnętrznym wrogiem, walkę rozumu z żądzami, które w zdradzie i natarczywości mają broń przeważającą, a przecież biada każdemu, jeżeli z tej walki bez wieńca wróci! Każdy z was jest tu żeglarzem, który na dobrze opatrzonym okręcie odpływa, lecz nie wie, jaka burza go spotka: albo ze skarbami szczęśliwy wróci, albo zarazę z niemi przyniesie, lub jako rozbitek na desce przypłynie. Godna więc rozpatrzyć się w tym przedsięwzięciu waszym i w środkach, jakie wesprzeć je mogą."

Do uniwersytetu młodzieniec przybywa w podwójnym celu: „naprzód, ażeby wiadomości ogólne uzupełnił i one sobie jako zasady przyswoił; powtóre, żeby tak ugruntowany, sposobił się w szczególnych umiejętnościach do pewnego stanu"... „W gimnazyum rozwija w sobie dary natury i nabywa wiadomości *danych* (cognitiones ex datis), nabywa ich historycznie; w uniwersytecie dopiero, rozwinięte już dary natury i wiadomości dane, uzupełnia przez przyswojenie sobie nauk i umiejętności *zasadnych* (cognitiones ex principiis)." (Por., co w tym względzie, w przywiedzionem powyżej, str. 86 i nast. miejscu, mówi Kant, którego Brodziński znał dobrze).

„Powołaniem akademika jest, aby najgodniej odpowiedział przeznaczeniu człowieka gruntownie oświeconego. Przeto powinien się doskonalić religijnie, umysłowo i obyczajowo. Każde z tych trzech powołań wspierają się wzajem i jednoczą ku zupełnemu udoskonaleniu człowieka." Co do religii mówi Brodziński: „Człowiek jest ograniczony fizycznie, moralnie i umysłowo, lecz we wszystkiem ograniczony jest Bogiem, jako cząstka w nim zawarta i ku niemu dążąca. W dolegliwościach fizycznych w nim ostateczną upatruje pociechę; w najwyższym czuciu radości lub smutku ku niemu się wznosi; w najszlachetniejszych dążeniach moralnych, jego za cel obiera; a w działaniu, na najwyższym szczeblu rozumowania stanąwszy, w nim przyczynę wszystkich przyczyn dostrzega."... „Tę najwyższą Istotę, którą opiekuńczo zewsząd jest ograniczony, pojmuje człowiek czuciem, śledzi rozumem, a w działaniu, jako wynikłości rozumu i uczucia, pragnie ku niej się zbliżać." Co do nauk, podnosi Brodziński przedewszystkiem „nauki wogóle kształcące," które dążą do tego, „abyśmy myśleli i działali według pryncypiów." Do nich należą: właściwa filozofia, nauki przyrodnicze i matematyczne, historya i literatura. Nauki te „prowadzą do myślenia przez się, do zapatrywania się z wyższego sta-

nowiska na życie, nauki, obowiązki i przyszłe zatrudnienia nasze: one kształcą rozum, czucie i smak, które łącznie dopiero moralne oświecenie stanowią."... „Bez nich ukończenie nauk obranego zawodu nie jest ściśle akademicznem."... „Ogniskiem tych wszystkich jest filozofia, która z danych postrzeżeń w świecie i człowieku, prawdy fizyczne i moralne śledzi, rozbiera i łączy, wskazując środki własnego myślenia i działania."

Następuje w dalszym ciągu charakterystyka nauk specyalnych. We wszystkich akademik dążyć winien do „zgłębiania słuchanych przedmiotów." „To tylko jest prawdziwie naszą własnością, cośmy sami badaniem i ćwiczeniem wypracowali. Sama pamięć niewiernym jest składem. Prawdziwy słuchacz nie jest nosicielem cudzej własności; nauki nie są powiastkami, które się przez tradycyę, coraz mniej wierne w pokoleniach przechowują; powinny być tylko materyałem do własnego obrobienia." ...„ Trzeba zawsze ćwiczyć wszystkie władze umysłu, bo zawsze jedna drugą wspiera, w każdej łatwiejsza jest praca, gdy inne nie są zaniedbane i przytłumione."... „Nudy są dla starszych jedną z największych dolegliwości, pokutą za lata młode; ale dla młodych są najczęściej źródłem nieszczęść i występków. Wprawa w zatrudnienia umysłowe, tak nas od nich na teraz, jak i na przyszłość zasłoni. Jest, coś boskiego w czuwającym umyśle, że gdy on prawdziwie szlachetnie zajęty, milczą wszystkie namiętności; lecz gdy śpi, one napadać go zwykły i nazawsze sługą swoim go czyniąc, prowadzą do występków i rozpaczy. Trzeba używać świętego daru rozumu nietylko jako miecza zdobywczego, lecz jako tarczy przeciw ich dzikim napaściom. Jest powtarzam, coś boskiego w czuwającym umyśle, bo jego rozkosze coraz wzrastają, coraz jaśniejszą pogodę i pokój rozpościerają." W pięknem swem studyum o Brodzińskim (odbitka z *Muzeum*, 1881) Walerya Marrene, rozpatrując tę mowę (na str. 41 i nast.), podnosi jej „praktyczną mądrość."

Podobną rzecz, nie tak wyczerpującą, lecz równie godną uwagi po chwilę obecną, ogłosił J. Kremer, jako mowę rektorską, mianą w uniwersytecie jagiellońskim, p. t. *O zadaniu młodzieży, kształcącej się w uniwersytecie*, 1871 (w *Dziełach* jego T. XII, 479 i nast. ze skróceniami niezależnemi od wydawcy). Wykazując naprzód różnicę między nauką gimnazyalną a studyum uniwersyteckiem, Kremer domaga się od akademika *samodzielnej* pracy nad sobą i umiejętnościami. „Żywotnym warunkiem akademickiego zadania jest własne myślenie; to też dla tego trzeba przedewszystkiem w sobie przemódz ową gnuśność myśli, owo lenistwo duszy, które pragnie, aby kto inny za nas myślał, bo to niby wygodniej." Następnie wykazuje doniosłość ogólnego wykształcenia. „Sam uniwersytet podaje ku temu sposobność pożądaną. Uniwersytet bowiem jest właśnie wszechnicą wiedzy, jest *studium generale, universale*, jest *universitas litterarum*." „Ogólne wykształcenie chroni nas od skołczenia w naszej specyalności, odświeża umysł, użycza szerokich poglądów na świat, czyni człowieka człowiekiem, w calem tem wysokiem znaczeniu." „Biada tym, którzy wstępując do uniwersytetu, jedynie i wyłącznie mają przyszły z nauk zarobek na myśli." „Takie chlebochwalstwo jest istnem świętokradztwem, jest poniewieraniem umiejętności, ubliżeniem uniwersytetowi i upodleniem samego akademika." Dalej podnosi czynniki etyczne pracy naukowej i charakteryzuje różne studya fakulteckie, a dając zarys historyczny uniwersytetu jagiellońskiego, odwołuje się w końcu do uczuć obywatelskich młodzieży akademickiej.

Wspomnieć należy też o pośmiertnem piśmie M. Wiszniewskiego: *Myśli o ukształceniu siebie samego*, 1873. Jestto rzecz popularna, traktująca o czytaniu książek, używaniu gospodarnem czasu, o znaczeniu kształcącem matematyki, historyi, „nauki handlowej," języków, filozofii, o sławie literackiej, o ukształceniu serca i religijnem, oraz o kilku innych rzeczach, niemających bezpośredniego związku z głównym przedmiotem wykładu, jak o uformowaniu się królestwa włoskiego i o Garibaldim. O filozofii mówi: „Żadna filozofia ani grecka, ani niemiecka, a tem mniej francuzka i szkocka nie potrafi-

ła rozwiązać wielkich zagadnień, do których rozum, zaraz poczuwszy w sobie mękkie siły, zwykle się zrywa. Rozwiązała je religia, na tem poprzestań.... Możesz czytać historyę filozofii, to jest historyę niepowodzeń i próżnych usiłowań ludzkiego rozumu, która jest bardzo ciekawa, a którą Niemcy: TIEDEMANN, TENNEMANN, RITTER i wielu innych z wielką pracą i nauką podali; mówię, możesz próbować, ale niebardzo zachęcam, bo na to trzebaby zbyt wiele czasu poświęcić. Nauka prawa, ekonomii politycznej, historyi, matematyki praktycznej, mechaniki jest daleko potrzebniejsza i pożyteczniejsza." Kremer dodałby, że jest potrzebniejsza i pożyteczniejsza w imię „chlebochwalstwa."

Rektor uniwersytetu lwowskiego L. PIĘTAK wygłosił w r. 1888 mowę: *O zadaniu i celu nauki akademickiej*, z której szersze wyjątki podała *Biblioteka Warszawska* 1888, T. IV, 301 i nast. Na szczególną uwagę zasługują tu „gorzkie słowa" o zaniedbaniu pracy naukowej u nas. „Żądza głębokiej wiedzy, mówi prof. Piętak, była u nas rzadkością, jak jest nią dzisiaj, a do prac naukowych nie mieliśmy tej cierpliwości i wytrwałości, bez których umiejętności rozrastać się i kwitnąć nie mogą. Że tych cnót nie posiadamy, o tem wiemy dobrze; widzimy także jasno szkody, które ztąd na nas spadają, ale dla uciszenia budzących się wewnątrz wyrzutów, składamy to zwykle na karb charakteru narodowego. Charakter narodowy jednak, jak charakter jednostek, urabia się w szkole pracy i doświadczenia, a co jest wadą, wyzuć się z tego potrzeba."

Ten „gorzki" zarzut naszego „odwiecznego, historycznego lenistwa umysłowego, niechęci do pracy systematycznej i ciągłej" powtarza jeszcze w ostatnich czasach krytyczny autor *Starej i młodej prasy*, 1897, str. 167. AL. SKÓRSKI zaś wykazuje doniosłość filozofii w wyższem wykształceniu naukowem w swem piśmie: *Znaczenie filozofii w studyach uniwersyteckich*, 1895. Specyalna kwestya: „ważności wykształcenia filozoficznego dla lekarza" wywołała w r. 1898 polemikę w *Krytyce Lekarskiej*, wydawanej przez Z. KRAMSZTYKA, w której HENRYK NUSSBAUM i J. POLAK bronili w №№ 5 i 7 usilnie doniosłości wykształcenia filozoficznego dla lekarza.

Tu nadmieniam, że W. LUTOSŁAWSKI w artykule: *Sur l'enseignement de la philosophie* (Révue de métaphysique, 1893, T. I, 485 i nast.) broni w nauczaniu uniwersyteckiem zupełnej zamiany wykładów ciągłych dyskusyą dyalogową. Profesor, jego zdaniem, potrzebuje właściwie tylko kierować lekturą studenta, jego samodzielną pracą nad nauką, a do tego wystarczają wskazówki osobiste co do tej lektury, oraz dyskusya nad głównemi, szczególniej wątpliwemi, pytaniami z zakresu badanego przedmiotu. Zob. też jego artykuł: *Reforma szkół średnich* w Przeglądzie pedagogicznym za Listopad 1897, gdzie dla dobra szkół średnich domaga się przedewszystkiem reformy uniwersytetów.

Nie mogąc się zająć na tem miejscu szczegółowym rozbiorem tej ważnej sprawy dydaktycznej, zaznaczam tylko, że według mego przekonania, profesor dla wielu poważnych powodów nie może się zrzec prawa rozwinięcia w wykładach systematycznych swego poglądu nietylko na szczegółowe zagadnienia danej nauki, ale i na jej całość. Z drugiej atoli strony mam dyskusyą za *konieczne* dopełnienie wykładu, jeżeli cel nauczania uniwersyteckiego: przygotowanie słuchacza do samodzielnej pracy nad nauką, ma być osiągniętym. W tem też przekonaniu już od początku swej działalności profesorskiej zaprowadziłem w b. Szkole głównej dysputatorya i repetytorya nad wykładanemi przedmiotami, a następnie w uniwersytecie, dla zmienionych warunków wykładu, zastępowałem je dyskusyami prywatnemi ze słuchaczami nad różnemi kwestyami filozoficznemi.

3. Wykształcenie filozoficzne fachowe.

Ostatnim współczynnikiem wykształcenia umysłu filozoficznego jest wykształcenie filozoficzne *fachowe* (§ 19). Pierwsze jego początki łączą się jeszcze bezpośrednio z ogólnem i specyalno-naukowem wykształceniem (§ 19,1 i 2); ale dalszy jego rozwój przyjmuje charakter odrębny, dążąc do zapoznania przyszłego filozofa z owemi środkami pomocniczemi, które, przy samodzielnej pracy nad filozofią, zaczerpać winien z jej własnej historyi i literatury.

Już w gimnazyum młody człowiek w ten lub inny sposób nabiera pewnych wiadomości o filozofii. Najelementarniejszy wykład propedeutyki filozoficznej, a szczególniej logiki, powinien dać uczniowi pojęcie o nauce wogóle i o jej różnych gałęziach, a więc o filozofii. Nadto czytanie autorów ojczystych i obcych wprowadza go od czasu do czasu w pracę myśli nad różnemi zagadnieniami wiedzy ludzkiej i ogólnego na świat poglądu. To wszystko już w średnim zakładzie naukowym może przebudzić z uśpienia zawiązki uzdolnienia filozoficznego w młodzieńcu i zachęcić go do bliższego zapoznania się z filozofią. Dobry a sumienny pedagog nie będzie lekceważył tych pierwszych objawów myśli filozoficznej, lecz, zdając sobie bliżej sprawę z ich charakteru, pokieruje niemi umiejętnie i przyczyni się do ich stopniowego rozwoju. Więc w miarę możności i potrzeby, wyjaśni bliżej niektóre zasadnicze pojęcia filozofii przy rozbiorze utworów literatury ojczystej lub pism filozoficznych Platona i Cycerona. Nadto poleci do samodzielnego oryentowania się studyum jednej z przystępniejszych propedeutyk filozoficznych, oraz czytanie dobranych wyjątków z pism znakomitych myślicieli (zob. niżej przypisek).

W uniwersytecie każdy młody człowiek, bez względu na swą specyalność fakultecką, powinien się zaznajomić bliżej z filozofią, a przynajmniej z takiemi jej przedmiotami jak: wstęp do filozofii, logika, etyka, psychologia i historya filozofii. Wynika to z istoty wykształcenia naukowego, które nie może być zadawalającem, jeżeli specyalista nie jest obeznany z filozoficznemi podstawami swej nauki, wogóle z krytycznemi zasadami ludzkiej wiedzy i ludzkiego działania. (§ 10,3). Niestety wymaganie to w ostatnich czasach zaniedbywano w najwyższym stopniu, a to ze szkodą nietylko wykształcenia specyalnego, lecz i filozoficznego; dla tego też tej sprawy tu pominąć nie możemy milczeniem. Jeżeli bowiem żądamy, aby przyszły filozof otrzymał przedewszystkiem specyalne wykształcenie naukowe (zob. str. 695 i nast.): to nie możemy obojętnie patrzeć na fakt, że to wy-

kształcenie specyalne nie łączy się organicznie z filozoficznem; co więcej, że bardzo często, wskutek braku ogólno-naukowych i krytycznych zasad, przytłumia prawidłowy rozwój ducha filozoficznego wśród adeptów nauk specyalnych. Oto dowody owego zaniedbania filozofii przez specyalistów.

Do roku 1861 w Prusach, jak i w większości państw niemieckich, studenci matematyki, nauk przyrodniczych i medycyny przed przystąpieniem do egzaminu państwowego, obowiązani byli złożyć egzamin, zwany *philosophicum* z przedmiotów pomocniczych, do których, obok innych specyalnych, zaliczano i logikę, psychologią i historyą filozofii. W przywiedzionym zaś roku przedmioty obowiązkowe owego *philosophicum* sprowadzono jedynie do pewnych nauk specyalnych z wyłączeniem zupełnem filozofii. W ten sposób powstało *philosophicum* bez filozofii. Zachowano nazwę, a rzecz porzucono. A że matematyka i nauki przyrodnicze należą w uniwersytetach niemieckich do fakultetu filozoficznego (za wyłączeniem uniwersytetu w Tübingen, który posiada od roku 1863 osobny fakultet przyrodniczy); przeto specyaliści z zakresu matematyki, fizyki, chemii, mineralogii, botaniki, zoologii, otrzymują w Niemczech masami tytuły uczone *doktorów filozofii*, chociaż zazwyczaj o filozofii nie mają zgoła żadnego jasnego pojęcia. Toż samo się powtarza i w Austryi. Francuzkie i rosyjskie uniwersytety są pod tym względem konsekwentniejsze, mając osobne fakultety matematyczno-przyrodnicze i dając bardziej specyalizowane stopnie naukowe. Ale i w nich od specyalisty nie wymaga się żadnych wiadomości filozoficznych. We Francyi młody człowiek, uzyskawszy po ukończeniu średniego zakładu realnego, stopień bakałarza nauk, do czego wprawdzie wymaga się pewnego przygotowania filozoficznego (zob. wyżej str. 694), już w dalszych swych studyach specyalnych nie potrzebuje się troszczyć o filozofią. W rosyjskich szkołach średnich, podobnie, jak w niemieckich, i tego elementarnego przygotowania filozoficznego nie dają.

W ten sposób na całym nieomal świecie wykształcenie uniwersyteckie matematyków i przyrodników pozbawione jest obecnie odpowiedniego krytycznego ugruntowania. Matematyk może skończyć swe studya, nie otrzymawszy żadnego pojęcia o teoryi poznania, która przecie podaje konieczne wyjaśnienia, dotyczące zarówno metody, jak i samego przedmiotu nauk matematycznych. Fizyk i chemik obznajmiają się z najnowszemi teoryami swych nauk, ale mogą pozostawać zupełnie ciemnymi co do krytycznego znaczenia używanych przez nich pojęć zasadniczych, jak siła, materya, atom i t. p., wogóle co do metafizycznych czynników wszelkiego na przyrodę poglądu. Medyk, nawet psychyatra, nie jest obowiązany wysłuchać choćby wykładu

psychologii u specyalisty psychologa. Botanik, zoolog, fizyolog uczą się badać różnorodne objawy życia i jego rozwoju, na podstawie rozległych studyów specyalnych, i jest to w samej rzeczy zupełnie wystarczającem, póki panujące dogmata naukowe i teorye nie budzą żadnych wątpliwości. Ale gdy wskutek właśnie owych badań występują na jaw fakta, nie zupełnie zgodne z tradycyjnemi pojęciami, wtedy radzić sobie nie umieją, bo pozbawieni są owej krytycznej samodzielności myśli, która dociera do ostatecznych zasad badanego przedmiotu i której się nabywa jedynie przy pomocy studyów filozoficznych nad zasadami wiedzy ludzkiej wogóle.

Ta bezradność większości specyalistów objawiła się np. bardzo dobitnie w ostatnich czasach wobec wznowionego przez Bungego witalizmu. Jedni powtarzali bez krytyki tradycyjne dogmata o mechanizmie przyrody, drudzy ignorowali dowody, przywiedzione przeciwko tym dogmatom; ale mało kto wniknął głębiej w istotę rzeczy i przyczynił się do dalszego jej wyjaśnienia. Robili to jedynie tylko przyrodnicy z wykształceniem filozoficznem, z szerszym poglądem na rzeczy, przekraczającym tradycyjny zakres panujących w chwili obecnej pojęć przyrodniczych (zob. wyżej str. 242, oraz 442 i nast.).

Nie wiele lepiej przedstawiają się warunki wykształcenia specyalnego na innych fakultetach. Prawnicy słuchają wprawdzie wykładów filozofii prawa, lub też prawa natury, ale wykłady te czytają zazwyczaj specyaliści, przywykli z natury rzeczy zwracać uwagę bardziej na szczegóły, niż na ostateczne zasady swej nauki. Nadto nigdzie prawie nie wymagają od młodego prawnika bliższego zaznajomienia się z etyką, z jej historyą i teoryą, chociaż nie może ulegać wątpliwości, że stanowi ona główną podwalinę wszelkich nauk prawnych i społecznych (zob. wyżej str. 465 i nast.). Studya socyologiczne, będące w nowszych czasach na porządku dziennym, szczególniej we Francyi, nie mogą zastąpić tego braku, tem bardziej, że się zwykle opierają na dogmatycznych przedzałożeniach dość powierzchownego naturalizmu.

W b. Szkole głównej warszawskiej, dzięki takim filozoficznie wykształconym specyalistom, jak Chałubiński, Plebański, Kasznica, studenci wszystkich fakultetów obowiązani byli słuchać wykładów z zakresu logiki, psychologii i historyi filozofii. W uniwersytecie warszawskim od roku 1870 wymaganie to ograniczono tylko do studentów fakultetu historyczno-filologicznego i prawnego. Obecnie (1902 r.) fakultet prawny tego uniwersytetu wystąpił z przedstawieniem, mającem na celu uwolnienie studentów prawników od owych pomocniczych wykładów filozofii. Dotąd jednak władza nie uwzględniła tego przedstawienia.

Powyższe lekceważenie studyów filozoficznych przez specyalistów można wprawdzie wyjaśnić historycznie jako reakcyą przeciwko bezwzględnej filozofii Hegla, która przez pewien czas zawładnęła despotycznie wszystkiemi nieomal naukami specyalnemi i wstrzymywała przez to ich prawidłowy rozwój w badaniach szczegółowych (zob. wyżej str. 338 i nast.). Z tem wszystkiem atoli nie można zamykać oczu przed złemi skutkami, wynikającemi z takiego zaniedbania filozofii dla rozwoju nauki wogóle. Przekonaliśmy się bowiem na swojem miejscu, że nauka bez filozofii pogrąża się bądź w skrajny dogmatyzm, wstrzymujący jej postęp prawidłowy, bądź w jednostronną specyalizacyą, czyniącą z niej zbiornik surowej wiedzy empirycznej (zob. §§ 6 i 10, szczególniej str. 369 i nast.). To też na zaznaczone braki wykształcenia uniwersyteckiego wskazywano od dawna, szczególniej w Niemczech. Mówi o nich z sarkazmem już znany przyrodnik Zöllner we wzmiankowanem wyżej na str. 370 dziele, a w ostatnich czasach zastanawia się nad niemi znowu bliżej M. Brasch w piśmie: *Die Facultäten-Frage und die Stellung der Philosophie an den Universitäten,* 1895.

Zresztą nie chodzi nam w obecnej chwili o ożywienie studyów specyalnych przez ich ściślejsze połączenie z filozofią. Oto niech się postarają sami specyaliści, wnikający głębiej w istotę i zadania nauki krytycznej. My zastanawiamy się tu nad przywiedzionym stanem rzeczy jedynie ze stanowiska wykształcenia *filozoficznego.* A pod tym względem ubolewać nad tem musimy, że młody człowiek z uzdolnieniem filozoficznem, odbywając swe studya specyalno-naukowe, w zakresie np. przyrodoznawstwa lub medycyny, nie ma, że tak powiem, z urzędu żadnej sposobności bliższego zapoznania się z naukami filozoficznemi, rozjaśniającemi ostateczne, metodologiczne i metafizyczne, podstawy jego własnej specyalności. Ma to zazwyczaj skutki jak najgorsze dla jego przyszłej działalności na polu filozofii. Poczuwając się bowiem, wskutek swego uzdolnienia, do obowiązku „filozofowania" samodzielnie, czyni to często nietylko bez odpowiedniego fachowego wykształcenia, ale nawet bez elementarnych wiadomości z zakresu filozofii, ufny w nieomylność swej wiedzy specyalnej. I tak marnieje już w zarodku filozof w specyaliście. Smutne przykłady takiego niszczenia wydatnych nawet zdolności filozoficznych dla wyłączności wykształcenia specyalnego napotykamy i w naszej literaturze, szczególniej pozytywistycznej, a jeszcze więcej mógłbym ich przytoczyć ze swego długoletniego doświadczenia profesorskiego.

Wobec tego wszystkiego, nie można dość usilnie nalegać na to, aby młodzi specyaliści z uzdolnieniem do szerszych uogólnień lub do krytycyzmu, zapoznawali się zawczasu z filozofią a jeżeli niechcą, lub

nie mogą, łącznie ze swemi studyami specyalnemi pracować nad swem wykształceniem fachowem w filozofii, to niech przynajmniej wezmą do ręki gruntowniejsze dzieła z zakresu wstępu do filozofii, teoryi poznania i historyi filozofii, aby na samym początku samodzielnego rozwoju swych zdolności filozoficznych nie chodzili omackiem, nie ulegali przypadkowym wpływom, bez wszelkiej znajomości rzeczy, o której myślą, mówią, a może i piszą. Bliższe w tym względzie wskazówki podajemy w przypisku.

Wykształcenie filozoficzne *fachowe* opiera się z natury rzeczy na powyższych czynnikach filozoficznych wykształcenia ogólnego i specyalno-naukowego. Zazwyczaj nawet, dla wspomnianych już powodów (str. 720 i nast.), młody człowiek rozpoczyna swe wykształcenie fachowe w zakresie filozofii dopiero po ukończeniu wykształcenia specyalno-naukowego, lub przynajmniej pod jego koniec.

Zaznaczyliśmy powyżej (str. 696), że wykształcenie fachowe w filozofii obejmuje trzy główne czynniki: studya nad *zasadami* filozofii, nad jej *historyą* i nad jej *szczegółowemi* naukami. Dla ostatecznego zamknięcia naszych dociekań w tym przedmiocie, zastanówmy się bliżej nad temi czynnikami.

Co się naprzód tyczy ich następstwa w przebiegu fachowych studyów filozoficznych, to musimy zgóry zaznaczyć, że wewnętrznych potrzeb i skłonności dojrzewającego filozofa nie należy ograniczać żadnemi abstrakcyjnemi regułami. Samodzielność stanowi pierwszy warunek prawidłowego rozwoju umysłu filozoficznego; to też wszelkie kierownictwo tym rozwojem powinno się opierać na szczerem poszanowaniu dla swobody umysłowej rozwijającej się osobistości. Nie należy tedy wywierać wpływu na ten rozwój w imię zgóry powziętych dogmatycznych wymagań, lecz uwzględnić należy przedewszystkiem wewnętrzne motywa i dążności, działające w młodym umyśle i skłaniające go wogóle do studyów filozoficznych. U jednego pierwszym motywem pracy nad filozofią może być jakieś specyalne zagadnienie, zajmujące umysł żywiej i skłaniające go do szukania w filozofii jego rozwiązania. Inny znowu ulega w tym względzie przeważnie motywom historycznym: pragnie zdać sobie sprawę z tego, jak się zapatrywali na to lub owo pytanie najgłębsze umysły ludzkości. Jednego pociąga ku sobie całokształt pewnej szczegółowej nauki filozoficznej, z którą się poprzednio zapoznał ogólnikowo, np. logika, psychologia, etyka, estetyka, i chciałby wniknąć głębiej w jej zasady, poddać je wszechstronnemu rozbiorowi krytycznemu, więc od niej rozpoczyna swe studya. Jeszcze inny znajduje w poglądach którego z pierwszorzędnych myślicieli (np. Platona, Arystotelesa, Kartezyusza, Spinozy, Leibnitza, Kanta), uderzające rozwiązanie swych własnych wątpliwo-

ści i spodziewa się, że gruntowne studyum dzieł tego myśliciela doprowadzi go najprostszą drogą do celu swych samodzielnych dociekań; więc zatapia się w owe dzieła, bada wszystko, co dotyczy ich autora, jego rozwoju umysłowego, pism, poglądów i t. p. i to stanowi punkt wyjścia dla jego dalszych fachowych studyów nad filozofią. Nie ma zgoła żadnego powodu zaprzeczać uprawnieniu takiego, lub jeszcze innego początku samodzielnej pracy przyszłego filozofa, ani ograniczać tej pracy jakiemikolwiek z zewnątrz narzuconemi wymaganiami. Wszelki gwałt, choćby tylko moralny, zadawany w tym względzie wewnętrznym popędom młodego filozofa, mógłby spaczyć przyszły rozwój jego zdolności lub je przytłumić w zawiązku.

Nie idzie zatem, aby wykształcenie filozoficzne fachowe nie potrzebowało wcale współudziału doświadczonego przewodnika. Zadanie jego atoli ma tylko charakter pomocniczy, uzupełniający braki w samodzielnym rozwoju przyszłego filozofa. Umysł młody bowiem, a szczególniej obdarzony żywszemi zdolnościami, rozstrzeliwa się zbyt łatwo chaotycznie we wszystkie strony. W jednej chwili zajmuje go ten, w drugiej inny przedmiot; raz pragnie daną rzecz zgłębić zasadniczo, teoretycznie, to znowu zatrzymuje się nad materyałem historycznym; raz unosi się w sfery najwyższych ogólników, to znowu oderwać się nie może od drobiazgów naukowych i t. d. Gdy zaś w końcu zześrodkowywa swe dążności w pewnym kierunku, wpada znowu zbyt łatwo w jednostronność, sprzeczną z prawdziwemi zadaniami przedmiotowej nauki. A pod temi wszystkiemi względami właśnie pomoc przewodnika nietylko jest pożądaną, ale zazwyczaj konieczną dla prawidłowego postępu studyów.

Ze swego przedmiotowego stanowiska przewodnik obejmuje jaśniej istotny charakter najwyższych porywów początkującego myśliciela, może mu ze spokojem przedstawić ostateczny cel wszelkiej pracy nad filozofią: poznanie krytyczne świata, i nareszcie wskazać najlepsze środki, wiodące do tego celu. Przez to przeciwdziała zarazem owej antyfilozoficznej jednostronności, która wynika zawsze z zaniedbania jednego wśród zaznaczonych powyżej czynników wykształcenia filozoficznego. Młody filozof może wprawdzie wziąć za punkt wyjścia dla swych studyów pewne szczegółowe zagadnienia filozoficzne, ale przy tem prędzej czy później dopełnić je winien badaniami nad dziejami filozofii i nad różnemi jej naukami. Podobnież może rozpocząć od historyi filozofii, od tego lub owego filozofa, albo od specyalnego zapoznania się z pewną nauką filozoficzną; ale z czasem zająć się musi również i badaniami nad wyjaśnieniem ostatecznych zasad filozofii i niemi zaokrąglić swe studya. W tym duchu jedynie zasta-

nawiamy się tu bliżej nad powyższemi czynnikami wykształcenia fachowego w zakresie filozofii.

Pierwszym i zarazem najprostszym punktem wyjścia dla studyów filozoficznych są badania nad istotą samej filozofii, jej zadaniami i stosunkiem do innych objawów życia umysłowego, jej metodą i t. p. Wobec faktu, wykazanego na swojem miejscu (§ 1,1), że filozofii oprzeć nie można na żadnych tradycyjnie danych określeniach, że pogląd na samą istotę filozofii, jej zadania i środki pomocnicze musi być wynikiem samodzielnej pracy myśli, roztrząsającej krytycznie najsprzeczniejsze w tym względzie zdania: początkujący filozof zmuszony jest na wstępie do swych studyów fachowcyh zdać sobie sprawę ze swych dotyczasowych zapatrywań na filozofią, rozebrać je wszechstronnie, porównać z innemi w celu sprawdzenia ich słuszności. Prawidłowemu rozwojowi wykształcenia filozoficznego nie tak bardzo nie stoi na zawadzie, jak niejasność i chwiejność w poglądach na istotę, zadania i środki pomocnicze filozofii. Jakież może robić postępy młody uczony w swych studyach filozoficznych skoro nie ma wyrobionego pojęcia o filozofii wogóle, o jej właściwym celu, jej znaczeniu wśród pozostałych dążności życia umysłowego, a mianowicie wśród nauk: czy jest nauką, czy też tylko objawem poezyi myślowej, czy ma dążyć jedynie do zestawiania wyników nauk specyalnych, jak tego wymaga pozytywizm, czy też posiada samodzielne naukowe znaczenie, jak twierdzi krytycyzm i t. d.

Przystępując do studyów filozoficznych, wskutek działania jakichkolwiek motywów podmiotowych, młody filozof nie może ominąć tych pytań, gdyż od nich zależy charakter jego dalszych badań, ich kierunek, a po części nawet ich wyniki. To też zazwyczaj sam, z własnej inicyatywy przekona się o potrzebie rozpoczęcia pracy nad filozofią rozbiorem zasadniczych pojęć o niej. A gdyby tak nie było, to wskazówki przewodnika z łatwością doprowadzą go do refleksyi w tym względzie i rozbudzą samodzielną pracę myśli w zaznaczonym kierunku.

Najważniejszemi środkami pomocniczemi do wyjaśnienia zasadniczych pojęć o filozofii są dzieła z zakresu *wstępu do filozofii*, traktowanego jako samodzielna nauka filozoficzna. Przy bliższem zapoznaniu się z tą nauką, młody człowiek, pracujący nad filozofią fachowo, nie może się naturalnie ograniczać pracami elementarnemi lub popularnemi, lecz uwzględnić musi dzieła o charakterze badawczym, krytycznym. Niniejsza książka, poświęcona właśnie takiemu rozbiorowi zasadniczych pojęć o filozofii, podaje w odpowiednich częściach charakterystykę dzieł, mogących służyć za pomoce naukowe w studyach nad tym przedmiotem (§ 1,2,1).

Dalszym ciągiem *wstępu* jest *encyklopedya nauk i szkół filozoficznych*, zdająca sprawę ze szczegółowych zadań filozofii, oraz z dotychczasowych prób ich rozwiązania (zob. str. 61 i nast.). Badania w tym kierunku wyjaśniają coraz wszechstronniej istotę filozofii, oraz stanowisko, jakie zająć należy w samodzielnej pracy nad rozwiązaniem jej zadań. Pomoce naukowe w tym względzie objęte są po części w przeglądzie literatury wstępu do filozofii. Bardziej szczegółowe wskazówki zob. niżej w przypisku.

Ze studyami nad istotą filozofii łączą się jak najściślej badania, dotyczące jej *historyi*. Filozof jednak specyalista nie może poprzestawać na obcych referatach, jakie tu i owdzie napotyka, lecz musi zapoznać się z historyą filozofii źródłowo przez czytanie dzieł znakomitych myślicieli, oraz pism im poświęconych. I na tem polu nie można wymagać od początkującego filozofa bezwzględnej systematyczności i konsekwencyi. I tu uszanować należy swobodę osobistą i indywidualne warunki rozwijającego się umysłu. Nawet oparcie studyów historycznych na chronologii nie jest bynajmniej koniecznem. Jedni wskutek swego wykształcenia naukowego lub osobistej predylekcyi czują szczególny pociąg do myślicieli nowszych czasów; innych, przeciwnie, zajmują żywiej nauki starożytnych, jako wyjaśniające początki naszych poglądów. Ważną w tym względzie nie jest chronologia, lecz możliwa wszechstronność i gruntowność studyów historycznych. W imię zasadniczej doniosłości tych studyów (§§ 2,1; 15,3 i 16,3), należy w każdym razie wymagać, aby młody filozof wspólnie z czytaniem dzieł nowszych filozofów studyował źródłowo i filozofią starożytną, szczególniej grecką, gdyż inaczej nie może dojść do jasnego historyczno-krytycznego poglądu na filozofią nowszych czasów.

Ze względu na zakres i pomoce naukowe tych studyów historycznych poprzestajemy na następujących uwagach.

Najlepszą pomocą dla zaznajomienia się z całem bogactwem literatury, dotyczącej zarówno historyi filozofii wogóle, jak i jej różnych epok, oraz pojedynczych myślicieli jest *Historya filozofii* Ueberwega (8-me wyd. 1894–1897, 9-te wyd. 1902). Jestto konieczny podręcznik dla wszelkich studyów historycznych filozofa. W języku francuzkim polecić można szczególniej *Historyą filozofii* Fouillée'go (6-te wyd. 1892). W celu oryentowania się w specyalnej literaturze francuzkiej lub angielskiej posiłkować się należy nadto słownikami Francka, Fleminga i Krautha, w których podane są w każdym artykule odpowiednie wskazówki historyczne (zob. wyżej str. 42 i nast.). Wielce pożytecznem uzupełnieniem w tym względzie jest dzieło Brascha p. t. *Klasycy filozofii*, zawierające w sobie liczne, często bardzo obszerne wyjątki, oraz ich przekłady, z dzieł najznakomitszych myślicieli

świata. Pod tym samym tytułem wydaje R. Falkenberg życiorysy najznakomitszych myślicieli, napisane przez różnych kompetentnych autorów. Takież życiorysy ogłasza C. Piat p. t. *Les grands philosophes.*

Co się tyczy szczegółowo *wschodnich* mędrców, to mają oni w gruncie rzeczy znaczenie bardziej ogólno kulturalne, aniżeli wprost filozoficzne. Mówiliśmy o nich wyżej, jako o życiowem przygotowaniu do badań filozoficznych i podaliśmy zarazem główne pomoce naukowe dla pragnących zaznajomić się z tym przedmiotem bliżej (§ 13, 13,1, oraz str. 538 i nast.). Kto nie ma na celu badań specyalnych w tym kierunku, dla tego wystarczy w zupełności pierwszy tom *Historyi filozofii* Straszewskiego.

Dla studyów nad *filozofią grecką* niezbędną pomocą jest przedewszystkiem klasyczne dzieło Zellera: *Filozofia Greków*, następnie Rittera i Prellera *Historya greckiej filozofii,* wreszcie T. Gomperz'a: *Myśliciele greccy;* w naszej literaturze: *Historya filozofii greckiej* Pawlickiego, oraz prace Lutosławskiego nad Platonem. Przy samodzielnych studyach historycznych w tym kierunku zapoznać się koniecznie należy przynajmniej z dziełem Dyogenesa Laërcyusza: *Życie, poglądy i zdania znakomitych filozofów* (zob. wyżej str. 78). Czytanie oryginalnych dzieł greckich myślicieli ześrodkować się musi naturalnie głównie na Platonie i Arystotelesie. Gruntowne zrozumienie takich pism Platona, jak: *Protagoras, Gorgias, Fedon, Rzeczpospolita, Fedrus, Teetet, Parmenides, Sofista, Fileb, Tymeusz* i *Prawa*; Arystotelesa zaś: *Organonu, Metafizyki, O duszy, Etyki* i *Polityki* jest koniecznym warunkiem fachowego wykształcenia w zakresie filozofii. W dopełnieniu studyów nad temi pismami należy zwrócić uwagę na doszłe do nas fragmenta innych greckich filozofów, zebrane przez Mullacha, oraz na *Enneady* nowoplatonika Plotyna.

Wśród *rzymskich* pisarzów filozoficznych największą doniosłość mają Cyceron i Lukrecyusz. Pisma pierwszego: *Paradoxa stoicorum, De finibus bonorum et malorum, Tusculanae disputationes, De natura deorum, De officiis* przyczyniają się pod wieloma względami do ściślejszego określenia nauk greckich myślicieli i dają zarazem dokładne pojęcie o zmianach, jakim te nauki podlegały u Rzymian. Poemat zaś Lukrecyusza: *De rerum natura* posiada wielką doniosłość jako typowy wykład zasad naturalizmu.

Nadto młody filozof znajdzie wiele ożywczych i pouczających podniet dla swego rozwoju umysłowego i swych dążności praktycznych w pismach takich dawnych myślicieli jak Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz, Boecyusz, o których wspomnieliśmy wyżej, str. 557 i nast.

Przechodząc do *filozofii średniowiecznej,* do której zazwyczaj zaliczają także ojców i nauczycieli kościoła (patres et doctores ecclesiae), sądzimy, że najczęściej wystarczającem się okaże przestudyowanie dzieł takich specyalistów, jak: Huber, Alzog, Stöckl, Hauréau i Wulf. Dla bardziej samodzielnego poglądu na znaczenie filozoficzne tej epoki należy koniecznie przeczytać samemu przynajmniej takie dzieła jak: *Apologia* Justyna Męczennika, *Stromata* Klemensa Aleksandryjskiego, *Soliloquia* i *De civitate Dei* św. Augustyna i główne części *Summy* św. Tomasza z Akwinu.

Dla zapoznania się z historyą *nowej* filozofii pierwszorzędne miejsce zajmuje odnośne dzieło Kuno Fischera, uzupełnione tegoż pracą: *Bakon i jego następcy.*

Do oryginalnych dzieł nowszych myślicieli, które młody filozof, przystępujący do samodzielnego rozwiązywania zasadniczych zagadnień wiedzy ludzkiej, prędzej czy później powinien przestudyować, zaliczam: *Organon* i *De dignitate et augmentis scientiarum* Bakona, *Discours de la méthode, Meditationes philosophiae* i *Principia philosophiae* Kartezyusza, *Ethica* Spinozy, *De la recherche de la vérité* Malebranche'a, *Essay concerning human understanding* Lokka, krytyka tego dzieła w *Nouveaux essais* Leibnitza, oraz tegoż: *Monadologie* i *Théodicée,* dalej *Principles of human knowlege* Barkeley'a, *Enquiry concerning human understanding* Hume'a, *Inquiry in to the human mind* Reida, *Traité des sensations* Kodyllaka, *Système de la nature* Holbacha, zasadnicze dzieła krytyczne Kanta, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* Fichtego, *System des transscendentalen Idealismus* Schellinga, *Phänomenologie des Geistes* Hegla, *Allgemeine Metaphysik* Herbarta, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Schopenhauera, *Cours de philosophie positive* Comte'a i nareszcie główne dzieła najznakomitszych myślicieli ostatnich czasów.

Rzecz naturalna, że u nas młody filozof powinien nadto zapoznać się z pismami filozoficznemi: Śniadeckich, Wrońskiego, Kremera, Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego, Gołuchowskiego, Tyszyńskiego, oraz współczesnych naszych myślicieli. Jestto obowiązek społeczny, niezbędny warunek dziejowej ciągłości w rozwoju naszej filozofii. Niestety, dotąd, prócz autorów, którzy specyalnie nad historyą filozofii polskiej pracowali, nikt prawie u nas do tego obowiązku się nie poczuwał. Większość naszych młodszych autorów uwzględnia w swych pismach i artykułach filozoficznych daleko chętniej pierwszą lepszą książkę francuzką lub niemiecką, choćby o treści bardzo powierzchownej, aniżeli gruntowniejsze prace polskich myślicieli. Cytaty z obcej literatury uchodzą często za dowód jakiejś szczególnej znajomości rzeczy; podczas gdy poniewieranie swojskich przybiera

pozory krytyczności. Pominięcie zaś zupełne polskiej literatury filozoficznej wywołuje rzadko poważne zarzuty. Jestto smutny objaw lekceważenia własnej spóścizny duchowej na korzyść obczyzny. Zakorzeniałemu w tym względzie złemu pragnąłem w książce niniejszej przeciwdziałać jak najusilniej, uwzględniając wszędzie z możliwą wytrwałością odnośne prace naszych autorów. Dla oryentowania się zaś w naszej filozofii, a może i dla zachęty do studyowania prac dawniejszych myślicieli polskich, służyć mogą nadto: Krupińskiego: *O filozofii w Polsce*, dodatek do przekładu historyi filozofii Schweglera; następnie pierwszy tom mego *Wykładu Logiki*, obejmujący historyą logiki w Polsce na tle ogólnego rozwoju filozofii u nas, oraz pierwszy zeszyt mej *Historyi filozofii w Polsce*, 1900; w końcu kilka prac, przy których pomocy pragnąłem zapoznać świat uczony ze zdobyczami naszej myśli, jak: *Die philosophische Litteratur der Polen*, w Philos. Monatschefte 1874, T. X, 222 i nast. i *Die polnische Litteratur zur Geschichte der Philosophie*, w Archiv für Geschichte der Philosophie, oraz w osobnej książeczce, 1895. Zob. też opracowanie *Historyi polskiej filozofii* w ostatniem wydaniu dzieła Ueberwega z r. 1902, dokonane przez W. Lutosławskiego, T. IV.

Wobec rozległości tego spisu, który właściwie jeszczeby należało rozszerzyć, niemożna naturalnie wymagać, aby młody filozof nie zajmował się samodzielną pracą nad tem lub owem zagadnieniem, dopókiby nie przestudyował wszystkich dzieł wymienionych. Ale w każdym razie powinien w swych studyach mieć na oku możliwie pełne uwzględnienie tych pierwszorzędnych utworów myśli filozoficznej, gdyż od tego zależy w znacznej części wszechstronność i krytyczność jego własnych poglądów tak na świat wogóle, jak i na różne szczegółowe zagadnienia filozofii.

Praca nad historyą filozofii wprowadza już sama przez się w studya, dotyczące rozwoju *pojedynczych nauk filozoficznych*. Najskrzętniejsze atoli badania historyczne na tem polu dopełnione w końcu być muszą gruntownem zapoznaniem się z najnowszemi systematycznemi opracowaniami tak filozofii wogóle, jak i jej pojedynczych nauk. Ten ostatni czynnik fachowego wykształcenia w zakresie filozofii ma na celu nietylko zaznajomić młodego myśliciela z najnowszym stanem tych nauk, lecz rozbudzić i rozwinąć zarazem jego zdolności badawcze i konstrukcyjne, zachęcić do samodzielnego rozwiązywania zadań filozofii i do syntetycznego zjednoczenia wyników własnego badania, bądź w formie wykładu tej lub owej nauki filozoficznej, w zaokrąglonej całości, bądź całego systematu filozofii, jako ogólnego na świat poglądu. I ta strona przyszłej działalności filozofa musi być poprzedzoną odpowiedniem wykształceniem nietylko historycznem, ale i teo-

retycznem, na podstawie głębszego pojęcia najnowszych usiłowań myślicieli w tym kierunku.

Obok studyów nad *wstępem do filozofii* i *encyklopedyą nauk i szkół filozoficznych*, o których mówiliśmy wyżej (str. 740 i nast.), praca przygotowawcza przyszłego filozofa odnośnie do pojedynczych nauk filozoficznych obejmować winna szczególniej: *logikę* jako *teoryą poznania*, *metafizykę*, jako rozbiór zasadniczych pojęć o bycie (zob. str. 55 i nast., 65 i nast.), dalej *psychologią*, *estetykę* i *etykę*. Wszelkie szczegółowe badania w zakresie filozofii *przyrody* lub filozoficznej nauki *o Bogu*, opierają się zasadniczo na powyższych naukach.

Rzecz jasna, że stosownie do indywidualnych warunków rozwoju młody filozof ześrodkuje swoją uwagę przedewszystkiem na jednej z powyższych nauk. Wyboru w tym względzie, dla wyjaśnionych już powodów (str. 738), nie należy ograniczać w imię jakiegoś doktrynerskiego pierwszeństwa tej lub owej z wymienionych nauk. Z drugiej atoli strony, mając na uwadze istotę filozofii w odróżnieniu od nauk specyalnych, a szczególniej jej krytycyzm, oraz dążność do ogólnego na świat poglądu (§ 5): kształcący się przyszły myśliciel nie powinien się przedwcześnie specyalizować, t. j. zajmować się wyłącznie jedną nauką filozoficzną. Najgłówniejszem jego zadaniem jest wyjaśnienie sobie ostatecznych zasad wiedzy filozoficznej, jej zasad metodologicznych i metafizycznych, oraz urobienie ogólnego na świat poglądu, a tego celu osiągnąć nie może, pracując nad jedną tylko nauką: do tego potrzeba głębszej znajomości *wszystkich* zasadniczych części filozofii. Wykształcenie tedy nie rozwija się w duchu prawdziwie filozoficznym, gdy, spuszczając z oka ten cel zasadniczy, przyjmuje przedwcześnie charakter wyłączny, specyalny. Filozof może wprawdzie ulegać swemu zamiłowaniu do jednej z nauk filozoficznych, bądź do logiki, bądź do estetyki, lub etyki, bądź do psychologii i t. p.; może nawet poświęcać się głównie ulubionej nauce; ale, jako filozof, zapoznać się winien koniecznie i z pozostałemi naukami filozoficznemi, zdać sobie sprawę z ich treści zasadniczej, oraz ze stanu współczesnego ich badań. Jeżeli przy swoich głównych studyach, nie może tego uczynić na podstawie śledzenia literatury monograficznej, to zapoznać się z niemi winien koniecznie przynajmniej przy pomocy dzieł, przedstawiających krytycznie ostateczne wyniki odnośnych badań w formie systematycznego wykładu całości nauki.

Przy szerszem uzdolnieniu filozoficznem, młody myśliciel sam przez się odczuje wcześnie potrzebę przestudyowania tego lub owego dzieła znakomitego badacza z zakresu zasadniczych nauk filozoficznych. A więc z zakresu *logiki* dzieła: Milla, Baina, Jevonsa, Bradleya, Ueberwega, Sigwarta, Lotzego, Wundta, Schuppe'go, Avena-

riusa lub Volkelta; z zakresu *metafizyki*: Vacherota, Liarda, Fouillée'go, Mansela, Lotzego, Teichmüllera, albo Liebmanna; z zakresu *psychologii*: Fechnera, Ulrici'ego, Volkmanna, Lazarusa, Wundta, Stumpfa, Münsterberga, Höffdinga, Ribota, Delboeufa, Paulhana, Spencera, Baina, Maudsley'a, James'a, Sully'ego, z zakresu *estetyki*: Vischera, Zimmermanna, Schaslera, Fechnera, Carriera, Köstlina, Ed. Hartmanna, Volkelta, Lippsa, Taine'a, Vérona, Guyau lub Ruskina; z zakresu *etyki*: Janeta, Simona, Ollé-Laprune'a, Spencera, Baina, Sidgwicka, Carriera, Wundta, Höffdinga, Paulsena lub innych (co do tych prac zob. spis autorów).

Im większy jest zakres takich prac charakterystycznych, które filozof krytycznie przetrawia, bez naruszenia przytem swej samodzielności: tem szerszą wytwarza podstawę dla własnych badań, tem głębiej wnika w zasady rozlicznych zagadnień i wznosi się na wyższe stanowisko wiedzy filozoficznej. Ale, rzecz naturalna, że tu nie chodzi o ilość, lecz jakość studyowanych dzieł: o to, aby przedstawiały pewne typowe czynniki myśli filozoficznej, zdolne ożywić i uzupełnić samodzielną pracę nad urobieniem ogólnego na świat poglądu. I tu trzymać się należy zasady pedagogicznej: *Non multa sed multum.*

Dodajmy nareszcie, że bardzo ważnemi środkami pomocniczemi fachowego wykształcenia w zaznaczonych kierunkach są *czasopisma filozoficzne,* dające pojęcie o współczesnym stanie wiedzy we wszystkich głównych dziedzinach filozofii. Młody myśliciel i tych środków zaniedbywać nie powinien, gdyż inaczej w swych badaniach zbyt łatwo mógłby zająć stanowisko odosobnione poza żywym ruchem czasu, a przez to pozbawić się możności należytego skorzystania z tego ruchu dla własnego rozwoju, oraz oddziaływania swemi pracami na jego postęp w przyszłości.

Obejmując jednym rzutem oka przedstawione powyżej środki pomocnicze wykształcenia filozoficznego, a mianowicie obszar jego współczynników, zawartych tak w wykształceniu ogólnem, jak w specyalno-naukowem i fachowem (§ 19,1,2 i 3), zdawaćby się mogło, że domagamy się rzeczy niemożliwych, przekraczających zakres pracy umysłowej najzdolniejszego i najpilniejszego osobnika. To też zastrzedz tu musimy, że nie chodzi nam wcale o doktrynerską bezwzględność w praktycznem urzeczywistnieniu podanych wskazówek. Nie mieliśmy bynajmniej na oku jakiegoś programatu egzaminacyjnego, do którego zastosowaćby się musiał młody uczony, pragnący udowodnić swe fachowe wykształcenie w zakresie filozofii lub uzyskać jakiś dyplom na magistra, czy doktora filozofii. Dalecy jesteśmy od przeceniania istotnej wartości wszelkiego formalizmu na tem polu. Chodziło nam bar-

dziej o przedstawienie *ideału* wykształcenia filozoficznego, niż o jakiekolwiek względy utylitarnej pedagogiki.

Niech jednak nikt nie sądzi, że bez takiego ideału obejść się można. Wskazuje on, do czego ostatecznie dążyć winien nietylko początkujący młody filozof, ale i dojrzały, wyrobiony myśliciel, jeżeli chcą stanąć na wysokości swych poważnych zadań. Tylko świadomość takiego ideału doprowadza do przekonania, że pracownik na polu filozofii ma przedewszystkiem do spełnienia pewne *obowiązki* względem samego siebie, względem należytego wyrobienia swych zdolności i nabycia odpowiednich danych wykształcenia filozoficznego, nim przystąpi do wygłaszania własnych swych poglądów na świat i życie, do nauczania innych. W imię tego ideału mamy prawo krytykować i potępiać tych, którzy bez sumiennej pracy przygotowawczej rozwijają swe niby „samodzielne“ myśli, lub nawet dla braku wyrobionego filozoficznie sądu o rzeczach, nadużywają powagi „nauki“ i, powołując się na nią, podkopują bez skrupułu dotychczasowe zdobycze kultury umysłowej. Nic tu nie znaczy odwołanie się do talentu lub nawet geniuszu, bo wyższe zdolności nie zwalniają nikogo od sumiennego spełniania obowiązków, lecz przeciwnie jeszcze bardziej do tego obowiązują. A jeżeli szkoła, choćby najwyższa, oraz młode lata okazują się nie wystarczającemi do urzeczywistnienia ideału wykształcenia filozoficznego, to nie zapominajmy, że praca nad sobą nie kończy się szkołą, ani młodością, lecz trwać winna bez przerwy przez życie całe. Każdy sumienny filozof, niewyłączając najbogaciej wyposażonego w zdolności przyrodzone, powinien starać się o to, aby z Solonem mógł o sobie powiedzieć: „Starzeję się, ale ciągle się uczę.“

---

1. Pomoce naukowe wykształcenia filozoficznego. W celu dopełnienia powyższych wskazówek, podaję tu szczegółowe pomoce naukowe, które przy obecnym stanie literatury najlepiej, według mego przekonania, przyczyniają się do rozwoju czynników filozoficznych zarówno wykształcenia ogólnego, jak specyalno-naukowego i fachowego.

Co do początkowego rozwoju zdolności filozoficznych w uczniu średnich zakładów naukowych, o czem mówiliśmy na str. 734 i nast., sądzę, że przy lekturze Platona prócz *Apologii* nadają się do tego szczególniej: *Protagoras*, *Georgias*, *Biesiada* i *Fileb*. Ze *Wspomnień* Ksenofonta o Sokratesie ks. IV-ta i V-ta: o Bogu i panowaniu nad sobą. Z pism filozoficznych Cycerona uwzględnić należy przedewszystkiem: *Tusculanae disputationes*, *De officiis*, szczególniej księgę I-szą o cnocie, oraz *De natura deorum* ks. II-gą, zawierającą wykład nauki stoików o Bogu. Nadto polecić w tym względzie można Seneki: *Epistolae ad Lucilium*.

Do propedeutyk filozoficznych, które dać można uczniowi zdolniejszemu do ręki, aby je samodzielnie, lub przy pomocy przewodnika przestudyował, należą szczególniej Becka, Janeta, oraz przełożona na nasz język Boirac'a (zob. wyżej str. 46 i nast.).

Przy doborze wyjątków z pism znakomitych myślicieli pedagog znajdzie pouczające wskazówki w książce, którą wydali Loiret i Gouraud, p. t. *Etudes analitiques sur les auteurs philosophiques désignés pour la classe de philosophie*, 4-te wyd. 1888. Jeżeli uczeń okazuje szczególne zdolności i zamiłowanie do filozofii można mu już dać do czytania takie pisma, jak np. *Rzeczpospolitę* Platona, szczególniej księgę VI-tą, traktującą o filozofii, oraz dyalog *Teetet*, roztrząsający zasady wiedzy filozoficznej (zob. str. 83 i nast.); dalej Arystotelesa: *O duszy* i X-tą księgę *Etyki Nikomacha*, mającą za przedmiot: rozbiór rozkoszy, szczęśliwości i cnoty (zob. wyżej str. 458 i 476 i nast.); nasępnie Kartezyusza: *O metodzie* (zob. str. 8 i 552), Leibnitza: *O zgodności wiary z rozumem* (zob. wyżej str. 520), lub nawet Kanta: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki* (zob. str. 10, oraz 86 i nast.).

Rozumie się samo przez się, że przy tej lekturze bliższe wyjaśnienia i wogóle umiejętne kierownictwo ze strony filozoficznie wykształconego pedagoga jest koniecznem. Dodam w tym przedmiocie jedną tylko uwagę, a mianowicie, że zapoznawaniu młodocianego umysłu, o uzdolnieniu filozoficznem, z utworami myśli badawczej, należącemi do przeszłości, oddać należy pierwszeństwo przed lekturą dzieł bieżącej literatury filozoficznej. Racya pedagogiczna tej zasady bardzo jasna. Dzieła dawnych filozofów, szczególniej starożytnych, przenoszą ucznia na pole, że tak powiem, neutralne, przedmiotowego badania. Nie wiążąc się bezpośrednio z niepokojem chwili, przyuczają go do traktowania przedmiotu ze stanowiska rzeczowego, bez wszelkich uprzedzeń i tendencyj; gdy przeciwnie każde pismo filozoficzne współczesne wciąga umysł gwałtownie w wir ścierających się w danym czasie prądów i nagli go do przyjęcia osobistego udziału w poruszonych zagadnieniach i w ich rozwiązaniu. Zamiast czystej, przedmiotowej myśli, samej tylko miłości prawdy, wpływa tu już bezpośrednio na sąd o rzeczach podmiotowy nastrój czytelnika, jego sympatya lub antypatya dla lub przeciw przedłożonej treści, a on sam szuka w niej, mimo woli, bądź potwierdzenia swych własnych poglądów, bądź danych do usprawiedliwienia względem niej swej opozycyi. W tych zaś wypadkach, gdy czytelnik młody nie rozwija się jeszcze tendencyjnie w pewnym kierunku, pisma filozoficzne współczesne zmuszają go przedwcześnie do stanowczego wyrokowania o rzeczach, lub też pociągają go za sobą niewolniczo, bez dania mu czasu do dojrzałego wyrobienia swych zdolności krytycznych. Przeciwnie, pisma dawnych autorów wywołują jedynie sąd o zdaniach, należących do historyi, a pozostawiają przytem w zawieszeniu ostateczne rozwiązanie poruszonych zagadnień *in merito*. W ten sposób kształcą zmysł krytyczny bez nadwerężenia jego ograniczonych jeszcze zasobów i przygotowują ucznia stopniowo do samodzielnego badania kwestyj filozoficznych ze stanowiska wiedzy współczesnej.

Młodym *specyalistom* w zakresie nauk szczegółowych, którzy bądź podczas swych studyów uniwersyteckich, bądź po ich ukończeniu, czują potrzebę głębszego wniknięcia w ostateczne zasady wiedzy ludzkiej i wskutek tego pragną się bliżej zapoznać z filozofią, zalecam, obok powyżej wymienionych pism, następujące: Arystotelesa *Analitykę* (3-cią część *Organonu*), Bakona rozprawę: *O znaczeniu nauk*, Kartezyusza *Rozmyślania;* traktaty: *O umyśle ludzkim* Lokka, Leibnitza i Hume'a, Berkely'a *Rzecz o zasadach poznania*, Kanta *Krytykę czystego rozumu*; następnie *historye filozofii*: Janeta i Séaillesa, Windelbanda, Falckenberga, Knauera; nareszcie dzieła współczesne z zakresu filozofii teoretycznej: Paulsena *Wstęp do filozofii*, Flügela *Problemata filozofii*, Ollé-Laprune'a *Filozofia i nasze czasy*, Ueberwega *Logikę i historyą nauk logicznych*, Heymansa *Prawa naukowego myślenia*, Dühringa *Kurs filozofii*, Spencera *Pierwsze zasady*, Wundta *Systemat filozofii*, *Logikę*, *Wstęp do filozofii*, Fouillée'go *Rozwój idej sił*, Külpego *O zadaniach i kierunkach w filozofii*, Ostwalda *Filozofia przyrody*.

W naszej literaturze, prócz podanych na swojem miejscu przekładów niektórych wśród powyższych dzieł, zasługują w tym względzie głównie na uwagę: Pawlickiego

O podstawie i granicach filozofii, oraz jego *Historya greckiej filozofii*, Morawskiego *Filozofia i jej zadania*, Dzieduszyckiego *Roztrząsania filozoficzne*, Skrochowskiego *O wiedzy ludzkiej*, Skórskiego *Filozofia jako nauka akademicka*, Lutosławskiego *Z dziedziny myśli*, Wł. M. Kozłowskiego *Szkice filozoficzne*. Podobnież prace Straszewskiego i Skórskiego o Janie Śniadeckim oryentować mogą, szczególniej przyrodnika, co do wielu zagadnień filozoficznych.

O powyższych książkach mówiliśmy w różnych miejscach niniejszego dzieła, szczególniej w przeglądzie literatury naszego przedmiotu, str. 8 i nast. i 20 i nast. (zob. też spis autorów). Gdyby prace te nie zadawalały zmysłu badawczego specyalisty, musiałby przejść na pole studyów filozoficznych fachowych i korzystać z ich środków pomocniczych.

Godne uwagi wskazówki co do studyów filozoficznych przy pracach specyalnych podaje M. Brasch w piśmie: *Wie studirt man Philosophie? Ein Wegweiser für Studirende aller Facultäten*, 1888, 2-gie wyd. 1897. Powołując się na zdania znakomitych myślicieli, autor wyjaśnia bliżej znaczenie filozofii dla słuchaczów teologii, filologii, prawa i medycyny. W skróceniu podobne wskazówki zawierają książki: A. Vogel, *Philosophisches Repetitorium*, 4 wyd. 1899, oraz J. Reiner, *Was muss man von der Philosophie wissen*, 2 gie wyd. 1901.

Główne pomoce naukowe dla wykształcenia *fachowego* w zakresie filozofii podaliśmy już wyżej (str. 741 i nast.). Uzupełnić je należy wymienionemi w tej chwili dziełami, obcemi i swojskiemi, z któremi zapoznać się powinien specyalista, poczuwający pociąg do filozofii. Wobec wszystkich tych danych pozostaje nam poczynić tylko kilka jeszcze uwag. Dotyczą one studyów nad historyą i literaturą filozofii.

Wspomniane (str. 714) dzieło Brascha nosi tytuł: *Die Klassiker der Philosophie* (bez roku). W trzech tomach mieszczą się tu wyjątki z dzieł filozofów, począwszy od pierwszych greckich myślicieli aż do Schopenhauera. Uzupełnieniem tego wydawnictwa jest praca tegoż autora: *Die Philosophie der Gegenwart. Ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter*, 1888. Daje ona dokładne pojęcie o współczesnym stanie filozofii w Niemczech. O francuzkich zaś myślicielach ostatnich czasów, ich pracach i poglądach zdaje pouczającą sprawę L. Arréat w książce: *Dix années de philosophie* 1891—1900, 1901. Mówi on najprzód o obecnym stanie pojedynczych nauk filozoficznych: socyologii, psychologii, estetyki, etyki, filozofii religii, a w końcu zaznacza różne panujące kierunki dzisiejszej myśli filozoficznej we Francyi.

Wydawane pod redakcyą R. Falckenberga życiorysy filozofów (zob. str. 742), z włączeniem myślicieli ostatnich czasów, jak J. St. Milla, Wundta i innych, wychodzą dotąd pod imieniem nakładcy jako *Frommann's Klassiker der Philosophie*. Wspomniane zaś (str. 742) wydawnictwo C. Piat'a: *Les grands philosophes*, ma przeważnie charakter neoscholastyczny, lecz jest wielce pouczającem.

Wielką pomocą przy zapoznaniu się z klasykami filozofii są tak zwane *Biblioteki filozoficzne*, obejmujące przekłady znakomitych dzieł z tego zakresu. Najbogatszem w tym względzie jest wydawnictwo J. H. Kirchmanna: *Philosophische Bibliothek*, które podało przekłady pism wszystkich pierwszorzędnych filozofów świata. Tego rodzaju jest wydanie angielskie Wil. Knight'a: *Philosophical classics*. W języku francuzkim istnieją również liczne przekłady, wydawane szczególniej przez księgarnią F. Alkana pod ogólnym tytułem: *Collection historique des grands philosophes*. U nas już w r. 1878 zapowiedziano we Lwowie wydawnictwo *Biblioteki filozoficznej*, lecz ono, niestety, skończyło się na ogłoszeniu rozprawy Kartezyusza o metodzie w przekładzie Woj. Dobrzyckiego. Od roku 1885, dzięki zapomodze kasy Mianowskiego, podjąłem takież wydawnictwo w Warszawie, które dotąd obejmuje ośm tomików z przekładami pism Platona, Ksenofonta, Kartezyusza, Spinozy, Berkeleya, Kondyllaka i Kanta. Wydawnictwo to postępuje bardzo leniwie z powodu naszej niechęci do poważnych studyów filozoficznych.

Zbiór F. W. A. Mullacha: *Fragmenta philosophorum Graecorum*, obejmuje w T. I, 1860, filozofów do Sokratesa; w T. II, 1867, pitagorejczyków, sofistów, i t. d. do Platona, w T. III, 1881, platoników i perypatetyków.

Dzieło Zellera: *Die Philosophie der Griechen*, składa się z trzech części w sześciu tomach i wychodzi od r. 1892 w 5-tem wydaniu. Skrót tego dzieła wydał sam autor. p. t. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, 1883, 5-te wyd. 1898. H. Rittera i L. Prellera: *Historia philosophiae graecae*, 8-me wyd. 1898, oparta jest na licznych wypisach z autorów. Th. Gomperz, *Griechische Dencker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 1896—1901, zwraca szczególną uwagę na związek rozwoju filozofii z rozwojem ogólnej kultury umysłowej Greków. We francuzkiej literaturze w zakresie starożytnej filozofii zasługują na uwagę: Ch. Bénard, *La philosophie ancienne*, 1885, oraz P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, oraz jego studya nad geometryą i astronomią u Greków, 1887, 1893.

Cennem dopełnieniem powyższych dzieł są: Windelbanda i Günthera: *Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*, 1888, oraz Fr. Dannemanna wspomniana już (str. 78) *Historya nauk przyrodniczych*, T. I, 1896, T. II, 1898.

Prace źródłowe z zakresu filozofii *średniowiecznej* wymienionych powyżej (str. 743) autorów są: J. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter*, 1859; J. B. Alzog, *Grundriss der Patrologie*, 4-te wyd. 1888; Alb. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, trzy tomy, 1864—1866; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Cz. I 1872, Cz. II w dwóch tomach, 1880; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 1900.

Dzieło Kuno Fischera: *Geschichte der neuern Philosophie* obejmuje dziewięć tomów i wyszło w 4-tem wyd. od r. 1896. Jego dopełnieniem jest dzieło tegoż autora: *Francis Bakon u. seine Nachfolger*, 2-gie wyd. 1875. Jako bardziej treściwy wykład historyi nowszej filozofii polecić należy szczególniej dzieło H. Höffdinga: *Geschichte der modernen Philosophie*, przekład z duńskiego, 2 tomy, 1896. Uwzględnia ono w sposób odpowiedni ogólny rozwój kultury umysłowej nowszych czasów i stanowi z tego punktu widzenia pożądane dopełnienie dzieła Fischera. Nowszą filozofią francuzką przedstawia M. Ferraz w obszernem dziele: *Histoire de la philosophie en France au 19-me siècle*. T. I. Socialisme, naturalisme et positivisme. 2-gie wyd. 1887. T. II. Traditionalisme et ultramontanisme, 2-gie wyd. 1886. T. III. Spiritualisme et liberalisme, 1887. Tu należy też wspomniane (str. 574) dzieło Taine'a: *O filozofach francuzkich 19-go wieku*.

Odnośnie do ostatniej doby od fachowo wykształconego filozofa wymagać należy znajomości nietylko wymienionych powyżej dzieł (str. 743 i 748), lecz nadto i następujących, charakteryzujących rozliczne dążności filozoficzne naszych czasów, jak: *Badania logiczne* Trendelenburga, *Bóg i przyroda* Ulrici'ego, *Mikrokozm* Lotzego, *Historya materyalizmu* Langego, *Siła i materya* Büchnera, *Filozofia nieświadomości* Hartmanna, *Zasady krytyki powszechnej* Renouviera, *O umyśle ludzkim* Taine'a, *Rozbiór filozofii* Hamiltona przez Milla, *Problemata* Lewesa, Avenariusa *Krytyka czystego doświadczenia*, oraz prace z zakresu filozofii przyrody E. Macha i Ostwalda, (zob. spis autorów).

2. Czasopisma filozoficzne. Z powodu wielkiej doniosłości czasopism filozoficznych (zob. wyżej str. 746) młody myśliciel i na tem polu musi się należycie zoryentować. W tym celu podajemy tu ich przegląd. W chwili obecnej (w pierwszej połowie r. 1902) wychodzą następujące ważniejsze czasopisma filozoficzne:

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, kwartalnik, założony w r. 1847 i wydawany przez długi czas przez młodszego Fichtego i Ulrici'ego; wychodzi obecnie pod redakcyą Falckenberga. Podaje liczne, samodzielne studya i monografie, szczególniej w kierunku idealnego realizmu (zob. wyżej str. 630).

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Organ szkoły Herbarta (zob. wyżej str. 12). Wydawcy: O. Flügel i W. Rein. Pod powyższym tytułem wychodzi dopiero

od r. 1894; poprzednio od r. 1861 do 1875 i od 1883 do 1893, jako: *Zeitschrift für exacte Philosophie.*

Archiv für Philosophie. Obejmuje od r. 1895 dwa oddziały. Pierwszy: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, wydawany od roku 1888 pod redakcyą L. Steina, zawiera wyłącznie studya z zakresu historyi filozofii. Drugi oddział jako *Archiv für systematische Philosophie* stanowi od r. 1895 pod redakcyą P. Natorpa nową seryą wydawanego od roku 1868 czasopisma: *Philosophische Monatshefte.* Dając głos wszystkim kierunkom filozoficznym, redakcya zwraca skrzętną uwagę na krytyczną ocenę bieżącej literatury i podaje zarazem najzupełniejszą bibliografią filozofii.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Czasopismo to wychodziło od r. 1877 pod redakcyą R. Avenariusa († 1896) w duchu „naukowej" filozofii (zob. wyżej str. 16, oraz 328 i nast.). Obecnie redaktorem jest P. Barth.

Philosophische Studien, wydawane od r. 1883 przez W. Wundta. Obejmują wyłącznie samodzielne rozprawy, po większej części z zakresu psychologii, jak np. prace dokonywane w laboratoryum fizyologicznej psychologii Wundta.

Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Redaktor od roku 1887: E. Commer. Organ filozofii neoscholastycznej w duchu św. Tomasza z Akwinu.

Philosophisches Jahrbuch, wychodzi od r. 1888 pod redakcyą K. Gutberleta, w tymże kierunku co poprzedni kwartalnik.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, wydają od r. 1889: H. Ebbinghaus i A. König w pewnej opozycyi względem szkoły psychologicznej Wundta, ale również w kierunku empirycznym i eksperymentalnym.

Zeitschrift für immanente Philosophie wychodzi, w duchu subjektywizmu Berkeley'a i Hume'a, od r. 1895; początkowo pod redakcyą M. Kauffmanna (zob. wyżej str. 19), a po jego śmierci w r. 1896, redakcyą objął W. Schuppe.

Kantstudien, Philosophische Zeitschrift. Wychodzi od początku 1896 r. pod redakcyą Vaihingera i zamieszcza nietylko niemieckie, lecz i francuzkie, angielskie i włoskie prace nad Kantem i jego filozofią krytyczną.

Annalen der Naturphilosophie, wydawane od Listopada 1901 r. przez W. Ostwalda. Sponiewierana niegdyś filozofia przyrody znajduje tutaj obrońcę w znakomitym przyrodniku i w licznych pracach innych autorów, roztrząsających filozoficzne zasady przyrodoznawstwa.

L'année philosophique wydawał K. Renouvier w duchu nowo-kantyzmu francuzkiego w latach 1867 i 1868. Główną treść stanowiła krytyczna ocena bieżącej literatury filozoficznej. Od r. 1890 wydawnictwo to podjął znowu F. Pillon i podaje zarazem rozprawy samodzielne w celu zastąpienia przerwanego w tym roku czasopisma: *La critique philosophique*, wydawanego od roku 1872 również przez Renouviera, głównego przedstawiciela kantyzmu we Francyi.

Revue philosophique de la France et de l'étranger, miesięcznik o pierwszorzędnej doniosłości, wydawany przez T. Ribota od r. 1876. Redakcya, wystrzegając się stronniczej wyłączności, ogłasza rozprawy w różnych kierunkach filozoficznych i okazuje wielką dbałość o krytyczne sprawozdania z prac literatury francuzkiej, angielskiej, niemieckiej i włoskiej.

Revue de métaphysique et de morale, wychodzi od r. 1893 co dwa miesiące pod redakcyą Ksawerego Léona, z zamiarem przeciwdziałania jednostronnemu empiryzmowi i ożywienia samodzielnej pracy filozoficznej.

Revue internationale de sociologie wydaje R. Worms od r. 1893; tenże od roku 1894 ogłasza pismo sprawozdawcze p. t. *L'année sociologique.* Zob. co do niego wyżej str. 329 i 350.

Revue néo-scholastique, od r. 1894. Redaktor: D. MERCIER. Kierunek oznacza sam tytuł.

L'année psychologique wydają od r. 1895 H. BEAUNIS i A. BINET, mając na celu sprawozdanie z prac, dotyczących wyłącznie psychologii fizyologicznej.

Revue de morale sociale, wydaje od r. 1899 L. BRIDEL w Genewie.

Revue de philosophie wydaje od początku 1901 r. E. PEILLAUBE w celu zjednoczenia nauk specyalnych pod kierunkiem filozofii.

Archives de psychologie wydają w Genewie od lipca 1901 r. TH. FLOURNOY i ED. CLAPARÈDE. Jest to zbiór samodzielnych lub krytycznych prac z zakresu różnych dziedzin psychologii i pokrewnych z nią nauk.

Mind, a quarterly review of psychology and philosophy, wychodzi od roku 1876, obecnie pod redakcyą G. F. STOUTA. Najważniejsze czasopismo angielskie, które uwzględnić musi każdy, kto pragnie zdać sobie sprawę ze współczesnego stanu filozofii w Anglii i Ameryce.

Wśród licznych czasopism amerykańskich wymieniam:

The journal of speculative philosophy, wydawany od r. 1867 nieregularnie przez W. T. HARRISA w duchu filozofii spekulacyjnej, zbliżonej do Hegla (zob. wyżej str. 327).

The amer. journal of psychology. Wydawca od r. 1888: G. ST. HALL, uczeń Wundta. Zamieszcza głównie prace z zakresu psychologii fizyologicznej.

International journal of ethics, wydawany od r. 1890 przez B. WESTONA. Jest to organ licznych towarzystw etycznych, powstałych od r. 1880 naprzód w Ameryce, a następnie w Anglii i Niemczech, w celu zjednoczenia wszystkich tych, którzy bronią zasad moralnych bez względu na różność swych przekonań religijnych i filozoficznych.

The Monist. Devoted to the philosophy of science. Wydaje P. CARUS kwartalnie od r. 1890. Co do jego kierunku filozoficznego zob. wyżej str. 48 i 500.

The philosophical review, wychodzi od r. 1892 pod redakcyą: J. G. SCHURMANA (zob. str. 471) i J. E. CREIGHTONA. Jestto najlepsze pismo amerykańskie; nie chce być rzecznikiem żadnej szkoły filozoficznej, lecz obok rozpraw samodzielnych, zaznacza wszechstronnie wydatne objawy myśli filozoficznej.

The psychological review, wydaje od r. 1894 znany psycholog J. M. BALDWIN.

We Włoszech wychodzi kilka czasopism filozoficznych; pierwsze miejsce zajmuje:

Revista italiana di filosofia. Redagował ją od roku 1885 L. FERRI w duchu idealistycznej filozofii znakomitego włoskiego myśliciela TER. MAMIANI'EGO († 1885), jako dalszy ciąg wydawanego przez tegoż od roku 1870 czasopisma: *Filosofia delle scuole italiane.* Po śmierci Ferriego w r. 1895 wydawał to pismo G. BALBI. Od r. 1899 wychodzi jako *Revista filosofica*, wydawana przez znanych nowokantystów C. CANTONI i E. JUVALTA.

Literatura rosyjska posiada od roku 1889 czasopismo: *Woprosy filosofii i psychologii.* Wychodziło ono do r. 1896 pod redakcyą M. J. GROTA; obecnie redaktorem jest: L. M. LOPATIN. W swej części sprawozdawczej pismo to uwzględnia skrzętnie literaturę bieżącą z zakresu wszystkich dziedzin filozofii.

Od r. 1900 wychodzi w Pradze dwumiesięcznik: *Czeska myśl*, poświęcony filozofii. Redaktorami są: FR. CZADA, FR. DRTIŇA i FR. KREJCZI.

Nawet Japonia posiada od szeregu lat miesięcznik filozoficzny p. t. *Tetsugaku-Dzassi*, uwzględniający ruch filozoficzny w Europie.

Myśmy się przez długi czas nie zdobyli na pismo czasowe, poświęcone sprawom filozofii. Nadto, co gorsza, nie można powiedzieć, aby którykolwiek z naszych tygodników lub miesięczników „naukowych" odźwierciadlał, choćby w miniaturowych zarysach, z przybliżoną dokładnością, ruch nowoczesny na polu filozofii. Bez obcej pomocy tu

niestety, ani kroku uczynić nie podobna. Młody filozof, pragnący wyrwać się z tradycyjnych i popularnych poglądów, wydawanych u nas często za „filozofią," musi koniecznie stale czytywać przynajmniej jedno z pierwszorzędnych czasopism obcych. To odsłoni przed nim coraz szersze widnokręgi myśli i przypominać mu będzie: czem jest filozofia dla narodów, przyjmujących czynny udział w życiu umysłowem ludzkości. W ostatnich atoli latach, od października 1897 r. Dr. fil. Wł. Weryho z godną uznania starannością wydaje kwartalnik p. t. *Przegląd filozoficzny*, który dąży do zaspokojenia niezbędnych potrzeb naszego życia umysłowego na tem polu.

Z punktu widzenia bardziej popularnego przyczynia się nader skutecznie do rozbudzenia myśli filozoficznej wśród szerszych warstw inteligencyi czasopismo, wydawane od r. 1900 przez Wł. M. Kozłowskiego p. t. *Pogląd na świat, miesięcznik poświęcony wiedzy, sztuce i filozofii życia.*

SPROSTOWANIA I DOPEŁNIENIA.

Str. 15, wiersz 14 od góry: Lotze, *System der Philosophie*, wyd. 3-cie, 1902.

Str. 19, wiersz 18 od dołu: Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, wyd. 8-me, 1902.

Str. 19, w. 12 od dołu: Watson, *An outline of philosophy*, wyd. 2-gie, 1899.

Str. 20, w. 5 od góry: Eisler, *Einführung in die Philosophie*, wyd. 2-gie, 1900.

Str. 41, w. 11 od dołu: zamiast *z zakresem* powinno być *z zakresu.*

Str. 41, przy końcu stronnicy. Z powodu wcześniejszego wyjścia z pod prasy arkusza, zawierającego przegląd literatury Wstępu do filozofii, nie mogłem uwzględnić na właściwem miejscu artykułu A. Mahrburga: *Filozofia i metafizyka*, zamieszczonego w Poradniku dla Samouków, Część IV-ta, 1902, str. 109—199. Czynię to obecnie. W artykule tym autor trzyma się znanych negacyjnych poglądów na filozofią i metafizykę, łącząc, w sposób bliżej nieokreślony, tradycye pozytywizmu z nauką Alb. Langego o poezyi myślowej. W tym duchu dowodzi, że „jedynem właściwem zadaniem filozofii" jest *teorya nauki*, którą jednak znowu odróżnia zarówno od *logiki*, jak od *teoryi poznania*. W *metafizyce* zaś, idąc za Langem, widzi objaw twórczości umysłu, przekraczającej „dany świat doświadczalny," w celu zadowolenia wymagań racyonalistycznych, etycznych i estetycznych, niezaspokojonych w obrębie „doświadczenia." Z natury rzeczy wynika, że „dany świat doświadczalny" obdarza autora *de facto* „daną" dogmatyczną *metafizyką*, którą się też posiłkuje w swych „naukowych" poglądach, pomimo zaprzeczenia jej „naukowej" doniosłości. Wewnętrzną sprzeczność autora w tym względzie wykazaliśmy już wyżej (str. 245 i nast.), roztrząsając jego pracę o celowości. Tutaj odwołuję się nadto do szczegółowej krytyki poglądów Langego oraz pozytywizmu w §§ 9, 10 i 11 niniejszego dzieła.

Str. 44, w. 13 od góry: Windelband, *Geschichte der Philosophie*, wyd. 2-gie, 1900.

Str. 47, w. 25 od góry: Jonas, *Grundzüge der philosophischen Propädeutik*, wyd. 6-te 1899.

Str. 115, w. 8 od góry. Wyczerpujące studyum nad *metafizyką* ogłosił świeżo Mścisław Wartenberg w książce p. t. *Obrona metafizyki. Krytyczny wstęp do meta-*

fizyki, 1902. Po któtkiem zagajeniu rzeczy, autor w rozdziale pierwszym dowodzi *potrzeby*, a w drugim *możności* metafizyki, poddając przenikliwej krytyce przeciwne poglądy zarówno pozytywistów, jak Kanta i nowo-kantystów. Zarazem wykazuje autor, że obrona metafizyki doprowadza do jej ścisłego określenia i do wniknięcia w jej istotę. Według trafnego i bliżej uzasadnionego określenia autora, „przedmiotem metafizyki jest krytyczny rozbiór i zbadanie wszystkich zasadniczych pojęć, odnoszących się do świata rzeczywistego.“ Zadanie jej sprowadza się tedy do „wytworzenia systematycznego naukowego na świat rzeczywisty poglądu, obejmującego byt jako całość.“ Rozbiór argumentów przeciwnych, w szczególności dualizmu poznawczego Kanta, tak jest ścisły i jasny, że przekonać powinien każdego nieuprzedzonego. To też książkę Wartenberga polecić należy każdemu, kto rozprawia o metafizyce, a tem bardziej tym, którzy czują potrzebę do samodzielnych, krytycznych badań na polu filozofii.

Str. 126, w. 4 od dołu: Wł. M. Kozłowski, *Klasyfikacya umiejętności*. Drugie przerobione i rozszerzone wyd. wyszło 1902 r.

Str. 137, w. 23 od dołu: zamiast *Oswald*, powinno być *Ostwald*.

Str. 195, str. 5 od dołu. W naszym języku wyłożył Wł. Heinrich, swe poglądy psychologiczne w świeżo wydanej pracy: *Teorye i wyniki badań psychologicznych*. Cz. I-sza. *Badania wrażeń zmysłowych*, 1902.

Str. 242, w. 23 od dołu: Bunge, *Lehrbuch der physiol. u. pathol. Chemie*, wyd. 4-te, 1898, oraz tegoż *Lehrbuch der Physiologie des Menschen*, 1901.

Str. 244, w. 12 od góry: zamiast *Lamainnais* powinno być *Lamennais*.

Str. 287, w. 18 od góry: zamiast *H. Lachelier* powinno być *J. Lachelier*.

Str. 343, w. 17 od dołu: J. Baumann, *Die grundlegenden Thatsachen zu einer wissenschaftl. Welt- und Lebensansicht*, wyd. 2-gie, 1902.

Str. 346, w. 20 od góry: Bourdeau, *Le problème de la vie. Essai de sociologie générale*. Praca pośmiertna, 1901. Ma to być *etyka społeczna* ze stanowiska ogólnej *biologii*. Na str. 249 mówi autor: „Le principe générateur de toute existence finie est une *loi d'association* et *d'individuation*.“ Za ostateczną zaś zasadę tego prawa uznaje autor *działalność życiową* (l'activité vitale), objawiającą się w dążności do pełności życia i jego prawidłowego rozwoju. Ta zasada *biologiczna* stanowi pewne dopełnienie poglądów, jakie Bourdeau poprzednio wygłosił w swoj pracy *O historyi i historykach*.

Str. 360, w. 24 od góry: Wł. Natanson streścił swój pogląd na „tak zwany świat materyalny,“ czyli „martwą naturę“ w wielce pouczającym odczycie: *Inercya i koercya. Dwa pojęcia ogólne w teoryi zjawisk fizycznych*, 1902. Odczyt ten stanowi ważne dopełnienie znakomitego dzieła Natansona: *Wstęp do filozofii teoretycznej*, wyjaśniając najwyższe uogólnienia w zakresie fizyki na podstawie obecnego stanu nauki.

Str. 438, w. 19 od dołu: zamiast *historyą o energii* powinno być: *historyą nauki o energii*.

Str. 519, w. 7 od góry: zamiast *Dyrkheim* powinno być *Durkheim*.

Str. 634, w. 25 od góry, po wyrazie *zarzutowi*, dodać należy opuszczone przez omyłkę słowa: *uznającemu prosty fakt psychologiczny refleksyi lub samopoznania za jakiś błąd logiczny*.

Str 635, w. 20 od góry: zamiast *Nitzschmana* powino być *Nitschmana*.

Str. 635, w. 5 od dołu: po K. Twardowskim dodać należy: M. Wartenberg.



DODATEK.

I. Słownik filozoficzny

wraz ze spisem alfabetycznym rzeczy, traktowanych w niniejszej książce.

(Autor zamierzał podać tu zarazem treściwe określenie terminów filozoficznych, z powodu atoli objętości książki zamiaru tego zaniechać musi. Bliższego tedy objaśnienia podanych tu wyrazów odszukać należy w odnośnych miejscach książki. Dla możliwej zupełności terminologii filozoficznej uwzględniono i takie wyrazy, które w niniejszem dziele nie mogły być wyjaśnione zasadniczo, lecz użyte zostały tylko ubocznie. Przy tem jednak o wyczerpaniu słownictwa filozoficznego mowy być nie mogło. Miejsca ważniejsze oznaczono grubszemi liczbami. Pominięto zaś wiele miejsc, w których się termina filozoficzne powtarzają).

II. Spis filozofów, autorów i wydawców,

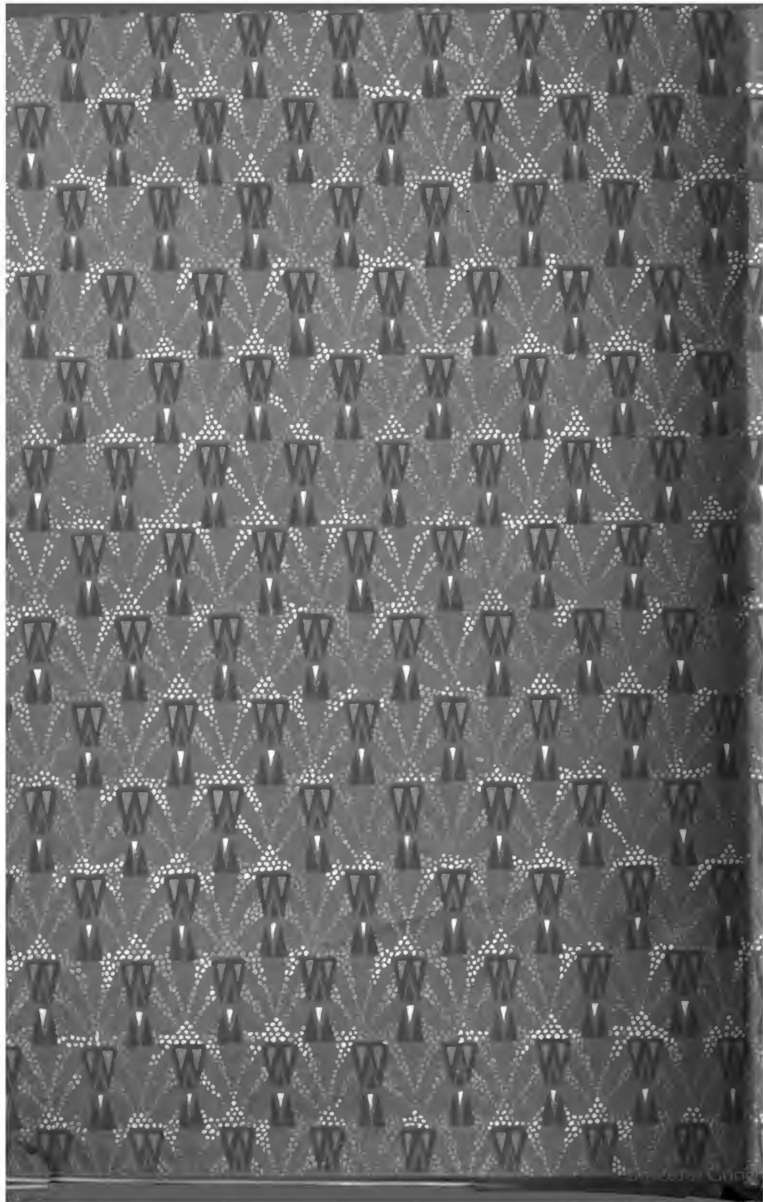
wymienionych w niniejszem dziele.

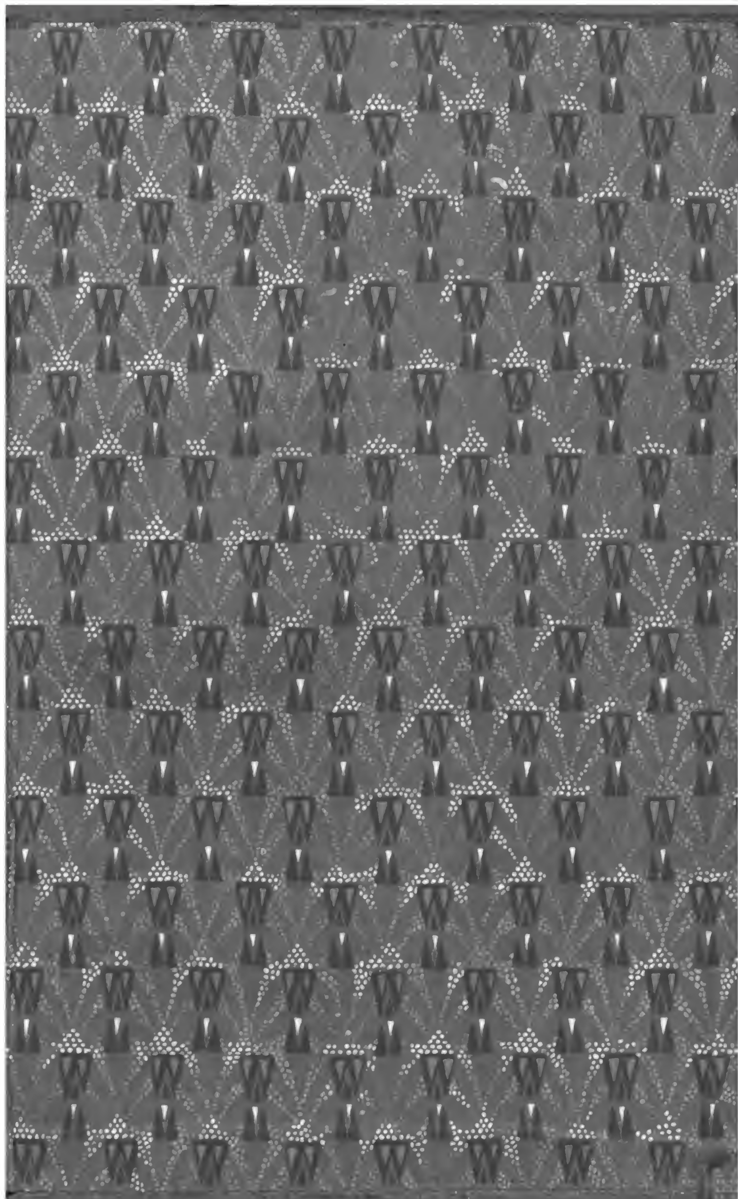
(Miejsca ważniejsze oznaczone grubszemi liczbami).

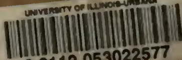
A. OBCY.

B) AUTORZY POLSCY.








UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 053022577